

ВСЕМИРНАЯ
ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

ФИЛОСОФИЯ

XX ВЕК



ВСЕМИРНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ





ВСЕМИРНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

ФИЛОСОФИЯ

XX ВЕК

МОСКВА
АСТ
МИНСК
ХАРВЕСТ
СОВРЕМЕННЫЙ ЛИТЕРАТОР
2002

УДК 1(031)
ББК 87
В 84

Охраняется законом об авторском праве. Воспроизведение всей книги или любой ее части запрещается без письменного разрешения издателя. Любые попытки нарушения закона будут преследоваться в судебном порядке

Главный научный редактор и составитель: — ГРИЦАНОВ А. А.
Научные редакторы: МОЖЕЙКО М. А., РУМЯНЦЕВА Т. Г., СОЛОДОВНИКОВ С. Ю., ТЕРЕЩЕНКО О. В.
Ответственный секретарь и редактор: — МЕРЦАЛОВА А. И

РЕЦЕНЗЕНТЫ: доктор философских наук Жбанкова И. И., доктор философских наук Лаптевок С. Д., доктор философских наук Сняжков С. В., доктор философских наук Славин А. В., доктор философских наук Торосян В. Г., доктор философских наук Харин Ю. А.

В 84 **Всемирная энциклопедия: Философия XX век / Главн. науч. ред. и сост. А. А. Грицанов.** — М.: АСТ, Мн.: Харвест, Современный литератор, 2002. — 976 с.
ISBN 5-17-012653-0.

Издание включает в себя около 1000 аналитических статей, посвященных персоналиям, фундаментальным понятиям и базовым текстам философии XX века. Системно освещаются философская антропология, постмодернизм, постпозитивизм, философская герменевтика, неомарксизм, постструктурализм, современные версии психоанализа и др. Книга адресована специалистам в области философии, культурологии, социологии, лингвистики, психологии, а также аспирантам и студентам гуманитарных специальностей.

УДК 1(031)
ББК 87

ISBN 5-17-012653-0 (АСТ)
ISBN 985-13-0701-7 (Харвест)
ISBN 985-456-974-8 (Современный литератор)

© Оформление, ООО «Харвест», 2002
© Концепция, составление. А. А. Грицанов, 2002

Предисловие

Работать — это значит решаться думать иначе, чем думал прежде.

Мишель Фуко

Предлагаемое издание посвящено аналитическому рассмотрению ключевых понятий, персоналий и текстов философии 20 века.

В книге собрано около одной тысячи статей, посвященных фундаментальным понятиям, определяющим течения развития современной философской мысли; авторам, чье философское творчество определило базовые тенденции развития современной философии; философским текстам, сыгравшим поворотную или просто существенную роль в становлении и развитии неклассической философии.

Особое место занимает в структуре работы блок статей, посвященных феноменам философской традиции, которые, относясь к предшествующим периодам развития культуры (вплоть до античности) и будучи, казалось бы, сугубо периферийными феноменами в культурном пространстве прошлого, в контексте философии 20 века получают "второе дыхание", актуализируясь в ином, подчас совершенно неожиданном качестве. Например, парадиг-

ма стоицизма в принципиально нетрадиционном ключе переосмыслена в философии Ж. Делеза и Ф. Гваттари, понятие "зон" получило новаторскую интерпретацию в рамках современной концепции исторического времени, идея логоса вновь оказалась в фокусе философского интереса в контексте постмодернистской критики логоцентризма европейской культуры, деизму как явлению культуры западного образца дается сегодня совершенно новое объяснение в свете идей современного неодетерминизма, ницшеанская парадигмальная фигура "воли к власти" вновь актуализируется (и воспринимается иначе) в свете постмодернистской концепции "воли к истине", феномен телесности радикально по-новому трактуется в методологии психоанализа, в контексте постмодернистской текстологии обрели нетрадиционное звучание понятия любви, желания, эротизма и т. п.

Издание также вводит в философский оборот многие до настоящего времени системно не анализировавшиеся понятия неклассической философии, — в первую очередь, постмодернистской текстологии, герменевтики, генеалогии, психоанализа, а также,

включая в себя статьи, посвященные феноменам восточнославянской и латиноамериканской философских традиций, расширяет диапазон аналитики философии 20 века, в известной мере восполняя тот имеющийся в энциклопедических изданиях пробел в рассмотрении неклассической философии, который определяется ее осмыслением на материале сугубо западноевропейской культуры.

Как в аксиологическом плане (ориентация на ценности академизма и отказ от каких бы то ни было форм политической ангажированности), так и содержательно (презумпция концептуального единства книги при авторском характере статей) данное издание продолжает традицию, заложенную "Новейшим философским словарем" (Минск, 1999) и энциклопедическим словарем "Всемирная энциклопедия. Философия" (Минск, 2001).

Текст не содержит сокращений, помимо общеупотребительных; отсутствие инициала перед фамилией означает отсылку к соответствующей статье издания.

*А. А. Грицанов, М. А. Можейко,
Т. Г. Румянцева, С. Ю. Солодовников,
О. В. Терещенко, А. И. Мерцалова*

А

АББАНЫЯНО (Abbagnano) Никола (1901—1990) — итальянский мыслитель, философ, основоположник концепции “позитивного экзистенциализма”. Основные сочинения А., посвященные данной концепции: “Структура экзистенции” (1939), “Введение в экзистенциализм” (1942), “Позитивный экзистенциализм” (1948), “Возможность и свобода” (1956), а также ряд статей, написанных им в 1940—1950-е. Уже в ранних работах “Истоки иррациональной мысли” (1924), “Проблема искусства” (1925), “Новый английский и американский идеализм” (1928) А. приходит к отрицанию автономной диалектики мысли, предполагая действие скрытой силы, господствующей над ней. Мысль выступает у него как символ движений, противоречий, ситуаций самой жизни. Как, по А., символ не является самостоятельным, а черпает свою ценность и значение из того, что являет и выражает, так и мысль, представленная на уровне логичности, не может быть абсолютно чистой, автономной. В “Принципе метафизики” (1936) А. пишет: “Если сердце имеет доводы, которые не понимает разум, значит необходимо найти разум, который использовал бы, как звук, доводы сердца”. Именно экзистенциализм, по мнению А., устраняет отчужденность между мыслью и жизнью. Выводы относительно человеческого существования в мире, осуществленные немецким экзистенциализмом, подтолкнули А., а также А. Карлини, Парейсона, Ф. Ломбарди к спецификации тематики итальянского экзистенциализма с акцентом на ценностном характере бытия человека (“Принцип философии бытия” — Э. Пачи, “Структура экзистенции” — А.). С целью популяризации основных тем экзистенциализма в 1943 журналом “Primito” проводится опрос крупнейших итальянских мыслителей и постепенно выработывается новый угол зрения, более оптимистичный, чем в немецком экзистенциализме, который позже был охарактеризован Н. Казине в статье “Отступление и падение экзистенциализма” в “Saturday Review” (1959) таким образом: “Мы считаем, что причину краха экзистенциализма следует искать в нигилистическом повороте, который он принял. Человеческая личность не нигилистична. Может быть, в некоторых обстоятельствах и на какой-то ограниченный период человек может принять добродетель поражения, но со временем его чувство меры заявит о себе и он будет жаждать вдохновения и позитивной ценности”. Экзистенциализм, — делает вывод А., — оставил человека на погребель, так как отказался предложить ему какое-то средство, инструмент, установку, спо-

собную противостоять неустойчивости человеческих начинаний, позволить смотреть в будущее с разумной, хотя и осмотрительной верой. В связи с этим А. пересматривает назначенные философии, анализирует экзистенцию в различных формах ее проявления, формирует новый категориальный аппарат, хотя при этом активно использует ряд терминов Хайдеггера, Ясперса и Сартра. Исходной посылкой учения А. является то, что философия призвана рассматривать человека не как объект или же растворяться в его субъективности, а в проблематичности его собственного существования. Философия должна бороться за свою собственную жизнь, доказывая ее непреложную возможность, тем самым разрешая собственную проблему, но не устраняя ее. А. отрицает божественное познание мира, то есть полное обладание всем возможным знанием. Он различает необходимое знание, которое характеризует *бесконечную* мыслительную жизнь и проблематичное — как выбор и решение проблемы существования *конечного* человека, которое в качестве своей нормы и высшей категории рассматривает “возможность”. Таким образом, проблематичный характер отношения между философией и реальностью, то есть “возможность”, не может формироваться как незаинтересованное самопознание (как это репрезентирует феноменология); поэтому философия не является, по мнению А., познанием или наукой. Привнося ценностный момент в существование отдельного конечного человека, а не абстрактного индивида, выступив с призывом, требующим ответственности за свое решение в выяснении отношения с миром, самим собой и другими людьми, А. провозглашает философию экзистенцией, экзистенциальным актом: “если существует философия как доктрина, должна существовать философия как человеческий акт, как момент или природа человеческой экзистенции. И в этом философствовании всякая доктрина должна находить свои основания...”. В данном случае взгляд на природу философии у А. совпадает с точкой зрения Ясперса, согласно которому философия призвана “сообщать” себя людям, давать им путь для понимания себя. (Но если А. предлагает вариант гуманистического оптимизма, веры в возможности человека, то Ясперс проявлял в этом отношении определенный пессимизм, делая упор на жизненных ситуациях, которые остаются неизменными в своем существовании: смерть, страдание, предостереженность человека воле случая, неизбывная виновность Я.) В работе “Структура экзистенции” А. подчеркивает, что экзистенциальный акт — это акт проблематичной неопределенности, с одной стороны, и подлинного решения — с другой. Иногда человек, указывает А., не принимает никаких решений, рассеян, не владеет собой и не владеет по-настояще-

му своими возможностями. А. выявляет движение экзистенции как самоопределение человека. Он указывает, что структура экзистенции — это *призыв* к решению, движение, но не само решение. Не услышать призыв — возможность греха, погружение в жизнь такую, как она есть, расслабленность. Альтернативой экзистенции выступает, согласно А., *вовлеченность*: вовлекаться в экзистенцию — значит выбирать собственное предназначение и оставаться ему *верным*. Только в силу вовлеченности экзистенциализм может укорениться в своей возможности. Как уже отмечалось, категория “возможного” является одной из основополагающей в концепции А., хотя первым, придавшим этому понятию особое значение, был Кьеркегор, подчеркивавший негативную перспективу возможного, показавшей как оно разрушает всякое человеческое ожидание. У А. категория возможного выступает как метод — очерчивает всюду возможное бытие, которое является возможным не бытие. Возможность как *отношение с бытием* подтверждается замечательной ссылкой А. на Платона в “Софисте”: “Я утверждаю теперь, что все обладающее по своей природе либо воздействовать на что-то другое, либо испытывать хоть малейшее воздействие от чего-то неизвестного и только один раз — все это действительно существует. Я даю такое определение существующего: оно есть не что иное, как возможность”. Эта же категория является определяющей и в характеристике А. “негативного” экзистенциализма, проявляющейся в различных человеческих ситуациях. Первая ситуация, в которой присутствует равнозначность всех возможностей, где каждый выбор оправдан, описывается философией Сартра и Камю. Каждый человек, будучи абсолютно свободным, проектирует свой мир, оставаясь ответственным за свой выбор. Но всякий проект, будучи ограниченным отдельно взятым сознанием, наталкивается на реальность и, следовательно, обречен на неудачу. “Неизбежная судьба делает равнозначными все виды человеческой деятельности”, — пишет А. в работе о Сартре под названием “Человек — несостоявшийся творец собственной судьбы”. Выбор, считает А., который не поддерживается верой в ценность того, что выбирают, — невозможен: это отказ от выбора, *невозможность возможности*. Другая ситуация, согласно А., возникает, когда существует равнозначность всех возможностей за исключением одной — возможности смерти. В статье “Существование человека в мире” А. характеризует взгляд Хайдеггера на существование человека, способного строить проекты на будущее (“проект смысла бытия вообще может быть сделан в горизонте времени”), но посредством выбора возможностей, которые он унаследовал от прошлого. В силу этого человеку достается один вы-

бор — “бытие-для-смерти” — единственный и поэтому необходимый. Превратить ли свою жизнь в непрерывный похоронный обряд или же отнестись к смерти как к факту среди прочих? Ни позиция Хайдеггера, ни Сартра не удовлетворяют А. Как гнившее яблоко отсыхает и падает, но дерево остается плодоносным, так и смерть, по его мысли, заставляет нас жить, открывая новые возможности в их прозрачности, отвлекая от всего, что рассеивает человеческую личность, устранив наносное. Рождение и смерть, — считает А., — раскрывают нашу связь с другими людьми. А. предлагает третий путь, представляющий возможность в качестве поиска, направленного на установление границ и условий самой возможности. Он называет ее *трансцендентальной возможностью*, выражающей вовлеченность человека по отношению к бытию; трансцендентальная возможность прикрепляет его к Бытию, вводит в коэкзистенциальное сообщество, в должное в смысле верности самому себе и судьбе. Осуществляется выбор самого себя в соединении прошлого с будущим: решение решать не имеет оттенка преопределенности и находится в руках человека — “человека выбирающего”. С точки зрения А., человеку нужно решиться на судьбу в силу временности своего существования, прикрепиться к Бытию, которое находится за пределами этой временности. Но это решение относительно себя не является у А. ницшеанским мотивом “любви к дальнему” и разрывом с “ближними”, или же противопоставлением толпе отдельного индивида, остро ощущающего обезличенность своего существования (Ясперс). Выбор человека, пишет А., вовлекает его в отношение с другими людьми, которые гарантируются *нормой собственной возможности*: мы понимаем других людей и даем другим способ понять нас лишь в той мере, в какой мы понимаем себя. Одновременно происходит включение человека в мир. Бытие трансцендирует экзистенцию и в то же время формирует индивидуальность человека; включает экзистенцию как свою составную часть, становясь местом встречи и общения человека с другими людьми. Принятие мира как акт самовключения в мир означает принятие чувственного опыта и выступает у А. в форме исследования, где чувственный опыт, с одной стороны, упорядочивается и контролируется, с другой же выступает как система объективной детерминации. Основной характеристикой природы мира, по мнению А., является телесность, и поэтому, постигая мир, человек исследует телесность как таковую в пространстве и времени. Таким образом, в частности, выявляет себя наука как начало принятия мира и связанность с подлинной природой человека. Человеческий выбор, как полагал А., осуществляется в мире на фоне свободы, которая имеет тройственный

смысл: 1) Признание возможности как отношение с бытием, упрочение его в реализации Я и своего предназначения. 2) Единство Я и предназначения определяет единство мира. 3) Я способно реализовать себя лишь в сообществе людей на основе солидарности, дружбы, любви. Экзистенциализм же постулирует креативной свободы, человек не является центром мира. Мир не устроен и не предопределен для целей человека, иначе бы утратился смысл человеческого существования, его проблематичность. Принятие мира в свойственном ему бытии, в его порядке — необходимое условие самореализации. Человеческая свобода, — пишет А., — это реальная, ужасная свобода, поэтому экзистенциализм едва ли можно представить как философию, превозносящую человека и его судьбу, дающую полные гарантии. Тем не менее, концепция “позитивного экзистенциализма” А., подтверждая проблематичность человеческого существования в мире, содержит конструктивный момент, освещающий возможность отношения человека к Бытию как *подлинную*. А. также автор книг “История философии” (в трех томах, 1946—1950) и “Философия, религия, наука” (1947).

Т. В. Комиссарова

АБСУРД (лат. ad absurdum — исходящий от глухого) — термин интеллектуальной традиции, обозначающий нелепость, бессмысленность феномена или явления. (Разработку “философии А.” в первую очередь принято ассоциировать с экзистенциализмом Сартра.) Понятие “А.” стало использоваться экзистенциализмом как трибутивная характеристика отношений человека с миром, лишенным “смысла” и враждебным человеческой индивидуальности: не стоит придавать смысл всему тому, что происходит. Осознание отчуждения человека от мира и самоотчуждения индивида порождает “абсурдное сознание” (Камю, “Миф о Сизифе. Эссе об абсурде”). Согласно сознанию такого типа, адекватная коммуникация с “другими” невозможна: взгляд иных невыносим, эти “другие” суть посторонний ад. Любая попытка покинуть эту ситуацию А. — по определению абсурдна сама по себе. Лишь Существование (а не Бытие) реально, но это — реальность прибрежного песка, зыбкая и ненадежная. Свобода абсолютна, все безразлично друг другу — выбор не обсуждаем, он неизбежно задан. Единственный не-А., согласно экзистенциализму, — постоянная честность перед самим собой, готовность к помощи любому человеческому существу. Эта единственная деятельность, достойная уделосоразмерного выбора. Либо помощь несчастным и убогим, либо самоубийство — такова альтернатива, по Сартру, подножия “Стены”, стены А. Понятие А. нередко использовалось в середине 20 в. и для критики претензий научного ра-

зума, бессильного перед непостижимостью мира, которую можно постигнуть лишь через кардинальную переинтерпретацию подходов и установок традиционного естествознания (см. Смертетька), либо через художественное сознание. Тема А. была присуща творчеству С. Беккета, Э. Ионеско, С. Дали, А. Тарковского и др.). В традиционной логике “доведение до А.” предполагает доказательство внутренней противоречивости утверждения. В повседневной жизни понятием “А.” принято обозначать утрату субъектом действия его смысла. При условии недостаточности инструментария и информации для адекватной оценки ситуации и принятия сбалансированного решения как “абсурдную” оценивают саму ситуацию. (См. также Камю.)

А. А. Грицанов

АВАНГАРДИЗМ (фр. avant-garde — впереди идущий) — компонента культуры, ориентированная на новаторство и характеризующаяся резким неприятием традиции. Исходно термин “А.” был перенесен Т. Дюре из сферы политики в область художественной критики (1885). В широком своем смысле понятие “А.” может быть апплицировано на соответствующую тенденцию любой культурной традиции (например, известная интерпретация позднеримской культуры в качестве А.); в строгом (узком) своем смысле относится к творческим поискам первой половины 20 в. Формирование А. связано с отказом от позитивизма в эстетике и реализма в искусстве, а также с доминированием в сфере политики коммунистических и анархистских теорий. Общекультурными предпосылками становления А. выступают: философские идеи Шопенгауэра, Ницше, Кьеркегора, Бергсона, Хайдеггера, Сартра; конституирование лингвистики в качестве дисциплины, имеющей выраженную философскую размерность (см. Язык); обращение психологии к фрейдизму; также отход от европоцентризма и повышенное внимание к восточным культурам; возникновение в культуре такого феномена, как антропософия. В качестве непосредственных предтеч А. могут рассматриваться эстетика романтизма, разработавшая концепцию антиимитационной (так называемой “музыкальной”) живописи и обозначившая вектор внимания художественного творчества к феноменам подсознания, а также импрессионизм, заложивший такие тенденции (оказавшиеся чрезвычайно важными для развития А.), как массовый виендивидуальный характер героя и весьма индивидуальная, остро личная точка зрения самого художника. По своему происхождению, А. — это художественная программа искусства изменяющегося мира — мира ускорения индустриального прогресса на базе

продвинутой технологии, урбанизации, омассовления стиля и образа жизни. Проблема соотношения А. с модернизмом имеет несколько измерений. С одной стороны, с точки зрения своих концептуальных оснований, А. тесно связан с модернизмом своим неприятием реалистической эстетики и практически представлен теми же школами, что и модернизм в художественном своем измерении, однако в функциональном отношении А. может быть специфицирован как значительно более отчетливо педальствующий тенденции социального протеста, нежели модернизм. Вместе с тем, модернизм как социокультурный феномен существенно шире А. как по своему содержанию, так и по социокультурной значимости. С концептуальной точки зрения, А. фундирован той презумпцией, что связь искусства с действительностью не имеет ни обязательного характера, ни стабильных форм своего осуществления, но, напротив, находится в постоянном трансформационном процессе, и что именно это позволяет искусству поддерживать подлинный контакт с действительностью, позволяет постоянно обновлять этот контакт (Маринетти, М. Дюшан, Т. Тцара, Ф. Пикабия, С. Дали). Применительно к началу 20 в. А. постулирует ситуацию компрометации "здорового смысла" и "баикротства" традиционных систем ценностей (см. Футуризм, Дадаизм, Маринетти). Такие феномены, как закон, порядок, поступательное движение истории и культуры, подвергаются со стороны А. сокрушительной критике как идеалы, не выдержавшие проверку временем (в данном пункте своей концепции А. весьма близко подходит к моделированию концепции постистории). Таким образом, А. постулирует отказ "современного" (modern) общества от традиционной интенции культуры и поиски стабильной основы того, что феноменологически предстает в качестве хаоса социальной процессуальности и переориентация на рассмотрение хаоса как такового в качестве основы социального движения (см. Хаос). В соответствии с этими концептуальными основаниями характерной особенностью А. является его программная эпатажность, имеющая своей целью активное (вплоть до скандального, шокирующего и агрессивного) воздействие на толпу ради пробуждения последней от сна здравого смысла. Сверхзадачей А. выступает разрушение традиционных нормативно-аксиологических шкал, сопряженное, соответственно, с испровержением традиционных авторитетов и распадом традиционных оппозиций: "снitez "да" и "нет" — путь к окончательному пониманию, где тезис — подтверждение, антитезис — отрицание, а их синтезом будет понимание" (Дж. Мак-Фарлайн). В этом отношении А. может быть

оценен как обладающий мощным потенциалом культурной критики, находящей свое выражение также и в формальном негативизме: "охваченные горячкой вычитаний, художники отделяли от искусства и отбрасывали одну за другой составляющие его части. По мере того, как сокращалось искусство, возрастала свобода художника, а вместе с ней — и значимость жестов чисто формального бунта" (Р. Поджоли). П. Пикассо определил живопись А. как "сумму разрушений": "раньше картина создавалась по этапам, и каждый день прибавлял к ней что-то новое. Она была обычно итогом ряда дополнений. Моя картина — итог ряда разрушений. Я создаю картину и потом я разрушаю ее". С авангардной концепцией художественной и эстетической революции связана программа революции политической, претендующей на тотальное изменение мира. При этом большинство представителей А. не имели твердых политических убеждений, однако, как правило, декларировали оппозиционные взгляды в отношении к наличному социальному состоянию (вплоть до откровенно скандального протеста): в стремлении к "новизне" дадаизм был близок анархизму; многие представители русского А. приветствовали социалистическую революцию; итальянский футуризм активно принял идеи Муссолини; многие французские сюрреалисты были членами компартии Франции. Данная установка негативизма обнаруживает себя в отказе А. не только от традиций искусства, но и от самого термина "искусство", — целью А. становится "анти-творчество" в "рамках антиискусства". Это находит свое проявление в стремлении А. конституировать так называемую "нефилософию", которая была бы близка их "неискусству", раскрывая творческие возможности человека в процессе плюралистического видения мироздания. Решительно порывая с классическими традициями изобразительного искусства, А. ориентирован на то, чтобы посредством абстрактных композиций спровоцировать интеллектуальное соучастие зрителя, разбудить быденное сознание, предлагая ему радикально новый опыт видения мира (сходство позиций поп-арта, дадаизма, футуризма, сюрреализма, экспрессионизма в самооценке своей деятельности не в качестве художественного направления, но в качестве образа мышления). В этом контексте манифесты А. постоянно апеллируют к так называемому "чистому" сознанию, то есть сознанию, не отягощенному культурными нормами в их конкретно-историческом (и, стало быть, изначально ущербном) варианте. В поисках такого сознания А. прокламирует абсолютную целостность непредвзятого взгляда на мир, присущего детскому мышлению, на основе чего формируется такой программный принцип А., как принцип инфантилизма (начиная от самых ран-

них версий экспрессионизма). Пафос А. фундирован, таким образом, идеей плюрализма различных (и при этом аксиологически равноправных, то есть равновозможных) типов восприятия действительности — и если с точки зрения художественной техники произведения А. могут быть отнесены к абстракционистским, то основой данного абстракционизма выступает программное смешение опыта с импровизацией. В соответствии с этим проблема собственной социальной легитимности не артикулируется для А. в качестве острой: "авангард ставит под сомнения смысл подражания античному образцу; вырабатывает, в противоположность норме абсолютной красоты, кажущейся независимой от времени, масштаб зависимости от времени, относительной красоты" (Хабермас). Вместе с тем, А. пытается утвердить себя в качестве нового слова в понимании человека, социума, искусства, творчества и морали (в этом плане А. апеллирует к Фрейдю, обратившему внимание на творческо-креативный потенциал бессознательного). Столь же противоречива и позиция А. в отношении оппозиции элитарного и массового искусства: с одной стороны, для А. характерны ориентации на предельно повседневное сознание (нашедшие программное выражение в позиции искусства поп-арт), с другой — А. тяготеет к интеллектуальной элитарности, ибо массовость предполагает отрицаемые А. унификацию и стандартизацию. В этом отношении А. не может быть отнесен к массовой культуре, хотя в нем присутствуют элементы массовости (кич, реклама и др.). Таким образом, действие двух сил определяет волю взлетов и падений всех течений А.: с одной стороны, А. поддерживает элитарную публику, с другой — стандартизирующая и тиражирующая новизну мода. Одним из мощных факторов собственной социальной адаптации А. считает моду, функция которой — непрерывная стандартизация, включения нового в сферу всеобщего потребления: "вследствие влияния моды, авангард обречен завоевывать ту самую популярность, которую сам презирает — и в этом начале его конца. Фактически это и есть неизбежная, неумолимая судьба каждого движения: восставать против уходящей моды старого авангарда и умирать, когда появляется другая мода" (Р. Поджоли).

Е. П. Коротченко

АВЕНАРИУС (Avenarius) Рихард (1843—1896) — швейцарский философ, один из основателей эмпириокритицизма. С 1876 — совместно с Вундтом — начал издавать в Германии "Трехмесячник научной философии". Преподавал "индуктивную философию" в университете Цюриха (1877—1896). Основные сочинения: "Философия как мышление о мире по принципу наименьшей траты сил. Прологомены к критике чистого опыта" (1876), "Критика чистого опыта"

(в 2 томах, 1888—1890), “Человеческое понятие о мире” (1891), “О предмете психологии” (1894—1895) и др. Собственную философскую позицию А. именовал “эмпириокритицизмом” — “надпартийным” философским подходом, критически рассматривающим все, якобы проверенные, истины. Целью А. являлась разработка философии как строгой науки наподобие позитивных природоведческих дисциплин. Согласно А., “любая область нашей среды устроена так, что индивиды на определенном этапе познания говорят: “Это следует проверить”. Если же, по мысли А., “среда — предположка утверждения, то последнее полагается как опыт”. Содержанием утверждения в таком контексте выступает “испытанное”. Критикуя “чистый опыт”, А. призывает вернуться к “естественному понятию мира”, постулирующему существование индивидов, элементов окружающей среды, а также — множественность актуальных отношений между всеми ними (“закон жизненного ряда”). По версии А., содержание опыта “естественного понятия мира” включает в себя то, что есть данное из меня, из соответствующей среды и из зависимостей между фрагментами опыта. Сопряженная же с данным опытом гипотеза иаделяет движения моих близких определенным значением — точнее, трактует их /движения — А. Г./ как высказывания. Это у А. — “основное эмпириокритическое допущение принципиального человеческого равенства”. Началом исследования, его исходным пунктом А. именует “ближнего”, “не затроутого никакой — ни дикой, ни цивилизованной — философией”. Под опытом подразумеваются лишь мысли, находимые ближним данными, но лишь “такими, какими он находит их данными”. Поэтому естественное понятие о мире, согласно А., искажается интросекцией — истинным бичом, по версии А., истории философии. Свою, нетрадиционную, трактовку интросекции А. обозначил так: “В то время как я оставляю дерево пред мною как виденное, в том же самом отношении ко мне, в каком оно найдено, как данное, — господствующая же психология вкладывает дерево, как “виденное”, в человека (то есть в его мозг). Это вкладывание “виденного” внутрь и т. д. в человека и есть то, что мы обозначаем словом интросекция”. А. разработал учение об “эмпириокритической принципиальной координации”, уловив потребность естественного познания в философском обосновании новых научных картин исследуемой реальности, идеалов и норм теоретического объяснения. По замыслу А., учение о “принципиальной координации” должно было открыть возможность для преодоления дуализма физического и психического, отрыва наук о природе от наук о человеке, раскрыть эффект воздействия познавательных субъекта, средств наблюдения и т. п. на образ исследуемого объекта. По А., индивид и сре-

да противопоставлены, но они оба как реальности принадлежат одному опыту — то, что описывает критик, суть интеракция или взаимодействие среды и нервной системы индивида. “Исходный ближний” и “ближний ближний”, по схеме А., принимают некоторую составную часть окружающей среды за количественно единую для них обоих и называют ее “киноварью”. Как писал А., “я называю человеческого индивидуума, как (относительно) постоянного члена некоторой эмпириокритической принципиальной координации, центральным членом последней; а составную часть окружающей среды — безразлично, будет ли она опять-таки человеком или деревом — называю противоположным членом... Некоторая же составная часть моей окружающей среды — ближний — есть центральный член некоторой принципиальной эмпириокритической координации”. Различие между физическим и психическим — оказывалось не принципиальным. Познание, в конечном счете, может интерпретироваться как адаптационный процесс биологического порядка, как процедура “восстановления равновесия”, как субъективная окраска элементов среды. Наше “Я”, согласно А., отнюдь не иаделено категориальными структурами (в отличие от мнения Канта): комплекс наших представлений суть результат нашей успешной адаптации к среде. Основанием адекватного теоретического объяснения А. считал принцип “экономии мышления”, обусловленный: а) природой мышления как продукта прогрессивного приспособления к среде (“мышление как максимальный результат при наименьшей мере силы”); б) функцией философии как “критики чистого опыта” — элиминирование из культурной сферы излишних ее фрагментов типа материализма или спиритуализма. Исходный принцип учения А. — нерасторжимое единство “системы С”, или центрального члена, и “системы R”, или противчлена, то есть субъекта и объекта (“без субъекта нет объекта и без объекта нет субъекта”). Общее понятие, под которое, согласно А., можно подвести все сущее и которое не может быть подведено ни под какое другое более общее понятие — это “ощущение”. В картине мира notionally ощущения А. отводил ключевую роль. Учение А. о “принципиальной координации” не смогло войти в теоретическое основание естественных наук того времени, поскольку не признавало независимого существования объективной реальности, а также излагалось (как и вся философия А.) избыточно тяжеловесным и запутанным языком. Мах предлагал даже создать специальный толковый словарь философии А. (См. Эмпириокритицизм.)

А. А. Грицанов

АВЕРИНЦЕВ Сергей Сергеевич (р. 1937) — российский культуролог, философ, литературовед. Док-

тор филологических наук. Заведующий отделением Института истории мировой культуры при МГУ (с 1991). Член-корреспондент АН СССР (ныне РАН) (1987), действительный член РАЕН, член Европейской академии культуры (1992). Почетный доктор церковных наук Восточного института (Рим). Лауреат Государственной премии СССР по науке (1990) за статьи в книге “Мифы народов мира”. Основные философско-культурологические сочинения: “Греческая литература” и ближневосточная “словесность” (1971), “Плутарх и античная биография” (1973), “Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья” (1975), “Славянское слово и традиция эллинизма” (1976), “Поэтика ранневизантийской литературы” (1977), “Классическая греческая философия как явление историко-литературного ряда” (1979), “Бахтин. Смех. Христианская культура” (1988), “Византия и Русь: два типа духовности” (статья первая — “Наследие Священной державы”, статья вторая — “Закон и милость”) (1988), “Два рождения европейского рационализма” (1989), “Системность символов в поэзии Вячеслава Иванова” (1989), “Морфология культуры” Освальда Шпенглера (1991), “Культура и религия” (1991), “Христианство и культура в Европе” (1992). Глубокий знаток истории культуры (в частности, мифологии, религии, философии, словесности и культурной символики), А. создает многоуровневую концептуальную модель взаимопроникновения древнегреческой и ближневосточной культуры, трансформации эллинистической культуры в христианскую, оформления христианства как результата синтеза различных культурных традиций и модификации византийской культуры в западноевропейскую и восточноевропейскую параллели. Апплицировав сформулированную А. оценку задач историка ранневизантийской литературы на его философское творчество, можно сказать, что он занимает исключительную исследовательскую “позицию у самого истока устойчивых канонов словесного искусства”. Это позволило А., с одной стороны, зафиксировать и объяснить с неторико-генетической точки зрения многие характеризующие европейскую культуру феномены (теизм, рационализм, закон, смех, специфику символизма и поэтики), с другой — выявить общие морфологические параметры культуры, тонкие механизмы ее динамики. Благодаря переводческой деятельности А. в русскоязычный философский оборот были введены многие тексты патристики (Псевдо-Дионисий Ареопажит, Амвросий Медиоланский), ранневизантийской философии (Михаил Пселл, Иоанн Итол), транзитивной римско-средневековой культуры (Ве-

нанций Фортунат), мыслителей раннего средневековья (Григорий Великий, Иоанн Скот Эриугена), религиозно-философской литературы и религиозной мистической поэзии 10—12 вв. (Петр Дамиани, Марбод Рениский, Айсельм Кентерберийский, Випон, Туотилон Санкт-Галленский, Герман Расслабленный, Хильдегарда Бингенская, Хильдеберт Лаварденский, Бернард Морланский, Адам Сен-Викторский), а также ряд каролингских гимнов и песен вагантов. А также сыграл значительную роль в сохранении классического стиля русской словесности в условиях культурного доминирования так называемого “новояза”. Комментарий А. к работе над словом Хайдеггера и Флоренского может быть отнесен к стилистике самого А., который “восстанавливает стершийся изначальный смысл” понятный (причем исконной является “отнюдь не временная, не историческая, не генетическая, но смысловая “изначальность”, — такое начало, которого, если угодно, никогда не было, но которое всегда есть, есть как “первоначало”, как “*pricipium*”) — как в плане погружения читателя в самую глубь культурной традиции (утраченный исток), так и в плане предельно значимой для культуры постмодерна устремленности в будущее (исток как цель).

М. А. Можейко

АВТОКОММУНИКАЦИОННЫЕ ПРОЦЕССЫ (лат. *auto* — сам, *communicatio* — разговор; “общение, разговор с самим собой”) — одна из основных культурных моделей коммуникации (см. Коммуникация), в которой сообщение передается по каналу “Я — Я”, то есть сам отправитель является также и адресатом сообщения (в коммуникации отправитель и адресат разные — сообщение передается по каналу Я — Он). Примером А. П. могут являться дневники, автобиографии, прочтение собственных текстов и др. По мнению Лотмана, в ходе А. П. качественно изменяются все их переменные: происходит “сдвиг кода” и “сдвиг контекста”, меняется смысл передаваемого сообщения (изменения в ходе передачи переменные не могут быть обращены в исходные). В результате возрастает, трансформируется и переформулируется информация. Происходит и перестройка самого Я, поэтому с точки зрения А. П. можно трактовать Я как постоянно меняющийся набор социально значимых кодов. В семиотической культурологии Лотмана А. П. рассматриваются как обусловленные воздействием внешних добавочных кодов и шумов: они заимствуют их ритмику и размерность (шум дождя, ветра, моря во внутреннем монологе романтических переживаний) и этот ритмический фон отражается в “дыхании” текста А. П., организуя его и придавая

ему поэтическое и стилистическое своеобразие. А. П. характеризуются редуцией как знаковой (упрощения, сокращения, превращения слов в знаки слов), так и грамматической формы (незаконичные предложения, ритмическое повторение фраз). В ходе А. П. текст одновременно порождает беспорядочные ассоциации и инкорпорирует индивидуальные смыслы, ассоциативно накапливающиеся у коммуниканта. Данный механизм А. П. может быть представлен как характеристика процессов поэтического творчества, но лишь в сочетании с механизмами коммуникативного канала Я — Он, в котором творческий потенциал автокоммуникативного ритмо- и смыслопорождения транслируется в художественных формах культуры (Лотман). В психологии А. П. рассматриваются как невокализуемая, молчаливая “внутренняя речь”, функционально и структурно обособленная от внешней речевой активности (Л. С. Выготский). Внутренняя речь одновременно является также универсальным механизмом интериоризации, присвоения коммуникативных и социальных ролей, смыслов, норм и ценностей. С другой стороны, экстериоризация, овнешнение внутренней речи определяет потенциал и активность человека как автора (отправителя) в коммуникации. Тем не менее А. П. принадлежат внутреннему интимному миру личности. Это тот одинокий разговор, в котором вырабатывается и реализуется моральный дискурс “заботы о себе”, индивидуальная концепция самоопределения и саморазвития (Фуко). А. П. лежат в основе одного из главных принципов практики себя: “быть во всеоружии, всегда иметь наготове “дискурс-подспорье”, зарание изученный, часто повторяемый и служащий предметом постоянных размышлений” (Фуко). Его культивирование с точки зрения протестантизма, например, может стать основой для сакрального диалога с Богом (Истиной) в глубинах внутреннего мира человека. В Новое время сочетание религиозных запретов и рационализации культуры вытесняет в сферу интимного одинокого разговора также и табуированную тематику тела и жизни пола (И. С. Кой). Таким образом, с одной стороны, А. П. относятся к культуре индивидуально-приватного, интимного и романтического. По сути, автокоммуникативный проговор себя или дискурс о себе есть основа культурной идентичности человека. С другой стороны, А. П. выступают как креативный культурный механизм порождения новых идей, смыслов и художественных форм, а также механизм социализации и личностного развития. (См. Автокоммуникация.)

Д. В. Галкин

АВТОКОММУНИКАЦИЯ — тип информационного процесса в культуре, организованный как такая передача сообщения, исходным усло-

вием которой является ситуация совпадения адресата и адресанта. Термин А. введен Лотманом в работе “О двух моделях коммуникации в системе культуры” (1973) в рамках бинарной оппозиции коммуникации и А. как двух возможных вариантов направленной передачи сообщения. Если коммуникация реализует себя в структуре “Он-я” (эквивалентно “Я-он”), то А. — в структуре “Я-Я”. Позволительность усмотрения в этих процессах факта передачи информации обеспечивается в первом случае — изменением субъекта (от исходного носителя информации к узнающему), во втором — изменением самой информации, достигаемым за счет ситуативного привнесения добавочного или нового кода, задающего “сдвиг контекста” (“исходное сообщение перекодировано в единицах его структуры”), причем это качественное трансформирование информации приводит и к трансформации ее носителя (“перестройка этого самого “Я”). Таким образом, “передача сообщения по каналу “Я-Я” не имеет имманентного характера, поскольку обусловлена вторжением извне некоторых добавочных кодов и наличием внешних толчков, сдвигающих конкретную ситуацию”. В качестве типового примера таких кодов Лотман приводит ряд поэтических текстов, “воспроизводящих зависимость яркой и необузданной фантазии от мерных ритмов” езды на лошади (“Лесной царь” Гете, ряд стихотворений в “Лирических интермеццо” Гейне), качания корабля (“Сон на море” Тютчева), ритмов железной дороги (“Полупная песня” Глинки на слова Кукольника); примером функционирования архитектурного кода, развернутого не во времени, а в пространстве, может служить созерцание японским буддийским монахом сада камней, которое “должно создавать определенную ритмичность, способствующую интроспекции”. Механизм передачи информации в канале “Я-Я” может быть, таким образом, описан как наложение формального добавочного кода на исходное сообщение в естественном языке и создание на этой основе квазисинтагматической конструкции, задающей тексту многозначную семантику с ассоциативными значениями. Пропущенный через процедуру А. текст “иссет тройные значения: первичные общеязыковые, вторичные, возникающие за счет синтагматической переорганизации текста, со- и противопоставления первичных единиц, и третьей ступени — за счет втягивания в сообщение и организации по его конструктивным схемам виетекстовых ассоциаций разных уровней, от наиболее общих до предельно личных”. (С точки зрения Лотмана, важно, что один и тот же текст в различных функционально выделенных системах отсчета “может играть роль и сообщения, и кода, или же, осциллируя между этими полюсами, того и другого одновременно”). Важной характеристикой

артикулируемого в А. текста выступает редукция формализма используемых им языковых средств: "возможность чтения только при знании наизусть" (так, по Лотману, в факте прочтения Кити аббревиатуры, записанной Левиным, воспроизводящем в тексте "Анны Карениной" реально имевшую место ситуацию объяснения Л. Н. Толстого со своей невестой С. А. Берс, "мы имеем дело со случаем, когда читающий понимает текст только потому, что знает его заранее... Кити и Левин — духовно уже одно существо; слияние адресата и адресанта происходит на наших глазах"). Применительно к широкому социокультурному контексту, по мнению Лотмана, могут быть выделены как культуры, в рамках которых в качестве типового функционирует информационный процесс, организованный по принципу "Ои-я", так и культуры, ориентированные на А. Первые — при всем своем очевидном динамизме — проигрывают в плане активности индивидуального сознания ("читатель европейского романа Нового времени более пассивен, чем слушатель волшебной сказки, которому еще предстоит трансформировать полученные им штампы в текст своего сознания; посетитель театра пассивнее участника карнавала"), вторые — при меньшей социальной динамичности — содержательно креативны и "способны развивать большую духовную активность". Данная типология культур типологически совместима с предложенной Лотманом дихотомией "текстовой культуры" как ориентированной на тиражирование текстовых прецедентов и "культуры грамматик" как ориентированной на творческое воссоздание и авторское создание текстов на основе рефлексивного осмысления порождающих моделей "грамматик", то есть правил структурирования текстов ("Проблема "обучения культуре" как ее типологическая характеристика", 1981). Предложенная Лотманом модель А. как типичная для "культур-грамматик" весьма операциональна и без редуцирующих потерь апплицируется на конкретно-исторический материал. Так, в свете проблемы становления философского мышления как культурного феномена концепция А. позволяет интерпретировать античную культуру как "культуру грамматик" с доминированием А. (см. "я выступил самого себя" у Гераклита), что и стимулировало оформление в ее основоположениях идеала варибельности и нормативной плюриальности авторских философских моделей (см. Античная философия) в отличие от традиционной восточной культуры как "текстовой". Концепция А. Лотмана приобретает особую значимость при погружении ее в контекст проблематики философии постмодерна: феномен "деконструкции текста" (Деррида), "означивания" как текстопорождения (Кристева) и др. процедуры смыслопорождающего структуриро-

вания и центрации текста, фундаментализированные презумпцией "смерти Автора" (Барт) (см. Смерть субъекта) и идеей Читателя как "источника смысла" (Дж. Х. Миллер), фактически могут быть описаны как протекающие в режиме и посредством механизма А. (См. Автокоммуникационные процессы.)

М. А. Можейко

АВТОНОМИЯ (греч. *autos* — собственный и *nomos* — закон) — понятие философии истории, социальной философии и социологии, фиксирующее в своем содержании феномен дистанцирования личности от социального контекста. Выделяя этапы исторического становления А. как социального феномена, можно зафиксировать: 1) исходное выделение человека из природы (А. социума или нулевой цикл формирования А.) и индивида из рода (индивидуальная А. или собственно А.); 2) формирование в рамках традиционного общества парадигмы автаркии (*autarkia* — независимость, самоудовлетворение), основанной на имплицитной идее А. (стоицизм в античной Греции, буддизм в Древней Индии и др.). Уже на этом этапе конституирования А. может быть зафиксировано существенное отличие протекания данного процесса в контексте восточной культуры и культуры западного образца: если на Востоке А. мыслится как дистанцирование от социального контекста в условиях растворенности человека в природных (космических) циклах, то применительно к Европе, где отношение к природе конституируется в парадигме природопользования, феномен А., в тенденции, конституируется в экстремальном своем варианте, — А. как тотальное противостояние среде. Вместе с тем, на данном этапе принцип А. не конституирован в качестве эксплицитно сформулированного идеала, — напротив, в культурном пространстве доминирует идеал принадлежности к общности (так, если, согласно законодательству Солона, человек, во время уличных беспорядков не определивший своей позиции с оружием в руках, изгойлся из общины, то этот факт значим не только содержательно, но и с той точки зрения, что демонстрирует процедуру изоляции от общины в качестве одной из крайних пенитенциарных мер традиционного общества); 3) оформление в рамках христианской традиции (особенно после "Исповеди" Августина) не только идеалов, но и технологичной глубинной интроспекции и скрупулезной морально-психологической рефлексии, культивация рафинированного интеллектуального самоанализа. Христианство, в целом, существенно сдвигает культурные акценты: безусловно сохраняющая свой статус идея всеобщего единения (в духовном аспекте) дополняется и уравновешивается идеей А. в плане отношения к наличному социальному контексту. Интерпретация последнего в свете

презумпции Второго Пришествия предполагает перенесение аксиологических акцентов (при осмыслении феномена социальной темпоральности) с настоящего к будущему, что задает в христианстве парадигму А. как радикального дистанцирования от социального контекста как воплощения несправедливости и источника страданий: "не имеем здесь постоянного града, но взыскуем грядущего" (Посл. к евр., 13, 13—14). Согласно позиции Тертуллиана, христиане есть "одиночные частные лица", признающие над собой лишь "божественную Божью власть", — именно в римском христианстве закладываются эксплицитно конституированные идейные основы А. индивидуального субъекта по отношению к светской власти (равно как и космополитизма и индивидуализма): "для нас нет дел более чужих, чем дела государственных", и "для всех только одно государство — мир" (Тертуллиан). В этом контексте существенно трансформируется семантика религиозных таинств: если в традиционной дохристианской культуре культ выступал именно в функции регулятора сферы повседневности, то христианские таинства, напротив, мыслятся как акты реального приоткрывания сакральной сферы в сфере повседневности. В целом, христианство формирует культурную ориентацию на А., понятую в конкретном аксиологическом контексте как нормативную ориентацию на издешнее: "быть в мире, но не от мира сего". Таким образом, ядром христианства как особого типа культуры является его центрированность на сохранение самотождественности и духовной А. в социально-политических и духовно-идеологических контекстах, и, вместе с тем, индивидуальную ответственность за судьбы мира; 4) новый импульс развитию культурного идеала А. был придан феноменом индивидуализма Нового времени: развитие книгопечатания привело к формированию "культуры зрения", фундаментализированной презумпцией А. "собственного видения", "личной точки зрения", "индивидуального взгляда на вещи" (в противоположность суггестивно ориентированной традиционной "культуре слуха" — см. Мак-Люэн). Масштабная интеграция человечества в условиях индустриальной системы хозяйствования отнюдь не предполагает содержательного духовного единения, которое бы делало доступным для индивида переживание своей принадлежности к общности, что вызывает к жизни такие феномены, как знаковая демонстрация принадлежности к виртуальной группе (см. Мода) и обреченные на неудачу модернизационные попытки реанимации экстатических технологичных переживаний единства, свойственных архаической культуре (сур-

рогатный характер подобных поисков проанализирован Фроммом в работе "Иметь или быть?" — см. Фромм) и т. п. — Платой за А. индивида, репрезентированную как в когнитивно артикулированной А. точки зрения, так и в социально артикулированной А. частной жизни, оказывается утрата чувства общности, последняя начинает рефлексивно осмысливаться в качестве ценности (в отличие от культуры традиционного общества, где она выступала как данность и в силу этого не подвергалась эксплицитному осмыслению). Однако конституирование идеи А. в качестве аксиологического экстремума шкалы культурных ценностей индустриализма обусловило не подвергаемую ни малейшему сомнению готовность человечества заплатить эту цену: в системе отсчета субъекта западного типа индивидуальность и индивидуальная А. выступают абсолютным мерилем ценностного пространства; 5) в 20 в. понятие А. было не только аксиологически актуализировано в новом культурном контексте, но и получило радикально новое содержательное развитие в неклассической философской традиции, а именно — в концепции экспертократии (см. Философия техники), которая к 1980-м сменяет собой концепцию технократии. Концепция экспертократии отличается от последней тем, что, органично впитывая в свое содержание идеи гуманизации и гуманитаризации культуры, она в новом ключе интерпретирует статус и роль интеллигенции в обществе. По оценке Гоулдиера, интеллигенция выступает в социальной системе в качестве "значимого маргинала". Концепция экспертократии базируется на теории "нового класса", под которым понимается группа высокообразованных специалистов, чей доход не определяется собственностью, но является прямо пропорциональным интеллектуально-творческому потенциалу. В центре концепции экспертократии стоит, таким образом, не технический специалист и не менеджер, но эксперт — специалист-ученый. И если неоконсервативное направление концепции экспертократии фокусирует внимание на интерпретации интеллигенции в качестве класса ("класс экспертов"), объединенного общностью образования, стиля мышления и ценностных идеалов (Д. Мойнихен), то радикальное направление данной концепции акцентирует идеологический характер данной общности и критический потенциал его коллективного сознания. Так, Гоулдером показано, что интеллигенция как класс обладает не только высоким и во многом универсально-общим культурным потенциалом, но и "культурой критического дискурса" (см. Дискурс). Феномен дискурса содержательно переосмыслен в рамках данного направления и

получает свою расширительную трактовку, которая основывается на трактовке дискурса в качестве своего рода рефлексивной речевой коммуникации, предполагающей самоценное обсуждение (проговаривание) и интерпретацию всех значимых для участников коммуникации ее аспектов. Это создает своего рода коммуникативную реальность, не совпадающую с реальным социальным фоном ее протекания: последний и не принимается на уровне позитивистской констатации, и не отрицается на уровне субъективного алармизма, — он просто дистанцируется, освобождая место для "коммуникативного пространства" (Гоулднер). В радикальном направлении концепции экспертократии семантико-аксиологический фокус смещается с коммуникативных аспектов дискурса на социально-критические. По мнению Гоулднера, дискурс принципиально идеологичен, ибо А. является как целью, так и способом существования интеллигенции как "нового класса", а дискурс выступает средством ее достижения; между тем, формирование в структуре общества класса, который, с одной стороны, автономен, дискурсивно дистанцирован от нормативной социальной структуры, а с другой — критически ориентирован по отношению к последней, означает конституирование не просто маргинальной, но дестабилизирующей социальной силы, поскольку в рамках критического дискурса как средства достижения А. интеллектуалами проговариваются деструктивно-критические интерпретации наличной социальной среды, являясь готовыми идеологическими программами для оппозиции. Более того, в случае, если социальный фон дискурсивных практик оказывается неадекватным (оказывает сопротивление автономизации), он выступает специальным целеполагающим объектом деструкции — во имя все той же возможности А. Подобная, казалось бы, маргинальная позиция интеллигенции как субъекта А. на деле оказывается социально акцентированной и доминирующей, а решающее значение "критической свободной мысли интеллектуалов" (Гоулднер) в истории позволяет говорить о реальной экспертократии, целью которой оказывается А. интеллектуалов.

М. А. Можейко

АВТОР — парадигмальная фигура отнесения результатов той или иной (прежде всего творческой) деятельности к определенным (индивидуальным или коллективным) субъектам как агентом этой деятельности (гр. *autos* — сам); характеристика для культурных традиций определенного типа, а именно: с выраженной доминантой ориентации на инновации (лат. *augere* — расти, приумножаться). Максимальное свое проявление обретает в культурах западного образца — начиная с античности, — в силу акцентирования в ней субъ-

ектной составляющей деятельности в целом и фокусировке внимания на активности целеполагающего субъекта в частности. На уровне мышления повседневности это проявляется в практикуемой обыденным языком формуле так называемого "примысленного субъекта" в грамматических конструкциях, передающих ситуацию безличного процесса (в диапазоне от древнегреческого "Зевс дождит" — до современного английского "it is raining", — в отличие от семантически изоморфных, но структурно принципиально иных "дождит" (рус.), "жмарыцца" (белор.), "пловэ" (молд.) и т. п.). На уровне концептуальных культурных образований данная установка проявляется в особом типе структурирования философских моделей мироздания, предполагающих фиксацию изначального субъекта — инициатора и устроителя космогенеза, трактуемого в данном случае в качестве целенаправленного процесса деятельности данного субъекта (см. подробнее — *Античная философия*), — даже при условии очевидной эволюционной ориентации концепций (от известной критики Платона в адрес Анаксагора по поводу недостаточной амортизации введенного им концепта "нус" — до парадигмальных установок деизма). Дифференцируясь в различных исторических типах культур, А. может обретать статус субъекта присвоения определенного продукта (феномен авторского права) или объекта инкриминирования определенной (сопряженной с последствиями функционирования этого продукта в социальном контексте) вины: двойная семантика англ. *author* — как "творец" и как "виновник". В традициях, опирающихся на мощную социальную мифологию (от христианизированной средневековой Европы до тоталитарных режимов 20 в.), фигура А. обретает особый статус, выступая гарантом концептуальной и социальной адаптивности идеи. В качестве философской — проблема А. конституируется уже в поздней античности (в неоплатонизме) — как проблема идентификации письменных текстов: прежде всего, гомеровских и текстов Платона. Значительное развитие получает в рамках христианской экзегетики, где разрабатывается каноническая система правил авторской идентификации текста, основанная на таких критериях, как: качественное (в оценочном смысле) и стиливое соответствие идентифицируемого текста с уже идентифицированными текстами определенного А.; доктринальное непротиворечие этого текста общей концепции А., которому приписывается данный текст; темпоральное совпадение возможного хронологического отрезка написания данного текста, определяемого как содержательно (по упоминаемому в тексте реалиям), так и формально (по показателям языкового характера), с периодом жизни субъекта адресации данного текста (Иероним).

В рамках герменевтической традиции А. обретает статус ключевой семантической фигуры в процессе интерпретации текста: понимание последнего полагается возможным именно (и лишь) посредством реконструирования исходного авторского замысла, то есть воспроизведения в индивидуальном опыте интерпретатора фундирующего этот замысел личностно-психологического и социокультурного опыта А., а также сопряженных с ним смыслов. В ходе разворачивания традиции философской герменевтики данная установка эволюционирует — в режиме крещендо — от выделения специального “психологического аспекта интерпретации” в концепции Дильтея — до обоснования “биографического анализа” как тотально исчерпывающей методологии интерпретации у Г. Миша. Философская традиция аналитики текстовых практик (рассказов) эксплицитно фиксирует особый статус А. как средоточия смысла и, что было оценено в качестве фактора первостепенной важности, носителя знания о предстоящем финале истории (См. Нарратив). По последнему критерию А. радикально отличается от другого выделяемого в контексте нарратива субъекта — его “героя”, который, находясь в центре событий, тем не менее, лишен знания тенденции их развития и представлений о перспективах ее завершения (Бахтин о выраженном в приеме непрямого речи различии А. и персонажа в случае ведения повествования от первого лица; Аренд о фигуре хора в греческой трагедии, выражающей позицию А. как содержательно объективированную, — в отличие от позиций персонажей как выражающих субъективную идентификацию; Ингарден о деятельности историка как авторского “внесения фавулы” в историческое повествование; Ф. Кермоуд о фундаментальном для нарратива “смысле завершения” и т. п. — ср. с платоновским сравнением невидящего конца своего пути человека с марионеткой в руках всевидящих богов, играющих с ним и по своему усмотрению моделирующих финал игры). Сопряжение с фигурой А. такой функции, как предвидение финала, проявляется в различных областях европейской культуры — как в очевидно телеологически артикулированных (христианская идея Провидения), так и предельно далеких от телеологии (например, идея А. Смита о “невидимой руке”, ведущей рыночную экономику к определенному состоянию). В философии постмодернизма понятие А. переосмыслено в плане смещения акцента с индивидуально-личностных и социально-психологических аспектов его содержания — на аспекты дискурсивно-текстологические. В границах такого подхода имя А. обретает совершенно особый статус: при сохранении всех параметров индивидуализации (ибо имя А. сохраняет все характеристики имени собственного), имя А., тем не менее, не совпадает ни с дескрипцией,

ни с десигнацией (ибо сопрягает имя собственное не столько с персоной, сколько с адресуемым этой персоне текстовым массивом, помещая в фокус внимания не биографию индивида, а способ бытия текстов). Более того, А., с этой точки зрения, отнюдь не тождествен субъекту, написавшему или даже непосредственно подписавшему тот или иной текст, то есть фигура А. может быть атрибутирована далеко не любому тексту (например, деловой контракт, товарный реестр или запись о назначенной встрече), но и — более того — не любому произведению (ибо само понятие произведения подвергается в постмодернизме не только проблематизации, связанной со сложностью определения и выделения произведения как такового в массиве текстового наследия того или иного А., но и радикальной критике — см. Конструкция). В данном контексте фигура А. мыслится постмодернизмом как не фиксируемая в спонтанной атрибуции текстов некоему создавшему их субъекту, но требующая для своего конституирования особой процедуры (экзегетической по своей природе и компаративной по своим механизмам), предполагающей анализ текстов в качестве своего рода дискурсивных практик. А., таким образом, понимается “не как говорящий индивид, который произнес или написал текст, но как принцип группировки дискурсов, как единство и источник их значений, как центр их связности” (Фуко). Или, иначе, “автор — это принцип некоторого единства письма”, и фигура А. “характерна для способа существования, обращения и функционирования дискурсов внутри того или иного общества” (Фуко). Центральными функциями А., понятого подобным образом, выступают для постмодернизма: 1) функция классификации (разграничения и группировки) текстов, 2) установления отношений (соотношений) между текстовыми массивами, 3) выявление посредством этого определенных способов бытия дискурса. (По оценке Фуко, “Гермес Трисмегиста не существовало, Гиппократ тоже — в том смысле, в котором можно было бы сказать о Бальзаке, что он существовал, но то, что ряд текстов поставлен под одно имя, означает, что между ними устанавливается отношение гомогенности или преемственности, устанавливается аутентичность одних текстов через другие, или отношение взаимного разъяснения, или сопутствующего употребления.”) Постмодернизм выделяет А. двух типов, дифференцируя А., погруженного в определенную дискурсивную традицию, с одной стороны, и А., находящегося в так называемой “трансдискурсивной позиции”, — с другой. Последний характеризуется тем, что не только выступает создателем своих текстов, но и инспирирует возникновение текстов других А., то есть является начинателем определенного (нового по отношению к налич-

ным) типа дискурсивности. Фуко называет такого А. *istraurateur* (учредитель, установитель) — в отличие от *fondateur* (основателя), то есть основоположника традиции дисциплинарного знания, предполагающей — на всем протяжении своего развития — сохранение доктринальной идентичности. *Istraurateur* же не только создает своим творчеством возможность и парадигмальные правила образования других текстов строго в границах конституируемого типа дискурса, но и открывает простор для формирования текстов принципиально иных, отличных от произведенных им и могущих входить с последними в концептуальные противоречия, но, однако, сохраняющих релевантность по отношению к исходному типу дискурса. В качестве примера А. подобного типа Фуко называет Фрейда и Маркса, ибо, по его оценке, в рамках традиций как психоанализа, так и марксизма имеет место не просто игра по сформулированным их основоположниками правилам, но “игра истинных” в полном смысле этого слова, предполагающая — при радикальной трансформации исходных содержательных оснований — регуляторное “переоткрытие А.”, “возврат” к его дискурсу, осуществляющийся “к своего рода загадочной стыковке произведений и А.” (Фуко). Наряду с подобным переосмыслением фигура А. в контексте философии постмодернизма подвергается также радикальной критике. В рамках парадигмальных установок постмодернизма фигура А. воспринимается сугубо негативно, а именно: как референт внетекстового (онтологически заданного) источника смысла и содержания письма, как парафраз фигуры Отца в его классической психоаналитической артикуляции, как символ и персонафикация авторитета, предполагающего наличие избранного дискурса легитимации и не допускающего варьирования метаинтерпретации, а также как средоточие и метка власти в ее как метафизическом, так и непосредственно социально-политическом понимании. Таким образом, фигура А. фактически оказывается символом именно тех парадигмальных установок философской классики и модернизма, которые выступают для философии эпохи постмодерна предметом элиминирующей критики, что находит свое разрешение в артикулируемой постмодернизмом концепции “смерти А.” (см. также *Смерть субъекта*).

М. А. Можейко

АВТОРИТАРНАЯ ЛИЧНОСТЬ (лат. *auctoritas* — власть, влияние) — понятие и концепция, разработанные Фроммом и Хоркхаймером; фиксируют и объясняют существование особого типа личности, являющегося основой тоталитарных режимов. По Фромму, для А. Л. характерны:

непереносимость свободы; жажда самоутверждения и власти; агрессивность; ориентация на авторитет лидера, собственной социальной группы и государства; стереотипность мышления; конформизм; ненависть к интеллигенции и людям из других этнических групп и др. Название "А. Л." носили материалы социологического исследования, проведенного коллективом авторов (Э. Френкель-Брюнсвик, Р. Сэнфорд, Д. Левинсон) под руководством Адорно в 1950. Исследование было инспирировано социально-философской парадигмой Франкфуртской школы и ориентировалось на обоснование концепции А. Л. эмпирическими данными. В предположении исследованию предисловии Хоркхаймера охарактеризовал А. Л. как возникающий в 20 в. "новый, специфический антропологический тип". Возникновение последнего объяснялось на основе модифицированной фрейдовской концепции "Эдипова комплекса"; по мнению Хоркхаймера, в современном обществе ребенок стремится отождествить себя не с отцом, а с более сильным авторитетом. Выявление черт А. Л. предполагало использование исследовательских методов, позволяющих раскрыть неосознаваемые установки личности. В ходе исследования массовые опросы сочетались с применением социально-психологических методов. В качестве составляющих феномена А. Л. рассматривались антисемитизм, этноцентризм и политико-экономический консерватизм. Для их выявления была разработана "Ф-шкала", включавшая в себя девять базовых элементов, поддающихся замеру: 1) "конвенционализм" как приверженность традициям и ценностям "среднего класса"; 2) авторитарное подчинение — некритическое отношение к моральным авторитетам собственной группы; 3) авторитарная агрессия — нетерпимость к нарушению общепринятых норм; 4) антиинтрацептивность — оппозиция по отношению к субъективному, личностному, основанному на воображении; 5) суеверность и стереотипность; 6) культ силы и твердости; 7) деструктивность и цинизм; 8) проективность — проекция собственных нежелательных качеств на внешний мир; 9) чрезмерная озабоченность сексуальными проблемами. Респондентами исследования были 3000 человек, преимущественно белых, коренных жителей США, немудеев, входящих в "средний класс". Созданная типология "фашизоидных" личностей опиралась на следующие критерии: общий контекст значения присущих типу черт; зависимость проявленности типа в реальности от его социальной детерминированности; нивелирование различий индивидуального характера. В нее вошли следующие типы, соотношенные с "баллами" по "Ф-шкале": а) "поверхностная зависть" характеризуется

тотальным подчинением восприятию и призвана рационализировать и преодолеть трудности собственного существования; б) "конформизм" определяется подчинением шаблонным групповым ценностям, самоидентификацией с группой; в) "авторитарный синдром" ("садомазохистский характер") связан со страхом оказаться слабым, абсолютизацией авторитета, нетерпимостью; г) статус "бунтовщика и психопата" характеризуется разрешением индивидуальных психологических проблем через "бунт", деструктивные действия; д) ипостась "чудака" ориентирована на создание иллюзорного внутреннего мира, противопоставленного внешней реальности, и самовозвеличивание; е) поведение "функционера-манипулятора" предельно детерминировано стереотипами, которые становятся самоцелью, реальность воспринимается исключительно схематично — как совокупность объектов воздействия. В развитии концепции Фромма, авторы проекта "А. Л." охарактеризовали ее как "фашизоидную", то есть несущую в себе постоянную угрозу фашизма.

В. И. Овчаренко, М. Н. Мазаник

АВТОРИТАРНАЯ РЕЛИГИЯ (лат. auctoritas — власть, влияние) — по Фромму, один из типов теистической и нетеистической (в том числе светской) религии, отличительным признаком которой является признание человеком некой высшей невидимой силы, управляющей его судьбой и требующей послушания, почитания и поклонения. В А. Р. Бог есть символ власти и силы, владеющей над бессильными отчужденными людьми, имеющими доступ к самим себе только через посредство Бога. Главная добродетель А. Р. — послушание, худший грех — непослушание. Светская форма А. Р. признает жизнь, достоинство и силу человека незначительными и позволяет властвующим элитам жертвовать жизнью и счастьем людей во имя "будущего человечества" или "жизни после смерти". Преобладающим настроением А. Р. являются страдание и вина.

В. И. Овчаренко

АГНИ ЙОГА, или Живая Этика, Учение Жизни — религиозно-философское учение, претендующее на синтез древней мысли Востока, а также научных достижений и духовно-практического опыта современного человечества. А. Й. изложена в книгах Учения, представляющих собой избранные беседы Великих Учителей (Махатм) Востока с Е. И. и Н. К. Рерихами (см. Рерихи, семья), записанными в 1920—1940-е во время странствий и жизни семьи Рерихов в Индии, Тибете, других восточных странах. Учение А. Й. состоит из следующих книг: 1) Листы сада Мории. Зов. 2) Листы сада Мории. Озарение. 3) Община (монгольский и рижский варианты). 4) А. Й. 5) Бес-

предельность, в 2 частях. 6) Иерархия. 7) Сердце. 8) Мир Огненный, в 3 частях. 9) АУМ. 10) Братство. 11) Надземное (эта книга не была издана при жизни Е. И. Рерих). Одна из главных целей А. Й. — "огненное очищение и утверждение всех бывших великих Учений" (Е. И. Рерих). А. Й. претендует на синтез всех йог и религий, на объединение их духовных практик, выражение их сущности, указывает на единую бытийную, духовно-энергетическую основу мироздания — Пространственный Огонь. Эта стихия выдвигалась как сущностная во многих учениях и религиях: священный Огонь Зороастра, огонь Гермеса, Гераклита и стоиков, египетский "Пта-Ра", Бог Агни в индуизме, "Бог есть Огонь" в христианстве. А. Й. обобщает этот духовный опыт и продолжает цепь учений жизни. Философская основа А. Й. строится на двух центральных идеях тайноведения (эзотерического учения): 1) неотделимость и неотъемлемость Бога или Божественного Начала от Вселенной; 2) Единство основного элемента Духо-Материи: "Материя есть кристаллизованный Дух", а "Дух есть определенное состояние Материи". Законы жизни едины для всего Мира. Путь эволюции проходит через физические и духовные ступени, включая общественный и государственный строй, и применение космических законов послужит усовершенствованию их форм. Космогенезис и антропогенезис А. Й. заключает в себе "Тайную Доктрину" Блаватской. Космология А. Й. представляет Вселенную множеством миров, в которых существует жизнь на разных ступенях развития сознания. Земля — один из таких миров, где проходит совершенствование человеческого духа. Выделяют три основных плана бытия: 1) Мир Плотный (физический); 2) Мир Тонкий (астральный); 3) Мир Огненный (ментально-духовный). Другие сферы жизни станут доступными и понятными на более высоких ступенях совершенства человечества. "Новая ступень близится человечеству — сообщение с дальними мирами" — говорится о будущем направлении эволюции. Беспредельность — одно из основных понятий в А. Й., описывающее космическую эволюцию жизни и неограниченные возможности развития самого человека, его творческого потенциала. Беспредельность тождественна по смыслу с Абсолютом. Духовной основой мироздания, благодаря которой происходит движение по направлению совершенствования, является Иерархия Света, Братство, Высокие Духи, объединившиеся ради труда на Общее Благо. Иерархия есть и закон Мироздания, и планомерное сотрудничество, и духовная "Лестница Якова", по которой восходит человеческий дух в познании Истины. Человек, по А. Й., — микрокосмос, подобный Макрокосмосу. "Человек" — это дух, идущий через века. Внут-

ренную сущность человека составляет огненное тело. Признавая учение о перевоплощении, А. Й. раскрывает законы эмакации духа на земле, его воплощения и эволюцию, опираясь на духовно-практический опыт жизни великих Подвижников духа. Важнейшим онтологическим положением А. Й. является учение о мысли. А. Й. стремится обобщить опыт мировых религий и философий о мысли: древняя мудрость Индии говорит — мысль есть первоисточник мироздания, Будда указывал на значение мысли, слагающей сущность человека. Лао-Цзы, Конфуций, Христос, все Учителя и великие мыслители учили силе мысли. От великого Платона, сказавшего — «мысли управляют миром», до современных ученых мысль утверждает как важнейший творческий и движущий фактор мира. Мысль, по А. Й., является тончайшей энергией мироздания. В современную эпоху «энергетического мировоззрения» (Н. К. Рерих) А. Й. дает понятие о психической энергии, которая есть великий АУМ древних учений. Психическая энергия есть всеначальная энергия, она лежит в основе проявления Мира, запечатлевает образы на космической субстанции и олицетворяет духовность и устремление. Под разными именами она упоминается в религиях и философиях: Дух Святой в христианстве, София у эллинов, Сарасвати у индусов, солнечный Митра у персов и др. В гносеологии А. Й. исходит из древнейшего принципа всех мировых учений и философий — «познай самого себя» и дает изложение учения о центрах, чакрах человеческого организма: «...центры дадут человечеству новую ценную науку...». А. Й., синтезируя мистический опыт индуизма, буддизма, каббалы, суфизма, исихазма, указывает на семь главных центров, соответствующих семи принципам человека. Семь принципов суть: 1) физическое тело; 2) астральный образ; 3) Кама; 4) низший Манас; 5) высший Манас; 6) Буддхи; 7) Атма. Семь центров суть: 1) муладхара (физический), 2) свадхистхана (половой), 3) манипура (солнечное сплетение); 4) анхата (сердце), 5) вишудха (горловой), 6) адана (межбровный), 7) сахасрара (мозговой). Развитие огненных центров необходимо для эволюции человеческого духа и восприятия тончайших космических энергий. Оно достигается в труде самосовершенствования, безмолвной молитве, устремленной к Высшему, и служении Общему Благу. На эволюционном пути определяющим является совершенствование сознания. Прогресс по духовной лестнице предполагает расширение и очищение сознания, уточнение восприятий и постоянное устремление духа. Этика А. Й. базируется на положении о единстве принципов общечеловеческой нравственности всех религий. Нравственные законы, как и законы космические, законы Бытия — еди-

ны для всего человечества. Базисом этической философии А. Й. является тезис о том, что «все должно быть совершенно человеческими руками и человеческими ногами». Высшие знания постигаются только в жизни, в ежедневном труде, насыщенном любовью, творчеством и лучшими устремлениями человеческого сердца. Первоосновой этических принципов является сердечность (искренность). Сердце выдвигается как срединное начало, связующее со всеми Мирами, как средоточие жизни и духа, как Солнце и Храм человека. Только чистое сердце способно воспринимать тончайшие энергии и быть очистителем и оздоровителем жизни. А. Й. предостерегает от низших психических явлений (медумизм, одержание или бесовство, психизм), от занятий хатха-йогой, от механических способов воздействия на центры. Социологическая доктрина А. Й. выделяет три основные особенности современной эпохи, «ближайшие дары эволюции»: 1) психическую энергию, управляющую народными движениями, развитием рас и наций; 2) кооперацию (или общинность) человеческого социума, и стремление к всечеловеческому единству; 3) женское движение, тенденцию к утверждению равноправия мужского и женского начал. Основу этических и социально-политических изменений должен составить труд на общее Благо. В учении А. Й. содержатся многие медицинские, антропологические, научные, психологические и другие знания, рассматривающие жизнь во всех ее многообразных аспектах.

В. В. Лобач

АДАМ ГЛОБУС (Владимир Адамчик) (р. 1958) — белорусский литератор. Окончил Белорусскую Академию искусств (1983). Основные сочинения: «Парк» (сборник поэзии, 1988), «Одиночество на стадионе» (1989), «Смерть — мужчина» (1992), «Скрещение» (1993), «Домовикомерон» (1994), «Только не говори моей маме» (1995), «Круглый год» (1996), «Койданово» (1997), «Новый домовикомерон. Сказки для взрослых» (1998), «Post scriptum» (сборник афоризмов, 1999) и др. Рассматривая белорусскую ментальность как органичный элемент общеевропейской духовной реальности, А. Г. раскрывает имманентно-экзистенциальный характер мировоззрения белорусов. Постоянное нахождение в пограничной ситуации перекрестка культур, встречных геополитических экспансий, культурных катастроф, социального и национального угнетения результативностью в особой специфике мировоззрения белорусской нации: любви художественный реализм неизбежно трансформировался в экзистенциальное по сути своей мировидение. Каждомментальная готовность человека к личному судьбоносному поведенческому Выбору, массовое ускользание от прессинга власти как националь-

ная форма оппонирования ей, сопряженное с этими ситуациями состояние одиночества в толпе — типичные сюжеты творчества А. Г. Осуществляя словотворение в рамках конструирования оригинальных афоризмов, А. Г. выступает одним из ярких субъектов оформления белорусского философского лексикона вне семантических полей иных языковых традиций.

А. А. Грицанов

АДЖОРНАМЕНТО (итал. *aggiornamento* — обновление) — тенденция развития современного неомизма, ориентированная на ассимиляцию католической теологии новейших философских идей экзистенциализма, философской антропологии, герменевтики, феноменологии, а также лингвистической философии, неопозитивизма и, отчасти, кантианства и когнитивной психологии. Термин введен II Ватиканским собором (1962—1965), принявшим масштабную программу адаптации неомизма к установкам современной культуры. (Применительно к первой половине 20 в. правомерно говорить о своего рода пред-А.; примером может служить влияние философии жизни, философской антропологии и герменевтики на оформление в рамках неомизма «новой антропологии» Гвардини, строящейся на идее единства имманенции и трансценденции, взаимодействие которых детерминировано универсальным принципом «поиска связи вовне»). Могут быть выделены несколько направлений А.: семантически смыкающиеся между собой экзистенциализация (Жильсон, Маритен) и антропологизация (К. Раппер, М. Ф. Шапка) неомистской проблематики; ее феноменологизация (Ф. Ван Стеенберген, Бохеньский); параллельно развивающиеся герменевтическая когнитивизация (Э. Корет) и методологизация (Б. Лонерган) теологии. Начало экзистенциализации канонического неомизма было положено Жильсоном и Маритеном, использовавшими категориальный аппарат экзистенциализма и предложившими экзистенциальную интерпретацию классической проблемы бытия Божьего: Божественное бытие есть чистый «акт существования», иррадирующее распространение которого инспирирует многообразие форм природного и социального существования («мистическое фонтанирование»). Человеческое существование описывается в традиционных для экзистенциализма категориях: его экзистенция отнюдь не сводится к его бытию, и проявлением этой несводимости является исконная и атрибутивная для человека забота о смысле бытия, выводящая человека за пределы поскосторонности. Аналогично, в антропологической линии А. устремленность человеческого существа к «самопревосхождению»

(“трансцендированию”) к Богу обосновывается содержанием в его сознании трансцендентной истины. С позиции К. Ранера, анализ априорного строя человеческого мышления свидетельствует, что человек изначально существует как “вопрос о бытии”, он “открыт” тотальности Божественного бытия (“слушатель слова Божьего”), и его собственное, личное бытие есть перманентная трансценденция к Богу на основе “предвосхищения” и “предпонимания” сущности бытия Божьего. Теология А., таким образом, выступает как “синтетичная” (Стеенберген), “синкретичная” (Бохенский), “интегральная” (Шакка). Опираясь на концепцию “мистического фонтирования” акта Божественного существования, Шакка постулирует единство существования абсолютного бытия и мышления, то есть Бога и человека. Поскольку человек в своем сознании актуализирует возможные формы бытия Божьего, в силу чего космогонический процесс приобретает антропологическую размерность, постольку самая проблема бытия Божьего эксплицитно формулируется у Шакка не как теологическая и не как космологическая, но как антропологическая, — Бог конституируется как актуализация трансцендирования человеческого сознания. Новую интерпретацию получает в контексте А. и проблематика христианской философии истории. Традиционный провиденциализм наполняется новым экзистенциально-антропологическим содержанием. Согласно концепции Корета, принципиальная диалогичность человеческого существования креативно объективируется: духовно-личностная диалогичность коммуникативной объективируется в формировании и развитии культуры, а объективацией духовно-сакральной диалогичности, открытости человека к созерцанию Божественного Абсолюта выступает история как процесс и результат “трансцендирования человека к Богу”. Именно из экзистенциально-антропологической ориентации А. вырастают как феноменологическое, так и герменевтическое его направления. Так, исходная данность человеческого бытия трактуется в рамках А. как “пребывание в мире” (термин Корета, — аналог экзистенциалистской “заброшенности”). Однако “мир” выступает в качестве культурно-аранжированной системы феноменов сознания, имеющих как интегрально-социальную, так и интимно-личную значимость. Эта индивидуальная значимость мира позволяет задать его “горизонт”, через который человек может приблизиться к целостности исторического опыта (интегрально-социальному значению мира). Поскольку феноменологически этот опыт выражен в языке и представлен текстами, постольку видение мира обретается человеком посредством их

понимания и интерпретации. Анализ герменевтических процедур оказывается в фокусе внимания теологии А. (Пуллахская школа неотомизма). Строго говоря, в данном случае более корректно фиксировать двустороннее и взаимоплодотворное влияние философии и теологии друг на друга, ибо герменевтика как учение о способах истолкования текстов, возникающая в эпоху эллинизма в связи с исследованием классического наследия, получила наиболее полное и систематическое развитие в рамках такой богословской дисциплины, как экзегетика. Классические герменевтические работы Шлейермахера были созданы именно как методология интерпретации вероучения, чем вызван повышенный интерес к герменевтической проблематике в традиции протестантизма. Программы “реинтерпретации христианских догматов” (Шлейермахер), “демифологизации библейской керигмы” (гр. *kerigma* — воззвешение у Р. Бульмана), “реинтерпретации Бога” (П. Ван Бурен) не только ориентированы на герменевтическую процедуру, но и фактически изоморфны процедуре деконструкции как с методологической, так и со структурной точек зрения. Интенция на методологизацию приводит к оформлению в рамках А. так называемой мета-теологии. Лонерганом предложен принципиально новый подход к толкованию самого предмета теологии: в центре значимости он помещает не объект и не результат богопознания, но сами операции и процедуры, когнитивный механизм осуществления познающим сознанием процесса постижения сущности и бытия Божьего. Типологическим аналогом западно-христианского феномена А., взятого в аспекте ассимиляции философских идей теологической традицией, в протестантизме является диалектическая теология, аксиологически выступающая как неоортодоксия, но реально оформившаяся под содержательным влиянием философского экзистенциализма.

М. А. Можейко

АДЛЕР Альфред (1870—1937) — австрийский врач, психолог и психиатр. Доктор медицины, профессор психологии Колумбийского университета (1929). Основатель индивидуальной психологии. Основные сочинения: “Нервный темперамент” (1912), “Познание людей” (1917), “Практика и теория индивидуальной психологии” (1920), “Наука жить” (1929), “Смысл жизни” (1933) и др. Примкнул к кружку Фрейда в 1902. В работе “О неполноценности органов” (1907) сформулировал концепцию болезни как нарушения баланса в отношении органа и среды, которое организм стремится компенсировать. Полагал, что в основании психопатологических репертуаров человеческого поведения лежит идея компенсации чувства неполноценности — результат реализации неосознаваемого стремления к превосходству. Идея и прин-

цип компенсации и сверхкомпенсации стали одним из оснований учения А. Он отвергал фрейдистские мотивы особой акцентации роли и значения сексуальности и бессознательного психического в жизни людей, не усматривая жесткого водораздела и конфликтов бессознательного и сознания в психике человека. А. считал особенно важным уделять внимание социальным составляющим, а также (пусть даже и не осознаваемым) целям поведенческих мотиваций. Основные движущие силы развития человеческого характера, по А., обусловлены целостной совокупностью целенаправленных стремлений, отражающих потребность в самоутверждении, успехе, превосходстве, совершенстве, чувстве общности и формирующихся в детстве. Особую популярность снискала идея и термин А. “комплекс неполноценности”. Преодоление этого чувства А. связывал с тенденцией “стремления к власти” (сродни “воле к власти” у Ницше) и (значительно позднее) с установкой “стремления к общности”. Недостаточная либо извращенная компенсация чувства неполноценности, согласно А., приводит к неврозам. В дальнейшем А. корректирует некоторые прежние установки, отказывая компенсации и чувству неполноценности в статусе универсальных механизмов и источников развития личности. (См. также Комплекс неполноценности.)

А. А. Грицаков

АДОРНО (Adorno), Визенгрунд-Адорно (Wibengrund-Adorno) Теодор (1903—1969) — немецкий философ, социолог, музыковед, композитор. Один из ведущих представителей Франкфуртской школы, внес крупный вклад в эстетику модернизма. Творческую деятельность А. начал уже в 17-летнем возрасте с опубликования первой критической статьи “Экспрессионизм и художественная правдивость” (1920), в которой речь шла об экспрессионистской драме. Следом появляются полемические и критические статьи преимущественно о музыке. В них предметом рассмотрения А. становятся музыкальные направления, формирующие образ “музыкального ландшафта” 1920-х. При этом метод анализа А. феноменов передачи музыкального содержания характеризуется акцентированием не художественной выразительности, а когнитивного потенциала музыки, что свидетельствует о рациональном осмыслении музыкального материала. С начала 1920-х вовлечен в интеллектуальную орбиту Франкфуртского института социальных исследований, вокруг которого стала складываться так называемая Франкфуртская школа. Философия А. строилась на исходном мотиве о необходимости подвергать критике любые теории общества по мере исторического изменения последнего. Ранние философские работы А. были посвящены критичес-

кому разбору философских систем Гуссерля (1924) и Кьеркегора (1930), которые критиковались им за пренебрежение факторами социальной реальности и приоритетную трактовку субъекта. В этот же период ярче всего сказались симпатии А. по отношению к марксизму — марксизму неортодоксальному, разработанному Лукачем и Коршем, некоторые установки которого А. разделял в течение всей жизни. Наиболее значимой для философии А. была марксистская концепция товарного фетишизма, интегрированная с идеей Лукача об "овеществлении". В 1934 А. эмигрировал из фашистской Германии в Великобританию, с 1938 жил в США. В эмиграции связи А. с институтом особенно укрепились, обернувшись интенсивным интеллектуальным сотрудничеством. Результатом стала одна из важнейших работ А. "Диалектика просвещения" (1947), написанная им совместно с Хоркхаймером. В ней авторы бросили вызов вере в исторический прогресс, которая составляла незыблемый потенциал марксистской традиции. История просвещения. Показано, что в ходе борьбы за выживание человек вынужден постоянно совершенствоваться в управлении миром в своих собственных субъективных целях. Эта постоянная ориентация на господство изменяет сущность человеческого мышления, делая его несостоятельным в осуществлении своей собственной саморефлексии, низводя разум до значения неизменного во всех ситуациях инструмента. Так процесс просвещения оборачивается последовательной рационализацией мира в субъективно-инструментальном смысле. В ходе ее человеческий разум опускается до слепой процедуры формального автоматизма, осуществляемой им исключительно в поле действия самого себя. Логическая и техническая "аппаратура подавления" внешней природы, созданная человеком с помощью науки и техники, через господство и разделение труда подавляет и природу самого человека. Он все меньше распоряжается созданной аппаратурой, которая все более обособляется от него. Опасность медленного дрейфа человеческого миропонимания в сторону укрепления пустого автоматизма сложившихся стереотипов, действований по правилам, узаконенным лишь силой привычки, еще острее будет обозначена в следующей совместной работе А. и Хоркхаймера "Авторитарная личность" (1950). Люди, считают авторы, сплюсываясь в ходе рационализации в "узловые пункты установившихся реакций и укрепившихся представлений", обнаруживают завуалированные склонности к авторитаризму. На основе проведенных в 1940-е социологических исследований А. выявил весьма симптоматичное для антидемократической структуры сочетание таких личност-

ных черт, как конвенциальность, покорность властям, деструктивность и цинизм. В "авторитарной личности" А. усматривал проявление недуга позитивистской цивилизации, результат действия ее тоталитарных тенденций. Вместе с тем франкфуртские теоретики не утверждали, что просвещение было полностью репрессивным или что инструментальный разум будет полностью отвергнут. Своей критикой прогрессивного историзма они надеялись подготовить в интеллектуальной сфере почву для поиска концепции справедливого общества. В 1950—1960-е А. продолжал входить в число ведущих мыслителей Франкфуртской школы. Это был наиболее плодотворный период творческой деятельности А. Были написаны, в частности, весьма значительные философские произведения: "К метафизике эпистемологии" (1956), "Негативная диалектика" (1966), "Эстетическая теория" (1970). В них получила дальнейшее развитие развернутая им ранее совместно с Хоркхаймером теория рациональности. В этих же работах А. разрабатывает свою негативную диалектику как способ противоречиво мыслить о противоречиях. Неудовлетворенность А. формально-логическим мышлением была вызвана его глубокой убежденностью в том, что между вещами и их понятиями имеет место конфронтация, в условиях которой угнетается "неожидательное", то есть "то, что не уступает себя понятию, дезавуирует в-себе-бытие этого понятия". Высказываясь против систематизации, детерминированности, категориального аппарата как инструментов формально-логического мышления, А. основным принципом своей "негативной диалектики" делает принцип отрицания "тождества". В ее рамках А. отклоняет категорию диалектического сдвига, которая вменялась Гегелем в качестве неременного условия осуществления философской системы. А. переосмысливает гегелевскую категорию "определенного" (bestimmte) отрицания, придавая отрицанию другое значение. Если по Гегелю оно являлось движущим моментом, в соответствии с которым диалектика подвела к развертыванию и снятию, то А. поворачивает его как "твердое", "непоколебимое" (unbeigige) отрицание, которое более не должно приступать к снятию. Принимая во внимание руководящую для Франкфуртской школы идею о социальной обусловленности всех форм духовной жизни, которая и сообщает социальный подтекст адорновской интерпретации логики движения мышления, возможно подчеркнуть, что и в негативной диалектике А. выражается реакция на бесчеловечную общественно-историческую реальность. А. не удовлетворяет позитивное гегелевское отрицание, поскольку он рассматривает его как санкционирующее существующий порядок вещей. Последний, по мнению А., оказывается "недостаточно

отрицаемым". В таком истолковании отрицания содержится решающий момент, отделяющий негативную диалектику А. от диалектики Гегеля. Важнейшую часть теоретического наследия А. составляет философская критика культуры, в сферу которой входят все его многочисленные музыкально-критические работы. Среди них "Философия новой музыки" (1949), "Опыт о Вагнере" (1952), "Призмы. Критика культуры и общество" (1955), "Диссонансы. Музыка в управляемом мире" (1956), "Введение в социологию музыки" (1962). Ключевое значение в этих работах получила критика "массового" коммерческого искусства, искажающего, по А., сознание людей до уровня, на котором критическое мышление оказалось под угрозой искоренения. Стандартизация и псевдоиндивидуализация опровергали притязания массовой культуры угодить индивидуальным вкусам. Критическому сознанию и счастью отдельной личности, по А., могло бы способствовать только "аутентичное" искусство, под которым у него подразумевалось искусство стиля "модерн". Искусство, которое сознательно разоблачает собственные притязания на целостность и самодостаточность, по мнению А., более способно к продуктивному отрицанию общественной реальности, нежели то, которое продолжает держаться своей претенциозности. А. разработал философско-эстетическую концепцию "новой музыки", отстаивая позиции эстетического модернизма и протеста против призывов вернуться к классической или реалистической альтернативам искусства. Труды А. оказали влияние на современную западную философию, социологию, эстетику, музыковедение, а также на идеологию леворадикального студенческого движения 1960-х. (См. также Негативная диалектика.)

С. Н. Александрова

АЗИМОВ Айзек (Asimov Isaac) (1920—1992) — биохимик, философ, типичный представитель "Золотого Века" научно-фантастической литературы США (периода с конца 1930-х до второй половины 1940-х) наряду с Саймаком, Дж. Уильямсом, Р. Хайлайном, А. Э. Ван-Вогтом, Г. Каттнером с К. Мур, Л. дель Рей, Л. Спрег де Камп, сайентологом Л. Рон Хаббардом и др. Родился в местечке Петровичи Смоленской губернии России. В 1923 семья эмигрировала в США. Магистр химии (1941) и доктор биохимии Колумбийского Университета (1946), работал в Гарвардском и Бостонском Университетах. На писательский выбор А., 12-летнего мальчика, повлиял рассказ "Мятеж на Меркурии" (1931) Саймака. Первый рассказ А. — "Заброшенные у Весты" (1939, известный журнал "Astounding science fiction stories"

Д. Кемпбелла). А. — автор 467 научных, научно-фантастических, научно-популярных и детективных произведений. Всемирная Ассоциация любителей научной фантастики и Ассоциация американских писателей-фантастов неоднократно присуждали А. премии “Хьюго” и “Небьюла”. Основные научно-фантастические произведения А. — “Камешек в небе” (1950), “Я, робот” (1950), “Звезды как пыль” (1951), “Основание” (1951), “Дэвид Старр — космический рейнджер” (1952), “Основание и Империя” (1952), “Космические течения” (1952), “Второе Основание” (1953), “Лаки Старр и пираты астероидов” (1953), “Стальные пещеры” (1954), “Лаки Старр и океаны Венеры” (1954), “Конец Вечности” (1955), “Лаки Старр и большое Солнце Меркурия” (1956), “Обнаженное Солнце” (1957), “Лаки Старр и луны Юпитера” (1957), “Лаки Старр и кольца Сатурна” (1958), “Совершенный робот” (1982), “Кризис Основания” (1982), “Роботы Утренней Зари” (1983), “Роботы и Империя” (1985), “Основание и Земля” (1986), “Прелюдия к Основанию” (1988). Еще во время работы в Морской аэролаборатории ВМС США (в 1942) А. начал работу над “эпосом будущего”, циклом романов “Основания”, ставшим классикой научно-фантастической литературы: это тщательно сконструированный тезаурус миров (где зарождение новейших цивилизаций происходит одновременно с исчезновением целых галактических империй). Созданные А. гипотетические внеземные миры настолько тщательно выписаны, что не изначально трудно поверить в их полную вымышленность. Однако миры эти полностью узнаваемы: земные проблемы переносятся в эти воображаемые пространства культуры и их контакты в них. Психоматематикой Основателей Империи А. предвосхитил некоторые положения синергетики. Процессы социального развития в психоматематике А. описывал как “...последовательность циклов эволюционного изменения состояний внутри цикла, со скачкообразным переходом состояния в конце цикла на новый качественный уровень, означающий начало нового цикла развития...”. В современной математике исследования таких скачкообразных изменений, возникающих в виде внезапного ответа *любой* системы на плавное изменение внешних условий, ведутся в рамках математической теории катастроф Р. Тома (источниками которой являются теория особенностей гладких отображений и теория бифуркаций динамических систем). Были произведены попытки применения теории катастроф в экономике, геологии, гидродинамике, теории элементарных частиц, оптике, психологии, лингвистике, кардио-

логии, эмбриологии. Также, писал В. И. Арнольд, “...среди опубликованных работ по теории катастроф есть исследования по устойчивости корабля, моделированию деятельности мозга и психических расстройств, восстанию заключенных в тюрьмах, поведением биржевых игроков, влиянию алкоголя на водителя транспортных средств, политике цензуры по отношению к эротической литературе...”. Для А. в его психоматематике определяющим было “минимально необходимое воздействие” для направления общественного развития в нужном направлении, а также “максимальная ожидаемая реакция” различных обществ на такое воздействие. В произведениях, посвященных проблемам взаимоотношений роботов (искусственной жизни) с людьми, А. вывел ставшие широко известными “Три Закона Роботехники по А.”, которые заложены в философские основания научно-технической возможности создания искусственной жизни: 1) робот не должен причинять вред человеку или своим бездействием допускать, чтобы ему был причинен вред; 2) робот должен подчиняться приказам человека, если это не противоречит Первому закону; 3) робот должен оберегать свое существование, если это не противоречит Первому и Второму законам. Естественная и искусственная жизнь так тесно переплетены в творчестве А., что центральным героем в цикле “Основания” становится робот-следователь Р. Даниэль Олива, который в пятом романе цикла — “Основания и Земля” — “...занимает уже место Господа Бога, творца Вселенной и вершителя человеческих судеб...”. Сам А. для ориентации читателя в своих фантастических мирах предлагал такой порядок чтения произведений: “Совершенный робот”, “Стальные пещеры”, “Обнаженное Солнце”, “Роботы Утренней Зари”, “Роботы и Империя”, “Звезды как пыль”, “Космические течения”, “Камешек в небе”, “Прелюдия к Основанию”, “Основание”, “Основание и Империя”, “Второе Основание”, “Кризис Основания”, “Основание и Земля”. Закоренелый домосед, А. писал о себе: “...Обстоятельно поразмыслив, я решил сидеть дома. Я путешествую по разным небесным телам, не отходя от письменного стола. ...Пишущая машинка расплывается в тумане и превращается в путь космического корабля... И мое сердце, в котором нет ни на грош любви к приключениям, тревожно сжимается при этом...”. А. был убежден в том, что “...проблемы, которые мы поднимаем в фантастике, становятся насущными проблемами всего человечества...”. По оценке братьев Стругацких, “...его научно-популярные работы не уступают по блеску его научно-фантастическим произведениям...”.

С. В. Силков

АЙДУКЕВИЧ (Ajdukiewicz) Казимеж (1890—1963) — польский логик и философ. В 1920—1930 принадлежал к львовско-варшавской школе. С 1921 — преподавал философию и логику во Львовском университете. После второй мировой войны — профессор и ректор Познаньского университета, с 1954 — профессор Варшавского университета, главный редактор журнала “Studia Logica”. Основные сочинения: “О значении выражений” (1931), “Картина мира и понятийный аппарат” (1934), “Прагматическая логика” (1975), “Научная мировая перспектива и другие эссе. 1931—1963” (1978) и др. Отстаивал установки рационализма на основе логико-методологической аргументации. Отвергая догматы логического эмпиризма, отрицал возможность обретения логическим синтаксисом статуса универсальной методологии, а также считал допустимым тесную взаимосвязь и взаимопроникновение “языка теории” и “языка наблюдения”. Разрабатывал в границах собственной оригинальной программы “семантической эпистемологии” логико-семантическую концепцию значения, согласно которой значение и смысл языкового выражения определяются способом его употребления в определенной концептуальной системе, то есть совокупностью эмпирических, аксиоматических и дедуктивных правил, принятых в данном языке. “Замкнутые” либо “взаимосвязанные внутри себя” языки (добавление в массив которых новых выражений трансформирует смысл терминов, ранее входивших в их строение), по А., не содержат выражений, которые невозможно определить подобным образом и, следовательно, такие языки либо целиком непереводимы, либо целиком переводимы. Совокупность значений связанных взаимопереводимых языков конституируют, согласно А., “концептуальный каркас”, апплицирование которого к эмпирической области образует “картину мира”. Отождествив научную теорию с замкнутой в логико-семантическом отношении системой понятий, А. пришел к так называемому радикальному конвенционализму (или “умеренному эмпиризму”). А. считал, что исходные принципы и понятия языка науки, а также правила логического вывода и эмпирической интерпретации научных предложений основаны на “конвенциях”. Конвенции, по А., являются договоренности об определении понятий и выражении терминов в границах данного языка. Сами же эти конвенции как своего рода аксиомы не подлежат определению. К сфере конвенционального, согласно А., правомерно отнести легитимный набор терминов; совокупность правил их осмысления; выбор аксиоматических по своему статусу предложений; правила логических процедур вывода; фиксацию тех фрагментов опытного знания, которые позволительно соотно-

силь с блоками теоретических положений. Рисуемая теорией "картина мира", по мысли А., будучи целиком зависимой от системы понятий и меняясь при переходе от одной системы к другой, остается благодаря этому относительно автономной от совокупности чувственно воспринимаемых явлений. "Если мы изменяем понятийную аппаратуру, то, несмотря на наличие тех же чувственных данных, мы свободны воздержаться от признания ранее высказанных суждений... Радикальный конвенционализм допускает, что чувственные данные нас "принуждают" к высказыванию некоторых суждений, однако только в отношении к данной понятийной аппаратуре. Но он отрицает, что чувственные данные принуждают нас к какому-либо суждению независимо от понятийной аппаратуры, на почве которой мы стоим". Теоретические системы, согласно этой концепции, "взаимонепереводимы", поскольку не существует нейтрального (то есть независимого от понятийного аппарата теории) языка чувственных данных как основы для перевода. (Истинность предложений, включенных в различные "картины мира", по мнению А., задается соответствующей системой, обусловленной набором жестко прагматических требований: зрелищность, простота, максимально достижимый объяснительный потенциал и др.). Своей основой этой доктрине в абсолютизация конвенциональных моментов вступала в противоречие с требованиями объективности научного знания и традиционными критериями его оценки, сформировавшимися в истории науки. В 1950-х А. отказался от некоторых существенных пунктов своей первоначальной концепции (в том числе от тезиса о "взаимонепереводимости"). А. принадлежат оригинальные результаты в теории логического вывода и теории определения, в логике вопросов и индуктивной логике, логической семантике и синтаксисе, а также ряд ценных методологических разработок (в анализе структуры аксиоматического метода, примененные логических систем в зависимости от специфики научной теории и др.).

А. А. Грицанов

АЙЕР (Ayer) Алфред Джулс (1910—1989) — британский философ и логик, представитель логического неопозитивизма. Получил образование в Итоне и Крайст-Черч-колледже Оксфордского университета. Окончив обучение в 1932, А. отправился в Вену, где познакомился с новой формой позитивизма, которая разрабатывалась "Венским кружком". С 1933 — лектор в Крайст-Черч-колледже. Профессор Лондонского (1946—1959) и Оксфордского (1959—1978) университетов. В 1952 избран членом Британской академии, в 1959 получил звание заслуженного профессора, в 1970 возведен в рыцарское достоинство. Основные сочинения: "Язык,

истина и логика" (1936), "Основания эмпирического знания" (1940), "Проблема познания" (1956), "Понятие личности и другие эссе" (1963), "Человек как предмет научного исследования" (1964), "Бертран Рассел: философ века" (1967), "Происхождение прагматизма" (1968), "Рассел и Мур: наследие аналитической философии" (1971), "Центральные вопросы философии" (1973), "Философия в 20 веке" (1983), "Свобода и мораль и другие эссе" (1984), "Витгенштейн" (1985) и др. В 1977 и 1984 вышли в свет два тома автобиографии А.: "Часть моей жизни" и "Вторая половина жизни". Философские взгляды А. сформировались под воздействием Рассела, Мура и Венского кружка, членом которого он был. В работе "Язык, истина и логика" А. дал классическое феноменалистское изложение доктрины логического позитивизма, которую стремился приспособить к традиции британского эмпиризма. Предложения логики и математики считал аналитическими (априорными) и отделял от синтетических (эмпирических) предложенных естествознания. Главную задачу видел в элиминации "метафизики", то есть традиционных философских проблем и мировоззренческих вопросов. По А., философия не в состоянии конкурировать с естествознанием, ибо не располагает спекулятивными истинами, сопоставимыми с научными гипотезами. Вопросы философии науки А. сводил к логическому анализу и реконструкции языка последней в виде в совокупности соответствующих понятий в систему логически ясной и непротиворечивой терминологии. Объяснение значения какого-либо эмпирического высказывания сводимо, согласно воззрениям А., к его перефразированию посредством соответствующего контекстуального (денотативного либо экстенционального плана) определения так, чтобы стала достижимой его проверка в терминах чувственного опыта. По мысли А., "философ не интересуется непосредственно физическими свойствами вещей. Он имеет дело только с тем способом, каким мы говорим о них... Философия есть отдел логики, ибо... характерная черта чисто логического исследования состоит в том, что оно имеет дело с формальными следствиями наших определений, а не с эмпирическими фактами". Предложения "метафизики" для А. "научно-неосмысленны", поскольку не являются ни логическими тавтологиями, ни эмпирическими гипотезами, представляя собой следствия логических и лингвистических ошибок. Претензии философии на генерирование метафизических истин должны быть отвергнуты. По мнению А., в избавлении от "метафизических" суждений нет ничего страшного: "безмозглому высомерию не место в философии". При этом философия, по А., никогда не должна занимать "разбиением" объектов Вселенной на элементарные, атомарные сущно-

сти: допущение существования последних — метафизическая чепуха. Философский анализ суть анализ лингвистический. Согласно А., "мы можем определить метафизическое предложение как предложение, которое имеет назначением выразить подлинное высказывание, но на деле не выражает ни тавтологии, ни эмпирической гипотезы. Поскольку же тавтологии и эмпирические гипотезы образуют весь класс значимых высказываний, мы вправе заключить, что все метафизические утверждения бессмысленны". По версии А., аналитичный статус философских высказываний снимает как таковую проблему существования разнообразных философских направлений и сопряженное с ним наличие философских споров. В книге "Основания эмпирического знания" А. отвергал версию британских эмпиристов, согласно которой выражения "чувственное данное", "идея" и т. п. являются собой некие "имена объектов", чьи свойства аналогичны свойствам ипых объектов. Отсюда и некорректность проблемы: обладают ли чувственные данные свойствами, которые мы не воспринимаем. С точки зрения А., поскольку мы можем здраво и непротиворечиво судить о мире и на языке "материальных объектов" и на языке "чувственных данных", нам достаточно установить, какой язык с большей легкостью слетает с наших губ. По формулировке А., феноменализм предполагает следующее: повседневные предложения о материальных объектах можно перевести в предложения, отсылающие исключительно к чувственным данным, в разряд последних входят и гипотетические предложения вида "если бы я сделал то-то и то-то, я бы имел такие-то чувственные данные". Мы вправе считать, что утверждения о чувственных данных никогда не могут "точно определить" материальный объект; в итоге мы не в состоянии разложить предложение о материальном объекте на множество предложений о чувственных данных. А. активно использовал метод лингвистического анализа выражений естественного языка, ибо, по его мнению, позитивная функция философии сводима к дисциплинарному анализу "категориальных понятий". Главное в анализе языка, по мысли А., — устранение двусмысленных символов, тождественных по своей устной или письменной форме, но имеющих различный смысл. (Например, предложения "он /есть/ хозяин дома" и "собака /есть/ млекопитающее" включают связку "есть", обладающую в первом случае смыслом эквивалентности, а во втором — смыслом включения в класс.) В отличие от аналогичных рассуждений Рассела, А. идет далее: по его мнению, поскольку символ не есть система знаков, так как знаки не являются частью

символа, постольку символы суть некие логические конструкции, составленные из чувственных содержаний. Символизм А. основывался, таким образом, на допущении существования вещей (особенного) и их свойств и отношений, которые могут принадлежать также и классам вещей. (Так, по А., британское общество — логическая конструкция из индивидов, стул — логическая конструкция из определенного количества "чувственных содержаний" и т. д.) При этом, согласно утверждению А., словесные конвенции, равно как и язык, неизбежно выступают пределами человеческого познания: немислимо когда-либо "целиком выйти за рамки языка и с этой выгодной позиции рассматривать мир для того, чтобы понять, какая система лучше всего описывает его". В то же время сам А. отдавал явное предпочтение так называемому феноменалистическому языку, базирующемуся на терминологических рядах, сопряженных с "чувственными данными" (*sense-data*) (см. "Основания эмпирического знания"). Разграничение же "чувственных данных" и материальных объектов, по А., — удел языка, а не факта. Согласно схеме А., предложение "А воспринимает вещь М, имеющую свойство X", должно быть трансформировано в форму "А воспринимает чувственное данное С, которое имеет свойство X и принадлежит М". С точки зрения А., "критерием, по которому мы определяем, что материальная вещь существует, состоит в истинности различных гипотетических высказываний, утверждающих, что если будут выполнены определенные условия, то мы воспримем ее"; физические тела тем самым определяются А. как "постоянная возможность ощущений". Тем более, по утверждению А., "...в то время как ситуация, которая непосредственно устанавливает существование чувственных данных, осуществляется это решающим образом, нет таких ситуаций, которые могли бы решающим образом установить существование материальной вещи". В отличие от Карнапа, видевшего истинность предложения в формальной возможности его включения в данную систему языка, А. утверждал, что нейнтерпретированная совокупность высказываний может стать языком лишь в том случае, когда "по меньшей мере некоторые из выражений, которые она содержит, приобрели значение. А это осуществляется с помощью метода остенсивного определения (*ostensive definition*), то есть путем корреляции этих выражений не с другими выражениями, но с тем, что действительно наблюдается". В центре внимания раннего А. попала также концепция "сильной" и "слабой" (вероятностной) верификации: "высказывание считается верифицируемым в сильном смысле

термина только и если только его истинность может быть решающим образом установлена на опыте. Но оно верифицируемо, в слабом смысле, если опыт может сделать его вероятным". Его (как и позже) особенно беспокоила проблема — что же подлежит верификации. В предисловии ко второму изданию "Языка, истины и логики" (1946) — под воздействием критики — А. стал трактовать принцип верификации как чисто методологическое требование установления осмысленности предложений. А. поддержал введение семантического определения истины в принцип верификации (утверждение истинности положения в метафизике эквивалентно факту принятия этого предложения в предметном языке). Тем самым верификация в "слабом" смысле выступала как допустимость операции написания предложения, заменяющей чувственную верификацию операциями фиксации предложения. (По А., "признаком подлинного фактического высказывания является не то, что оно должно быть эквивалентно некоторому опытно высказыванию или какому-либо конечному числу опытных высказываний, но просто то, что из него, в конъюнкции с определенными иными посылками, могут быть выведены некоторые опытные высказывания, не дедуцируемые из одних только этих иных посылок".) А. предложил собственную вероятностную (косвенную) модель верификации, основанную на двух утверждениях: 1) предложение в конъюнкции с некоторыми другими посылками должно быть верифицируемо хотя бы в одном утверждении, не дедуцируемом непосредственно из одной из посылок; 2) эти посылки не должны включать в себя какое-либо утверждение, которое не было бы ни аналитическим, ни непосредственно проверяемым, ни способным к независимому его установлению в качестве непосредственно верифицируемого. Фактически эта "поправка" А. была равнозначна отказу от классической редукционистской схемы верификации и переходу к гипотетико-дедуктивной концепции построения научного знания. Последняя предполагала выдвижение гипотез с последующим подтверждением их через эмпирически проверяемые следствия (то есть было снято требование возможности сведения теории к эмпирическому базису науки). В общем плане А. ввел третьего кандидата на "верификацию" — "утверждение" (в дополнение к "предложению" и "высказыванию"). По его схеме, "предложение" суть грамматически значимый набор слов; "утверждение" суть то, что такие наборы выражают; "высказывание" — подкласс, содержащий только "утверждения", выраженные "строгими осмысленными" предложениями. По А., тем самым, "высказывание" как таковое не может быть "бессмысленным". Только предложения являются "строгими осмысленными". Только

"утверждения", таким образом, подлежат верификации. В работе "Проблема знания" А. рассматривал особенности восприятия, памяти, тождества личности, возможности познания "других сознаний", а физические объекты трактовал как логические конструкции из "чувственных данных". Объектом полемики в этой работе выступил для А. скептицизм. А. отказался от признания существования "базисных высказываний", то есть окончательных верификаторов, не подверженных переосмыслению (его позиция вплоть до 1946). Он был вынужден констатировать, что "программа феноменализма не может быть выполнена. Утверждения о физических объектах непереводимы в общем и целом в утверждения о чувственных данных... Прежде допускалось, что, поскольку утверждения о физических объектах могут быть верифицированы или фальсифицированы только с помощью чувственных данных, они должны быть как-то сводимы к утверждениям о чувственных данных. Сделать такое допущение естественно, но сейчас я думаю, что оно ложно. Здесь налицо параллель с научными теориями, которые относятся к таким вещам, как атомные частицы... Наличную стоимость таких теорий следует искать в утверждениях более низкого уровня, от истинности или ложности которых зависит их ценность; в то же время утверждения такой теории — это не просто иная формулировка этих утверждений более низкого уровня... утверждения о физических объектах теоретичны относительно утверждений о чувственных данных. Отношения между ними не строго дедуктивны; сказать же, что они индуктивны — значит оставить их точную природу подлежащей объяснению". (А. полагал проблему индукции псевдопроблемой.) В работе "Центральные вопросы философии" А. квалифицирует свою философию как "усовершенствованный реализм", причем приверженность последнему он объясняет как результат выбора с точки зрения "удобства". Обращая внимание на разнообразие феноменов языка и их способов употребления, А. отвергал идею о необходимости логической формализации и унификации языковых выражений. (По А., знать — это не просто быть уверенным, а иметь "право быть уверенным" на основании фактов.) А. также известен как один из основателей доктрины эмотивизма, отрицающей научную значимость утверждений теоретической и нормативной этики. Осмысленность признавалась им только за утверждениями описательной этики (фиксация фактов реального поведения в конкретных социокультурных операциях). Теоретическая же этика, по А., конвенциональна, а нормативная этика есть дедукция из нее. Однако, согласно А., главное в нормативной этике то, что она служит средством воздействия на поведение людей через навязывание им

соответствующих воззрений. По мнению А., мировоззрение неопозитивиста исключает саму возможность религиозного знания в контексте "линейной трактовки метафизики". Хотя, согласно А., поскольку "утверждение, что Бог существует, является бессмысленным, то и утверждение о том, что Бога нет, равно бессмысленно, ибо осмысленно противоречить можно только осмысленному высказыванию". В целом "линия А." в логическом позитивизме (известный отход к эпистемологии, близкой британскому эмпиризму) не совпадает с соответствующей "линией Карнапа", ориентировавшегося на реалистическое объяснение восприятия и физикалистскую трактовку сознания. (См. Карнап, Верификация, Висский кружок.)

А. А. Грицанов

АКСИОЛОГИЯ (греч. *axia* — ценность, *logos* — слово, учение) — философская дисциплина, занимающаяся исследованием ценностей как смыслообразующих оснований человеческого бытия, задающих направленность и мотивированность человеческой жизни, деятельности и конкретных деяниях и поступках. Выделение и конституирование предметной проблематики А. как самостоятельной области философской рефлексии было связано: 1) с пересмотром обоснования этики (в которой бытие отождествлялось с благом) Кантом, противопоставившим сферу нравственности, то есть свободы, сфере природы, то есть необходимости, что требовало четкого разграничения должного и сущего; 2) с расщеплением понятия бытия в постгегелевской философии, которое разделяется на "актуализированное реальное" и "желаемое и должное", рефлексией над теми теоретико-методическими и практически-деятельностными следствиями, которые следовали из тезиса о тождестве бытия и мышления; 3) с осознанием необходимости ограничения интеллектуалистских притязаний философии и науки, того, что познание не является областью их монополии и доминирования, а также того, что оно также связано сложными отношениями с направленностью человеческой воли (для которой критериальное различие истины и неистины является далеко не единственным и не всегда определяющим среди иных критериев: добро — зло, прекрасное — безобразное, полезное — вредное и т. д.); 4) с обнаружением неустрашимости из познания оценочного момента, разных модальностей и (позднее) типов организации мыслительной деятельности (логика, антропология, лингвистика, семантика и т. д., с которыми окажется связан новый поворот в развитии А.); 5) с постановкой под сомнение самых основополагающих ценностей христианской цивилизации в концепциях Шопенгауэра, Кьеркегора, Дильтея и др., но прежде всего с "открытым вызовом" им, брошенным

Ницше; 6) с осознанием, с другой стороны, невозможности редукции понятия ценности к "благу" (традиция, идущая от Платона) или ее понимания как "стоимости", экономической ценности (традиция утвердившаяся в классической политэкономии, существенно переосмысленная Марксом в "Капитале" и положенная затем в основу марксистской аксиологии, будучи соединена с разработками раннего Маркса и др. аксиологическими теориями). Таким образом, А. конституируется как философская дисциплина в специфических конкретно-исторических условиях философско-интеллектуальной жизни Европы, характеризующихся исчерпывающим импульсом, заданным Просвещением, осознанием (скорее, предчувствием) переломности эпохи и необходимости смены вектора развития. В философии это вылилось в стремлении подвести черту под классическим этапом ее развития, что в частности стало фиксироваться и терминологически в определении направлений и школ как "нео" философия (неокантианство, неогегельянство и т. д.), а содержательно (кроме всего остального — смены проблематики, стилистики и т. д.) выразилось в том числе в плюрализации способов философствования, порождении многих разноаксиологически ориентированных традиций. Обращение к проблемам А. оказалось в этой ситуации одновременно и симптомом кризиса просвещенческого рационализма, и способом его преодоления, свидетельством завершения одной фазы философского развития и в то же время основой реструктуриации философского знания. Более того, "аксиологизация" познания обнаружила принципиальную различность (ниоорганизованность) и инопорядочность, а также взаимодополнительность и взаимопроникновение друг в друга разных возможных систем знания (сама идея построения и анализа различных "возможных миров", столь популярная в 20 в., предшествовала аксиологическим изысканиями второй половины 19 в.). Именно в А. и благодаря ей была осознана со всей очевидностью неоднородность самого научного знания, наряду с естественнонаучным, математическим, техническим знанием было конституировано как особое социальное и гуманитарное научное знание. Антропологический и экзистенциальный поворот в философовании также предопределен во многом произошедшим ранее аксиологическим поворотом. Основной вопрос, который изначально поставила А., и который потом внутри нее неоднократно переформулировался, это вопрос об условиях возможности оценок, имеющих "абсолютное значение", их критериях и соотносительности разных систем ценностей между собой. Тогда основной задачей А. можно видеть в анализе того, как возможна ценность в общей структуре бытия и как она соотносится с ми-

ром наличного бытия, с данностями социума и культуры (как ценности, будучи обращены к человеку, реализуются в действительности). Последнее выводит А. за рамки чисто философской дисциплинарности и требует ее переформулирования в терминах социогуманитарной науки (социологии, психологии, культурологии и т. д., выступая основанием попыток построения отдельной научной дисциплины — аксиометрии). Решение названной задачи породило в А. изначально различные ответы в зависимости от понимания самой природы ценности, способа ее существования, источника ее возникновения (продуцирования). Одна из основных версий (в нескольких вариантах) А. была предложена в неокантианстве, и квалифицируется в А. как трансценденталистская. Традиционно начало дисциплины связывается с именем Лотце, введшем в своем анализе логических и математических истин понятие "значимости" как специфической характеристики мыслительного содержания, а в эстетических и этических контекстах использовавшем в аналогичном смысле понятие "ценности". Взгляды Лотце развил Коген. Согласно Когену, ценности связаны с порождающей их "чистой волей" трансцендентального субъекта, при этом само трансцендентальное понимается как основополагающее, постоянно заново совершаемое мышлением (в частности, в этике постоянно "перепологается" идея свободы человеческого личности как абсолютный идеал, то есть ценность). Основной же вариант трансцендентальной версии А. был предложен Бадеиской школой неокантианства (Виндельбанд и Риккерт). Виндельбанд обосновывал через теорию ценностей общезначимость не только нравственного действия, но и теоретического (философского) познания в целом. Утверждая "абсолютность оценки" как "коренного факта" философии, Виндельбанд видел в А. способ преодоления релятивизма, отождествляемого им со "смертью" философии. Ни от чего и ни от кого не зависящая и в этом смысле абсолютная значимость (ценности истины, добра и красоты), к которой стремятся ради нее самой, обнаруживается в ценностях-благах культуры (наука, право, искусство, религия, "нормирующие" ценностные содержания) и оборачивается к познающему, созерцающему и действующему индивиду, выступая как требования должностности. Носитель ценностей и источник нормотворчества — трансцендентальный субъект. Как принципы бытия, познания и деятельности трактовал ценности Риккерт, считая, что единство "Я" и мира возможно только как единство действительности и ценности. Трансцендентные ценности обнаруживаются в имманентном мире как "смыс-

лы”, зафиксированные в культуре как “значимости” (нормативные требования должностенствования). Изучаются ценности в науках о культуре с помощью особых идиографических методов, отличных от генерализирующих методов естествознания (наук о природе). Тем самым А. обращивается и специальной методологией (одной из основных тем, в частности, социологии 20 в.). В целом же трансцендентальная версия неокантианства может быть охарактеризована как нормативистская (нормативизм), ведущая либо к “субъективизации” (плюрализации) проблематики А., либо к ее “спиритуализации” через постулирование сверхчеловеческого логоса. Поэтому наряду и параллельно с трансценденталистской версией возникают разные варианты онтологизации и субъективизации ценности. Онтологизацию А. можно проследить по работам Шелера, Н. Гартмана, Brentano и др. Так, Brentano, различая акты представления, суждения и “любви и ненависти”, источником ценностей считает представление, как более фундаментальные феномены, чем акты выбора (суждения) на основе рациональной воли в неокантианстве, ведущие к неоправданной интеллектуализации понятия ценностей. В основе объективности ценности лежит объективность всеохватывающего чувства “любви-ненависти” (предпочтений и отвержений). Для Гартмана, с точки зрения его имманентно-трансцендентного отношения субъекта и объекта, предмет познания постулируется за пределами самого познавательного акта и наделяется онтологическим статусом, моделью (ценностно) поразному “смоделированным”. В свою очередь, он различает познание и эмоционально-трансцендентные акты, позволяющие схватывать действительность непосредственно и прямо, а действительности “навязываться” субъекту. Кроме того, ценность обнаруживается в предвосхищениях субъекта (таких, как надежда, страх, беспокойство), а также фиксируется в спонтанных ориентационно-поведенческих актах субъекта (вожделении, желании, воле). Таким образом, в ценностном отношении один полюс постулируется эмоционально-трансцендентными актами, а другой их интенциональными предметами, то есть ценностями (они даны в интуиции, возникающей в актах любви-ненависти, как безоговорочное принятие-отвержение). Тем самым Гартман попытался обосновать А. вне религиозной проблематики и не прибегая к авторитету Бога (возможность высокой нравственности при атеистическом послыле, необходимом для обеспечения свободы человеческого деяния, ориентированного на ценность, обоснованная в его “Этике”). Иной, ставший классическим, вариант онтологизации проблематики

А. предложил Шелер, у которого реальность ценностного мира гарантируется “вневременной аксиологической серией в Боге”, лишь отражаемой и воплощаемой на индивидуальном уровне, на котором типология личностей задается типологией их иерархизированных систем ценностей, задающих личностную онтологичность. Такой подход потребовал “переворачивания” ценностного отношения: не от целей к ценностям, а наоборот, от ценностей через волю к целям, в котором акт предпочтения (основанный на чувстве любви-ненависти) и есть суть познания ценностей. Структура ценностей априорна, они вечно тождественны сами себе, но в актах предпочтения устанавливаются их “ранги”, на основе трех критериев: долговечности, “неделимости”, способности к вызыванию у человека чувства удоалстворенности. Таким образом, Шелер ввел в А. проблематику типологии ценностей. Противоположной “онтологизму” в А. является версия субъективизации и психологизации понятия ценности. Вариантом такой версии является прагматизм, прежде всего инструментализм Дьюи, связавший понятие ценности со стандартизируемыми и типологизируемыми (социологически) представлениями о прагматической и утилитаристски понимаемой “полезности”. Иной вариант “субъективизации” проблематики А. предложен в экзистенциализме, редуцирующем, в конечном итоге, ценности к выражению индивидуальной воли человека. “Моя свобода — единственное основание ценностей, и ничто, абсолютно ничто не может оправдать меня в принятии той или другой ценности, той или другой определенной шкалы ценностей... Моя свобода вызывает у меня тревогу потому, что она лежит в основе ценностей, а сама лишена основания” (Сартр). Отождествлением ценности с “благом” отличалась позиция позитивизма, социологически редуцирующего их или к норме, задающей ценностью, но получающей легитимизацию от стоящей за ней “саикции”, или к операционным определениям, сводящим ценность (в конечном итоге) к верифицируемым фактам непосредственного опыта. В этой версии А. ценностью могли выступить любые предметы, обладающие поддающимся определению содержанием и значением для членов социальной группы, или “правила поведения”, с помощью которых социальная группа сохраняет, регулирует и распространяет собственные типы действия среди своих членов (Знаецкий и У. Томас). Психологизированный вариант “субъективистских” версий задается в бихевиоризме, теории обмена, частично в символическом интеракционизме, в трактовках ценности как возникающей в процессах межсубъектных социокультурных обменов и взаимодействия в интересующем пространстве. Все эти версии (за исключением эк-

зистенциалистской) отличают сведение ценности к факту, неразличение ценности и ее носителя, смешение ценностной и предметной реальностей. Крайняя позиция в подходе к А. выражена Ф. Адлером, отказывающемся понятию ценности в какой-либо содержательной наполненности, а следовательно и значимости, а А. — в возможности существования как дисциплины, занимающейся реальными проблемами (наблюдаемые факты поведения, но не ценности). Противоположную крайность презентует натуралистическое понимание ценностей как атрибутов самих предметов действительности, не зависящих от наличия или отсутствия отношения к этим предметам субъектов. Особый круг версий А., получивших широкое распространение в 20 в., продуцирует культурно-исторический релятивизм, истоки которого видят в идее аксиологического плюрализма Дильтея, введившей в научный оборот представление о множественности равноправных ценностных систем, опознаваемых с помощью исторического метода. Фактически им была впервые сформулирована нашедшая впоследствии многочисленных продолжателей программа критики самой возможности общей А. внутри А. (а не из внешней позиции как в нигилистской критике Ф. Адлера) как необоснованного абстрагирования от конкретно-исторических контекстов и произвольной абсолютизации некоей одной “подлинной” системы ценностей. Эта версия была поддержана Шпенглером, Тойнби, Сорокиным и др. “Выведение” А. за рамки чисто философской дисциплины и открывающиеся при этом зрелищные возможности со всей очевидностью продемонстрировала социология, прежде всего культур-ориентированная. Первый ввел проблематику А. в социологию М. Вебер, исходивший из неокантианской методологии и резко выступивший против позитивизма и психологизма в подходе к пониманию ценностей, избегая крайностей “чистой значимости” (ценности, взятой самой по себе) и “растворения ценности” в имманентном бытии. Вебер сделал предметом своего рассмотрения и отправным пунктом своей социологии анализ “имманентного смысла” переживаний и действий людей, то есть субъективно подразумеваемый смысл”. Поведение становится действием (целерациональным или ценностнорациональным, а не остается традиционным и не является аффективным) только тогда, когда и поскольку оно связывается действующим индивидом с конкретным субъективным смыслом. Смысл же задается через соотношение с ценностью, позволяющее артикулировать индивидуальные цели и нормативировать сами ценности. Постигаются ценности в понимающе-объясняющих процедурах (отсюда программа понимающей социологии). В целом “социологизация” А. шла в русле об-

щей тенденции сдвига в А. от проблем нормирования и значения к проблемам смысла и анализу коммуникативно-языковых практик (как "мест бытования" ценностей). Другая линия внедрения аксиологических идей в социологию прослеживается от первой развернутой социологической теории Знанецкого через Сорокина к Парсонсу, считавшему ценности высшими принципами, обеспечивающими согласие (консенсус) в обществе и придающими значимость проявлениям конкретной эмпирической данности. Выделенные пять основных версий (со множеством вариантов внутри них) совместно с марксистской А. (шестая версия) и задают в своих продолжениях пересекающиеся исследовательские поля современной А. (определяемые ответами на вопросы: "что такое ценности?", "каким образом они существуют?" и "откуда возникают?"). В традициях русской философии наиболее развитыми аксиологическими подходами оказались неокантианский нормативизм (Новгородцев, Кистяковский и др.), феноменолого-герменевтический смысл-анализ Шпета, совершенно оригинальная (не имеющая прямых "западных" аналогов) концепция теории ценностей как "теории творчества" или "теории символизма" Белого, но прежде всего религиозно-ориентированная версия А., предложенная в различных вариантах В. С. Соловьевым, Бердяевым, Франком, Флоренским, Н. О. Лосским и др. мыслителями "русского религиозного ренессанса", которая может быть рассмотрена наряду с шестью уже обозначенными выше (основные ее концепты: "богочеловечество", "софийность", "соборность" и т. д.). Советская философия долгое время игнорировала ценностную проблематику и не признавала за А. статуса особой философской дисциплины. Возрождение интереса к А. связано с пионерскими работами В. П. Тугаринова (в философии), О. Г. Дробницкого (в этике), А. А. Ивина (в логике) и др. В 1966 вышла работа "Проблемы ценности в философии", в 1978 — "Философия и ценностные формы сознания", ставшие "программными" в советской А. Работами ряда авторов (Бакрадзе, П. П. Гайденок, Б. Т. Григорьян, Ю. Н. Давыдов, М. А. Кисель, Н. В. Мотрошилова, И. С. Нарский, Э. Ю. Соловьев и др.) в научный оборот была введена основная проблематика европейской А. (под этикеткой ее "критики"). Особая область аксиологических разработок — "реконструкция" марксистской А., давшая начало многим оригинальным концепциям (но уже в польской, венгерской, чехословацкой А. того времени). А. возвращалась и через культурологические анализы (Аверинцев, А. Я. Гуревич, Г. С. Кнабе, В. Л. Рабинович, А. М. Пятигорский, Померанц и др.), психологию (Узнадзе и его школа), социологию (В. А. Ядов и его школа). Таким образом, и в условиях монополии на

философскую истину А. оказалась тем "тройским коном", который подтачивал устои официального философствования, вводил принципы методологического плюрализма (хотя формально обсуждение шло в рамках марксистской философии). Более того, обнаруживается, что А. позволила сохранить определенную преемственность в развитии, например, грузинской философии (Нупубидзе, Бакрадзе, Узнадзе, Какабадзе, Н. З. Чавчавадзе и др.). Таким образом, можно констатировать, что к настоящему времени А. утвердилась как особая область знания не только в западной, но и постсоветской традиции. Более того, современная А. выходит на новый этап своего развития (ценностный релятивизм постмодернизма, компаративистская философия, герменевтическая теория, философия и социология знания, философия и социология образования и т. д.), связанный, во многом, с трактовкой философии как самосознания культуры, как рефлексии над ее пределами (смысловыми и ценностными) основаниями, как средства конструирования и освоения новых "возможных человеческих миров" (см. Возможные миры) (в этом отношении соотносимой с искусством, религией и наукой), как задающей не только теоретическое, но и практически-духовное отношение к миру и человеку (в этом плане соотносимой с этикой, правом и наукой), в том числе на основе "ценностного причинения" (механизмы целоположения и должноствоания). А. поворачивает философское и социогуманитарное познание к анализу феноменов личности и индивидуальности, "человеческого в человеке", смыслом и оправданию человеческого бытия, его идеалам и императивам. В настоящее время А. как теория дополняется феноменологией ценностей (история как генетическое "дедупирование" ценностей, социология как репрезентация типов и иерархий ценностных систем, культурология как конкретный целостный анализ автономных культурных образований). В качестве особого уровня научного изучения ценностей предлагаются различные программы аксиометрии.

В. Л. Абушенко

АЛЕКСАНДЕР (Alexander) Самюэл (1859—1938) — английский философ-неореалист. Родился в Австралии. Получил образование в Уэсли-колледже в Мельбурне, а затем в Мельбурнском университете; в 1877 получил стипендию Бейллиол-колледжа Оксфордского университета. С 1882 по 1893 член совета Линкольн-колледжа Оксфордского университета, в 1893—1924 профессор философии Оуэнс-колледжа в Манчестере (впоследствии Университет королевы Виктории в Манчестере, или Манчестерский университет). Один из авторов теории "эмерджентной эволюции".

Основные работы: "Моральный миропорядок и прогресс: анализ этических концепций" (1889), "Птолемеевский и коперниканский взгляды на место духа во Вселенной" (1909), "Ощущения и образы" (1910), "Основание реализма" (1914), "Пространство, Время и Божество" (в 4 книгах, 1920), "Несколько разъяснений" (1921), "Искусство и прекрасное в материальном мире" (1925), "Прекрасное и другие формы ценности" (1933), "Историчность вещей" (1936) и др. Пафосом творчества А. было "дать ясное описание" мира, в котором мы живем, передвигаемся и мыслим. Философия, с его точки зрения, "...жива описанием: она использует аргументы только как подспорье для понимания фактов, так же как ботаник использует микроскоп". Свой метод А. характеризовал как "попытку исключить философские предпосылки и описать то, что действительно присутствует в конкретном опыте". В статье "Птолемеевский и коперниканский взгляды на место духа во Вселенной" А. подверг критике философский идеализм, особенно в лице Канта. Согласно А., "коперниканская революция" Канта, помещившая субъекта в фокус системы эмпирической реальности и познания, по сути явила собой "птолемеевскую контрреволюцию": дух превратился в центр действительности. Дух же, по мнению А., лишь наиболее развитая часть Вселенной, выступающая одним из свойств вещей. Утверждая собственный "новый реализм", А. писал: "Реализм избегает антропоморфизма; помещает человека и сознание на подобающей им места в мире конечных вещей; с одной стороны, лишает физические вещи окраски, которую им придало суетное или самонадеянное сознание; с другой стороны, устанавливает их границы с сознаниями, исходя из меры их собственного существования". Для подобного реализма присущ натурализм, трактующий человека как лишь одну из конечных вещей (а не как господина универсума). Стремясь преодолеть присутствующие натурализму установки на "обеднение" и "обесценивание" сознания, А. использовал идею "эмерджентной эволюции", восходящую к Дж. Г. Льюису ("Проблемы жизни и сознание", 1875) и впоследствии эволюционистски интерпретированную Ч. Л. Морганом ("Инстинкт и опыт", 1912). В соответствии с моделью "эмерджентной эволюции" А., материя, как и жизнь, как и психика — "эмерджентно" ("внезапно", "скачкообразно") возникли из "пространства-времени" Эйнштейна — Г. Минковского. Эта эволюция, по А., инициируется и направляется неким идеальным импульсом — "низусом" (лат. *pisus* — порыв — термин, встречавшийся уже у Лейбница и Гегеля), устремленным к по-

вому. Согласно А., “многие удовлетворяются, сказав, что это /возникновение нового — А. Г./ есть дело Божества. Я не использую этого языка, ибо считаю его ненаучным, но соглашаюсь с его духом”. (“Вселенная, — по А., — насквозь исторична, она — сцена движения”.) Общность пространственно-временных точек, образующих действительность, породила, по А., не только вещи с их качествами, жизни, психику, ценности, “ангелов”, но и самого Бога. Онтология А. элиминирует из “объема” “змерджентной эволюции” все содержательные наполнения: в “сухом остатке” у А. обнаруживается лишь “нераздельные” “пространство-время”. (По мысли А., “не будет преувеличением сказать, что решение всех жизнеино важных проблем философии зависит от решения вопроса о сущности пространства и времени и, коикретнее, об их соотношении друг с другом.”) Вещи, по мнению А., начинаются в пространстве и времени и всегда остаются “конфигурациями” пространства и времени. Анализ “категорий” как всепроникающих и вездесущих свойств вещей, как определений первичного материала — пространства-времени, А. посвятил вторую часть (“О категориях”) книги “Пространство, Время и Божество”. Категории как признаки пространства-времени, остающиеся постоянными при всяких изменениях, — субстанция, взаимодействие, тождество, количество, целое, часть, универсальность, отношение и т. д. — А. обозначал как “тот серый или нейтральный по цвету холст, на котором вышиты яркие цвета Вселенной”. По А., нет “конкретных сущих” и “универсалий” — всякое сущее есть “индивидуальное”, то есть сразу “конкретное” и “универсалия”. Оно является “конкретным сущим”, поскольку отличается от других вещей с таким же “общим планом строения”; и “универсальным”, ибо один и тот же план строения повторяется повсюду либо как строение того же самого конечного сущего (катящийся мраморный шарик сохраняет свою форму), либо как строение разных конечных сущих (все мраморные шарики обще одинаково устроены). Проясняя в третьей части (“Порядок и проблемы эмпирического существования”) книги “Пространство, Время и Божество” вопрос о “соотношении” эмпирических качеств вещей с лежащими в их основании движениями, А. выходит на актуальнейшую проблему философии 20 в. об отношении сознания и тела (см. Тело.). Последнее отношение, по мнению А., состоит в том, что *тот самый процесс, который воспринимается изнутри, или “переживается” как ментальный процесс, может быть созерцаем как нервный процесс. Физиологические процессы определенно уров-*

ня сложности суть акты сознания. Сознание есть новое качество, “объяснения” возникновения новых качеств у нас нет — по А., он “просто имеет место”. (По мысли А., “живое тело является также физическим и химическим... Но новое качество жизни, которым оно обладает, не химично, не механично, но есть нечто новое. Так, части живого тела имеют цвет, но жизнь не окрашена; они материальны, но жизнь не материальна; материально лишь тело, которое живет”.) Выяснение последовательности и количества стадий генерирования новых качеств — удел естествознания; философ-метафизик же удовлетворяется общим пониманием “уровня существования”. Реальность у А. распадается на множество уровней, каждый из них обусловлен непосредственно ему предшествующим, может быть выражен в его терминах, но не может быть на его основе “предсказанным”. Функции же “познающего” (не обязательно человека) иерархизированы так: “наслаждение” собою; “созерцание” низших уровней действительности; “осведомленность” о вещах, однопорядковых с ним. “Познающий” более низкого ранга может у А. лишь “предощутить” природу более высокого. Пространство-время, по мнению А., постижимы лишь посредством априорной интуиции, выступающей основой и условием всякого ощущения; без нее невозможен никакой опыт. Одновременно, по схеме А., интуиция эмпирична, ибо, ничего не привнося в опыт, она лишь раскрывает его содержание. Обусловлено это тем, что пространство-время и его главные свойства первичны по отношению к сознанию. С точки зрения А., избыточная субъективизация релятивизма, порожденного теорией относительности, неверна: “...метафизически позиция релятивиста есть позиция солипсиста, или, скорее, тот же вопрос ставится, как в солипсистской теории познания”. Материальность постигается у А. посредством чувства сопротивления, не предоставляющего людям конкретной информации о действительности, но при этом однозначно утверждающего нас в материальном аспекте последней. По А., такое положение вещей лежит “по ту сторону” каких бы то ни было объясняющих реконструкций: “...существование возникших качеств, описанных таким образом, есть нечто такое, что должно быть принято с “естественным благочестием” исследователя... Оно не допускает объяснения”. По сути идеалистически интерпретируя теорию относительности, А. утверждал, что “пространство-время есть система движений, и могли бы назвать пространство-время движением... Точки-моменты должны рассматриваться не как физические электроны, но как метафизические элементы... Они действительны, но, если простиительно явное противоречие, они — идеальные действитель-

ности”. (“Точки-моменты” у А. суть конечные единицы пространства-времени.) Гносеология А. фундировалась предположением о том, что “представление об объекте не есть умственная картина, произведенная вещью в моей душе, но сама вещь или извлечение из нее”. Сознание, таким образом, выступает свойством определенных органических структур: дерево не находится внутри нашего сознания, но предстает ему как объект “сопребывающий” с носителем сознания. Материал мира, согласно А., нейтрален по отношению к сознанию и реальности. Акт сознания у А. суть волевое движение, реакция на объект. Последний постигается именно движением воли — “содержание” ментального акта не является бледной копией его объекта. Этому содержанию присущи психологические свойства, характерные для ментального акта как процесса (а именно: интенсивность и направленность). Познание (свойственное, по А., и “психической” компоненте вещей: “материальности” в неорганической природе; “качеству жизни” — в органической; “божественности” — в мире в целом) сводимо к соприсутствию объекта и субъекта. При этом “объекты обязаны сознанию только тем, что они познаются”; познаваемый объект не выводится из опосредующих представлений, а постигается сознанием непосредственно — в виде собственной “перспективы”. Эти перспективные изображения вещей могут просто воображаться или предполагаться, становясь мнениями, лишь будучи дополненными санкцией “да будет так!” спекулятивной воли. Как отмечал А., “истина, руководимая реальностью, создается в процессе общения умов путем взаимного подтверждения или опровержения мнений”. А. не допускал существования степеней истины, но полагал возможность ее эволюции. Умозаключение трактуется А. как предмет логики и оно, по его версии, “делает совершенно очевидным, что истина есть не просто реальность, но единство реальности с сознанием, ибо умозаключение вплетает суждения в систему, система же и последовательность принадлежат реальности не как таковой, но лишь в отношении к сознанию”. Общий ключ к пониманию философского мировоззрения А. правомочно усматривать в его трактовке Бога как цели и недостижимого предела “змерджентной эволюции”, Бога как “бесконечного мира с его стремлением к божеству”. (“Бог — это целый мир как обладающий качеством божественности. Целый мир является “телом” такого существа, а “божественность” его души”). Согласно А., нет оснований верить, что Бог будет венцом эволюции, ибо можно ожидать возникновения еще более высоких качеств на восходящей эволюционной лестнице. А. не допускал придания Боже-

ственного статуса пространству-времени, пусть даже бесконечному и творящему: последнему, по его убеждению, поклоняться невозможно и немислимо. Философия может установить, что Бог как особая метафизическая сущность не существует. Но А. полагал, что философия призвана вести к божеству, а не в обратном направлении. "Я верю, — писал А., — что теистическая концепция Бога в конечном счете требует фактами природы". Согласно А., "философия, которая оставляет одну часть человеческого опыта в подвешенном состоянии, не найдя для нее места в мире истины, вызывает серьезные подозрения".

А. А. Грицанов

АЛКОГОЛЬ — этиловый спирт, этанол. Наиболее распространенное в Европе, России, Северной Америке, части государств Азии вещество наркотического действия, оказывающее депрессивное воздействие на нервную систему. А. известен как значимый компонент, обуславливающий поведенческие сценарии людей, с самых ранних стадий эволюции социума. Способность А. вызывать у человека состояние эйфории, вуалировать заботы и формировать сопутствующие иллюзорные представления уже в глубокой древности воспринималась людьми как свойство безусловно сакрального типа (например, широко распространенные Дионисийские таинства в Аттике и аналогичные культы в других странах). Изобретение процедуры перегонки А. в эпоху средневековья позволило значительно усилить меру и степень воздействия А. на психику человека. Врач и алхимик средневековья Ариольд из Виллановы (1235—1311), автор сочинений "О ядах", "О противоядиях", "Розарий философов" и др., именовал разновидность А. — бренди — "зликсиром бессмертия". (В традиции символизма А. трактовался как "огонь-вода" или образ соединения противоположностей: горящий А. интерпретировался как одно из великих таинств природы. По мнению Башляра, когда А. горит, "он кажется как бы "женской" водой, утрачивающей всякий стыд; неистово отдает она себя своему господину — огню".) В новейшее время преобладающей функцией А. (в контексте реконструкции процессов научного и художественного творчества) правомерно рассматривать его значимый и одновременно высокоотрагичный потенциал как распространяющего стимулирующего средства механизмов сублимации у выдающихся творческих личностей (Л. ван Бетховен, Высоцкий, С. Есенин, Марк, М. Мусоргский, А. де Тулуз-Лотрек, Ф. С. Фицджеральд, П. Чайковский и др.). Систематические исследования медико-социологического и психологического порядка тех деформаций в обществе, которые вызываются массовым избыточным употреблением А., на-

чались с середины 19 в.; тогда же (1848) шведский ученый М. Гусс предложил термин "алкоголизм" для обозначения совокупности патологических изменений в организме человека, явившихся результатом неумеренного потребления А. Актуализировавшиеся во второй половине 20 в. собственно философские реконструкции проблемы многомерной топологии бытия (см. Плоскость, Складка, Время социальное) акцентировали, в частности, исследования воздействия А. на трансформацию пространственных ориентаций и временного восприятия индивида. В ряде версий (например, у Делеза) отмечается, что алкоголизм человека является собой поиск особого эффекта: "необычайной приостановки настоящего". Алкоголик, по мысли Делеза, живет совсем не в прошедшем времени несовершенного вида и не в будущем времени; у него есть лишь сложное прошлое совершенного вида — хотя и весьма специфическое. Пьянствуя, алкоголик так компоует воображаемое прошлое, как если бы "мягкость причастия прошедшего времени соединялась с твердостью вспомогательного настоящего: я бывало-любил, я бывало-делал, я бывало-видел"... Сам же пьющий человек переживает один момент в другом, наслаждаясь своим маниакальным всемогуществом... Совершенное прошедшее время превращается в "я бывало-напьюсь". Настоящий момент в данном случае — уже не момент алкогольного эффекта. Это, по Делезу, "момент эффекта эффекта": застывшее "настоящее" ("я, бывало...") соотносится теперь лишь с ускользанием "прошлого" ("напивался"). Кульминация достигается в "оно, бывало...". В этом эффекте ускользания прошлого, в этой утрате всякого объекта и заключается депрессивный аспект алкоголизма... Когда алкоголизмом страдает настоящее, когда выпивка — это острая необходимость, — тогда, согласно Делезу, возникает иная, не менее основательная деформация времени. На этот раз любое будущее переживается как "будущее совершенное" с необычайным ускорением этого сложного будущего — эффектом от эффекта, не оставляющим до самой смерти... Алкоголизм героев Фицджеральда — это процесс саморазрушения, доходящий до того, что вызывает эффект "отлета" прошлого: не только трезвого прошлого, от которого алкоголик навсегда отрезан, но и ближайшего прошлого, в котором он только что выпивал и напился, а также и фантастического прошлого, когда впервые был достигнут этот эффект... По убеждению Делеза, как "триумф над застывшим и неприглядным настоящим, в котором затаилась значимая им смерть — именно в этом отношении алкоголизм может служить примером". А., по мысли Делеза, суть сразу и любовь и утрата

любви, и деньги и безденежье, и родина и ее потеря. Это "сразу объект, потеря объекта и закон, управляющий этой потерей, в налаженном процессе разрушения...". В границах информационного общества с характерной для него многомерностью сферы мыследеятельности человека, дополняемой полинаправленностью его личной активности, особую значимость обретает свойство А. продублировать ситуацию "одиночества-в-толпе". Блокируя основные эмоционально-диалоговые каналы коммуникации индивида с его ближайшим окружением, А. сохраняет при этом иллюзию его /индивида — А. Г., Е. В./ адекватного участия в полилогах карнавального и тусовочного типа.

А. А. Грицанов, Е. Н. Вежновец

"АЛЬБЕРТУСА" — повесть А. С. Грина (1922). Оформила и актуализировала "А. П." — один из наиболее ярких образов-метафор в русской советской культуре. Возможность выжить в пространстве индивидуальных фантазий (и Грэй, и Ассоль), осуществимость несбыточного — пафос книги. По мысли автора, возможно "делать так называемые чудеса своими руками. Когда для человека главное — получить дражайший пятак, легко дать этот пятак, но когда душа таит зерно пламенного растения — чуда, сделай ему это чудо, если ты в состоянии. Новая душа будет у него и новая у тебя. Когда начальник тюрьмы сам выпустит заключенного, когда миллиардер подарит писцу виллу, опереточную певичку и сейф, а жокей хоть раз попридержит лошадь ради другого коня, которому не везет, — тогда все поймут, как это приятно, как невыразимо чудесно. Но есть не меньшие чудеса: улыбка, веселье, прощение, и — вовремя сказанное, нужное слово. Владеть этим — значит владеть всем...".

А. И. Мерцалова, А. А. Грицанов

АЛЬБЕРТ (Albert) Ганс (р. 1921) — немецкий философ, социолог, экономист. Представитель "критического рационализма", который трактовал в духе необходимости развития самокритики собственных оснований, принятия принципов плюральности и конструктивности научных теорий, усиления в нем критической составляющей. Отстаивал тезис о неизбежности технологизации современного социального (по)знания, являющегося основой ответственных социально-политических решений. Считается разработчиком политической философии "критического рационализма". Кроме идей Поппера (А. считали даже "ортодоксальным попперианцем") в его концепции заметно влияние Г. Динглера (разработавшего своего рода рационалистическую версию операционализма — децизи-

онизм), а в социальной философии и социологии — М. Вебера, Т. Гейгера и первого учителя А. Г. Вайсера (философа неокантианской ориентации и идеолога СДПГ — Социал-демократической партии Германии). Философское становление А. приходится на послевоенное время, так как с 1939 он находился в действующей армии, а затем в американском плену. Учился в Кельнском университете, изучал экономику и социальные науки. С 1952 — научный сотрудник Института социальных наук Кельнского университета, затем — приват-доцент этого университета. С конца 1950-х — последователь Поппера. В 1963 возглавил кафедру социологии и теории науки Мангеймского университета. В 1964 активно включился в «спор о позитивизме», инициированный Адорно и Поппером. Основную полемику вел с Хабермасом. Являлся одним из авторов (наряду с З. Бжезинским, Ароном и др.) труда «198-е десятилетие. Коллективный прогноз на период 1970—1980 гг.». Завершил научную карьеру ординарным профессором Гейдельбергского университета. Основные работы А.: «Экономическая идеология и политическая теория» (1954); «Трактат о критическом разуме» (1968, программная работа); «В защиту критического рационализма» (1971); «Конструкция и критика. Очерки философии критического рационализма» (1972); «Просвещение и управление» (1976); «Трактат о критической практике» (1978, программная работа); «Наука и погрешности разума» (1982) и др. В идеях Поппера А. увидел «опровержение классического рационализма» с его априорными претензиями неопытного разума, с одной стороны, и смерть позитивизма (игнорировавшего активную роль разума в познании) в его преодолении «критическим рационализмом» — с другой. Основная проблема методологии для А. — обоснование притязаний научного разума. Став на точку зрения фаллибилизма, он отстаивает тезис о принципиальной «погрешности» человеческого разума, о неизбежности и непреодолимости ошибочности любых идей и теорий, о небесспорности любых предлагаемых решений той или иной проблемы (оспаривая последний пункт и правомерность прагматической версии обоснования знания, в которой впервые и была предложена Пирсом сама идея фаллибилизма). А. трактует фаллибилизм как теорию «способностей человеческого разума ошибаться». В то же время, соглашаясь с идеей Динглера о невозможности рационального обоснования какого-либо знания внутри него самого, он ставит под сомнение предлагаемое Динглером волевое «фундаментальное решение» как методологический постулат обоснования науки. Новая методология

науки должна исходить из признания нереализуемости любых попыток разysкать неизбежные конечные и достоверные основания для принятия как исходных положений научной теории, так и практических решений (на основе рационалистического анализа исходных проблемных ситуаций). Каждый раз мы имеем дело не более чем с теоретическими конструкциями разума, а в этом качестве они всегда уязвимы, как в силу отсутствия «достаточного основания», собственной относительности, так и в силу своей «частичности» — ведь наряду с данным конструктом всегда (потенциально) может быть «положен» другой конструкт. Принцип же достаточного основания классической философии, вводя «оправдание» чего-либо через указание на его позитивную причину и признание возможности редукции к ней, блокирует критику оснований (познания, а тем самым так или иначе ведет к его догматизации. В результате порождается фундаменталистский тип (познания, начало которому было положено Аристотелем. В рамках такого рода доктрин методолог попадает в ситуацию «трилеммы Мюнхгаузена» (барон, как известно, пытался вытащить себя из болота за собственную косицу). Методолог вынужден выбирать из трех равным образом неприемлемых стратегий: 1) регрессом обоснований в бесконечность, так как каждое вновь обнаруженное основание в свою очередь требует собственного обоснования; 2) логическим кругом, когда одно обосновывается через другое, а автономный фундамент познания принципиально не может быть обнаружен; 3) произвольной остановкой процесса в некоем определенном пункте, который и кладется в основание (то есть подвергается действию своего механизма догматизации в силу своей исходной произвольности). Последний случай, с точки зрения А., особенно показателен в научном познании, так как порождает «догматический рационализм» и «стратегии иммунизирования», основанные на произвольности (в смысле исходя из частных интересов) сделанных ценностных выборах, маскируемых совокупностью суждений о фактах. Это и есть путь фундаментализма, всегда исходящего из признания необходимости обосновывающего абсолюта. Тем самым открывается возможность для подмены науки идеологией, достоверного ложным. В силу сказанного, А. считает необходимым положить в основание современной методологии принцип критической проверки, а саму эпистемологию строить как «аппроксимационную теорию знания» (как концепцию «правдоподобия»). В познавательных процедурах следует тогда различать: 1) ориентацию на знание как достигаемый результат, когда его наделяют статусом достоверного для данной проблемной (познавательной) ситуации; 2) ориентацию на знание как про-

цесс непрерывного движения к истине, что предполагает постоянную критику знания как достигнутого результата, подлежащего дискредитации (фальсификации). При этом, согласно А., всегда есть (потенциальная) возможность опровержения научного знания. Надежность научного (познания), таким образом, «фабрикуется» и контролируется в самих познавательных практиках, которые движутся как бы между двумя своими полюсами — конструктивизма и критицизма. Познание как определенная практика всегда продуцирует необходимость того или иного критически обоснованного рационального выбора, что указывает на возможность ограничения (замыкания) знания только в «чистом познании» и на его принципиальную плюралистичность. Согласно А., «никогда нельзя быть уверенным, что некоторая определенная теория надежна — даже тогда, когда кажется, что она разрешила поставленные перед ней проблемы». (Познание всегда гипотетично и проблемно. Во всех познавательных ситуациях следует ориентироваться на поисковые — альтернативные — теории, которые могут оказаться обладающими большей объяснительной силой. Ориентация на плюралистичность познания позволяет институционализировать его критическую составляющую и исходно пытаться блокировать стремление к догматизации полученного знания, так как эта ориентация предполагает методологическую критику любых систем воззрений, их понимание не более как «правдоподобия»). Отсюда, с одной стороны, распространение принципа критики А. на основания самого «критического рационализма», а с другой — анализ проблемы перехода от одних знаниевых систем и практик к другим, возможностей их трансформационного преобразования. Сколь бы (познание ни стремилось к идеалу истинности, оно всегда содержит в себе нормативный компонент, за которым рано или поздно обнаружатся ценностные основания, точно так же как то, что оно соотносено с нормированностью конкретных социально-знаниевых практик. Обнаруживать и преодолевать нормативно-ценностную зависимость (познания — задача критики, конструктивистская же часть программы А., оставляя возможность и доступность для критики, имеет целью так продуцировать элементы (познания, чтобы они способствовали преодолению обнаруженных разрывов (демаркаций). «С точки зрения критицизма важной считается не проблема ограничения одной области от другой, но, скорее, вопрос о том, как результаты, полученные в одной области... могут быть применены к критике данных, полученных в других областях, и к усовершенствованию процесса решения проблем в этих областях» (А.). Путь к решению этого круга задач лежит через техно-

логизацию знания, основанную на шеститактовой стратегии: 1) анализ яличной проблемной ситуации и выдвижение первоначальных гипотетических предположений по ее разрешению; 2) критическая проверка всех выявленных возможных решений с точки зрения их эвристической силы-слабости; 3) конструирование возможных альтернативных решений и критическая оценка того, что они могут дать; 4) акт выбора и принятие решения; 5) пошаговая реализация выбранного решения; 6) проверка всего замысла с точки зрения общих "регулятивных идей" (истины, справедливости, красоты). Общая стратегия познания строится в конечном итоге как технологизируемая "программа теоретического объяснения на основе закономерностей" — выделенных инвариантов (на данный момент познания), которые кладутся в основание рационального действия в социо-культурных и жизненных ситуациях. С точки зрения А.: "Измерение, калькулирование, управление, программирование и прогнозирование — это виды деятельности, становящиеся все более важными для существования цивилизации". В последней наука превращается в "центральную институциональную сферу" общества, без использования добытых которой результатов невозможно никакая стратегия действия, адекватная современному постиндустриальному обществу, построенному на принципах рациональности (носителями последних все больше являются "новые средние слои"). Владея техникой просвещения (образования) и управления, субъекты постиндустриального общества ориентированы на критику и контроль происходящего с ними, а тем самым они втягиваются в социально-политическую жизнь (придавая всему обществу статус "открытого общества"). Но тем самым и эпистемология "критического рационализма", согласно А., должна быть достроена (или перестроена) как философия политики: "Исследование имеющихся взглядов по политической проблематике привело нас к тому, чтобы отказаться от каких-либо форм политической теологии и обратиться к мышлению, свойственному традициям социально-научного познания, которое в определенной степени можно также рассматривать как образец для рационального анализа и решения социальных проблем". В основу социальной доктрины А. были положены идеи, восходящие к социальной философии Пoppers, но значительно переинтерпретированные А.: 1) идея критики "тотальности" идеологий; 2) идея "открытого общества"; 3) идея действия "в границах возможного". В философии политики А. продолжает свою критику "догматического рационализма", но уже как критику идеологий, как критику "стратегий иммунизирования". Задача критики при этом тройка. Это: 1) защита науки от

ложного сознания, продуцируемого догматизацией ценностных суждений, мимикрирующих под суждения о фактах; 2) преодоление "идеологической пропаганды господствующей власти", игнорирующей принципы социальных технологий (техник) и неинституционализирующей социальную критику; 3) уход от катастрофизма идеологического мышления либо догматизирующего неизменность традиции (консервативный догматизм фашистского или клерикального типов), либо исходящего из политической теологии (утопический догматизм — прежде всего марксизм). Последний и является основным объектом критики в политической философии А. Вместо того чтобы исходить из "границ возможного", марксизм настаивает на тотальности отрицания во имя принципиально не верифицируемой и не фальсифицируемой идеи ("как учит нас опыт, мечта об обществе, совершенно свободном от господства, утопична", точно также как "не может быть никакого идеального социального строя, который мог бы быть справедливым для всех"). К тому же, настаивает А., общество может быть реформировано, но не может быть создано заново. Отсюда он определяет марксизм как "мышление по партийной линии", как "радикальное, тотальное мышление в альтернативах", важнейшей из которых является оппозиция "свой — чужой". "Мышление по схеме "друг — враг" связано с идеей привилегированного доступа к истине для определенных лиц, а именно носителей священного знания. Это учение подобно весьма старым теологическим представлениям, переодетым в современную терминологию, в которых речь идет об определении сознания через классовое положение, следовательно, о невозможности правильного познания и представления без экзистенциального соучастия..." Поэтому, согласно А., марксистская доктрина принципиально строится как рассчитанная на теократию, а любые "криптонормативные идеологические представления" ориентированы на идеал "закрытого общества". Инструмент построения "открытого общества" — рациональная политика "критического рационализма", противодействующая догматизации (идеологизации) как постоянной угрозе мышлению "вследствие постоянно действующего принципа инерции". Рациональная политика, будучи технологизируемой программой критики идеологий, не порождает в то же время "ценностный вакуум". "Технологическая система, как бы то ни было, ценностно свободна в том смысле, что она не содержит оценок, рекомендаций, ценностных суждений и т. д. Она показывает только, что человеческие действия могут вызывать определенные эффекты" (А.). Но она же не вольна выйти за установленные самим типом культуры границы возможных действий и практик,

которые обнаруживаемы благодаря способности к рефлексии критического стиля мышления, формируемого в процессах просвещения (образования), и усвоению конструктивно-технических способов работы в процессах управления. В этих смыслах в современных типах общества, согласно А.: "Сама теоретическая работа является частью социальной жизни, которую она делает своей темой. Существование свободной социальной науки, которая сама может выбрать свои темы и которая не связана в своих результатах, имеет в политике большое значение". (См. также Критический рационализм.)

В. Л. Абушенко

АЛЬТЮССЕР (Althusser) Луи Пьер (1918—1990) — французский философ, крупнейший представитель неомарксизма. Член ФКП (1948—1980), участник войны в Испании и Движения Сопротивления. Ученик Баллара. Более 30 лет (до 1981) преподавал в парижской Эколь Нормаль. Основные сочинения: "За Маркса" (1965), "Читать "Капитал" (в соавторстве с Э. Балибаром и Р. Этабле, 1965), "Философия и житейская философия выдающихся ученых" (1967, опубликована в 1974), "Ленин и философия" (1969), "Идеология и идеологические аппараты государства" (1970), "Элементы автократии" (1973), "Позиции" (1976), "Почему я не могу оставаться в Коммунистической партии Франции" (1978), "Заметки о психоанализе" (1978), "О философии" (1994) и др. Смысл творчества А. обуславливался политическими (осуждение Сталина на XX съезде КПСС, раскол в комдвижении ввиду конфликта между китайскими и советскими коммунистами) и теоретическими истоками. Современный А. неомарксизм в его экзистенциалистской версии исполнял функции философии истории, стремясь установить связь между яличным порядком вещей и переживаемыми субъективными индивидами. Марксистская догматика в условиях демократической Западной Европы могла воспроизводиться лишь деформированным мировосприятием отдельных людей. А именно — оценкой отношения "эксплуататоры — эксплуатируемые" в качестве экзистенциального и — как следствие — осознанным выбором социальной модели, исключаящей мировоззренческий плюрализм. (По мысли А., "невежды", превратившие "Капитал" в свою Библию, оказались прозорливее подавляющего большинства ученых мужей. Причина этого в том, что "вопреки буржуазной и мелкобуржуазной идеологии, которая оказывает на них страшное давление, они /эксплуатируемые — А. Г., А. Ф./ не могут не видеть этой эксплуатации, поскольку она составляет их повседневную жизнь".) В контексте осмысления того, что

данная мифологема стремительно утрачивала популярность и маргинализировалась, А. определил идеологию как некое "выражение пережитого отношения человека к условиям его существования". Данное выражение, по А., всегда фундировано чем-то воображаемым и в принципе не имеет отношения к познанию истины. Согласно А., основание марксизма необходимо отыскивать не в философии свободы (см. Праксис), но в соображениях эпистемологического порядка. А. стремился трактовать Маркса с позиций структурализма, рассматривая его как первого философа, предложившего концепцию, могущую быть оцененной как "смерть субъекта". Поэтому он, в отличие от предшественников, не обращается к ранним работам Маркса, содержащим элементы гуманизма, а делает акцент на поздних произведениях. А. усматривает радикальный разрыв между гегельянской антропологией Маркса и структурным анализом социальной реальности, предлагаемом в "Капитале". Им подчеркивается новизна метода Маркса по сравнению с диалектикой Гегеля. Эта новизна, по мысли А., заключается в отказе от гегелевского сведения философии проблем к субъекту как единому центру антропологической каузальности. Как полагал А., марксизм не диалектичен, метод Маркса кардинально нов. Опережая свое время, Маркс был вынужден за неимением адекватных языковых средств употреблять гегелевскую терминологию. Правильнее же, согласно А., элиминировать слово "диалектика" из профессиональных словарей как преждевременный проект. По схеме А., науки — это *теоретические практики*, превращающие в "познания" (суть в научные истины) идеологические результаты существующих *эмпирических практик* (всевозможных видов деятельности людей). Диалектика (как и философия) является *общей теорией практик* как таковой (практику в целом А. трактовал как эквивалент "единства человека и природы"). Основа эта общая теория на теории научных практик (или эпистемологии). Как отмечал А., в диалектике "теоретически выражена сущность теоретической практики вообще, а через нее — сущность практики вообще, а через нее — сущность изменений, "становления" вещей вообще". А. стремится к обоснованию марксизма в качестве строгой научной теории, направленной на выявление структур социальной реальности с помощью исторического материализма (науки — учения о социальных формациях) и диалектического материализма (философии — теории научной практики). По мысли А., исторический материализм был изложен Марксом в "Капитале": эту книгу А. рассматривал как крупней-

шее событие в истории науки, сопоставимое с основанием математики Фалесом или физики Галилеем ("Ленин и философия"). Философия Маркса, по А., содержится в логике "Капитала"; ее больше "нигде" ("Читать "Капитал") невозможно обнаружить. А. использует принцип "теоретического антигуманизма", который направлен против любых попыток привести в марксизм антропологическую тематику. Как отмечал А., "не с конкретными людьми имеет дело наука, а с людьми-функциями в определенной структуре, носителями рабочей силы, представителями капитала... В теории люди соединены формой, поддерживающей структурные отношения, индивидуальность предстает в форме особых эффектов структуры". Теоретический антигуманизм Маркса, по А., — основание как познания, так и практической трансформации мира: "нельзя что-то знать о людях, если только не испепелить философский миф о человеке. Любая философия, пытающаяся так или иначе реставрировать марксистскую антропологию или философский гуманизм, будет в теоретическом смысле собирать пыль". (В 1967 А. выступил с курсом лекций, критикующих так называемый "шардено-марксизм", соединяющий в себе космологизм Тейяра де Шардена, религию и некоторые марксистские принципы.) Согласно А., осмысление соотношения исторического и диалектического материализмов (как, соответственно, науки об истории и философии этой науки) правомерно осуществлять в рамках категориально-понятийного комплекса, включающего ряд базовых терминиров. 1) "Практика" (или "трансформация без субъекта"), включающая исходный материал, средства производства, конечный продукт. 2) Сопряженная с ней (практическая и теоретическая) идеология — единство реальных и воображаемых отношений к наличным условиям существования людей; по А., "идеология окликает индивидов как субъектов", тем самым конституируя их. "Узнавание/неузнавание", "интерпелляция" ("запрос", "призыв") конституируют основания теории идеологии А. По его мысли, функция идеологического узнавания суть "одна из двух функций идеологии как таковой (ее обратная сторона — это функция неузнавания)". Как отмечал А., "идеология "действует", или "функционирует", так, что среди индивидов она "рекрутирует" субъектов (она рекрутирует их всех); или "трансформирует" индивидов в субъектов (она трансформирует их всех). Происходит это в той самой операции, которую я называю *интерпелляцией*, или окликаньем. Эта операция стоит даже за самыми обычными действиями, например, когда полицейский (или кто-нибудь другой) окликает тебя: "Эй, ты"... Индивид, которого только что окликнули на улице, обернулся. В результате этого "психологического поворота

на 180 градусов" он превратился в *субъекта*. Почему? Потому что он распознал, что оклик был "действительно" адресован ему и что "окликнули *действительно его*" (а не кого-то другого)... И вы, и я *всегда уже* субъекты и как таковые постоянно исполняем ритуалы *идеологического узнавания*, гарантирующего, что мы действительно есть конкретные, индивидуализированные, различимые и (естественно) незаменимые субъекты". 3) Структурированное целое ("всегда заранее заданное") — согласно А., комплексирование социального процесса не есть итог сворачивания исходного противоречия, а изначально обусловлено; общественное бытие, по мнению А., исторически выступает в качестве совокупности всевозможных (экономической, политической, идеологической и теоретической) практик (марксово-гегельянские схемы "центрированной тотальности" А. акцентировано замещает рассеянной топикой равноправных и разнокачественных инстанций). 4) Сюр-детерминация или "сверхдетерминированное противоречие". 5) "Эпистемологический перелом" (связанный с созданием диалектического материализма; по мысли А., был осуществлен Марксом вне контекста предшествующих социальных теорий). Согласно схеме А., марксова теория — наука о научности науки — центрирована на механизмах продуцирования знаний. По мысли А., а) наука есть знание происхождения (посредством "эпистемологического разрыва" — термин Башляра) *идеологии*, и б) наука являет собой это самое знание вследствие изменения этого *идеологического продукта* ("Читать "Капитал"). А. весьма точно отметил, что познавательная процедура суть конструирование мышлением постигаемого объекта ("мыслительное присвоение находящегося вне мышления реального объекта"). В 1970-е, в эпоху спада популярности марксизма, А. пересматривает ряд своих взглядов: он переносит акцент с трактовки марксизма как научной теории на его интерпретацию в качестве теории политической борьбы. (Маркс, с точки зрения А., "основал не новую философию практики, а новую практику философии".) По убеждению А., на разных этапах своего существования марксизм реализовывал: а) апологетическую функцию (обосновывая конкретные политики и практики); б) экзегетическую функцию (комментируя тексты, полагавшиеся до этого непреложной истиной); в) практическую функцию (раскалывая социум и науку на "буржуазную" и "пролетарскую" компоненты. Жизнь самого А. была омрачена шизофренией, которой он страдал многие годы. Несмотря на длительные курсы лечения, эта болезнь в конечном счете привела к преждевременному завершению его философской карьеры. В 1980, в состоянии шизофренического расстройства, он убил свою жену Элен Леготье и был поме-

щен в психиатрическую клинику, где находился до 1988. Немногочисленные работы А. оказали сильное влияние на леворадикальные течения 1960-х, и, в частности, на маоистские группы французских интеллигентов, вокруг которых начиналось формирование постструктурализма. Его влияние определяется также многолетней работой в качестве преподавателя в Высшей нормальной школе. Среди его учеников следует выделить Фуко и Деррида.

А. А. Грицанов, А. В. Филиппович

“АМЕРИКА” — философско-художественное эссе Бодрийара (“Аmerique”, Р., 1986). Посвящено осмыслению последствий возникновения на современном Западе все более обыскственной среды обитания, собственно философский анализ которых Бодрийар впоследствии осуществил в книге “Прозрачность Зла” — см. “Прозрачность Зла” (Бодрийар). Текст “А.” выстроен в жанре путевых заметок странствующего по стране философа. Внешне американские города напоминают Бодрийару “нечеловеческие черты веземного объекта”, созданного “транссексуальной капиталистической надменностью мутантов”. Это “симметричная, светонесная, властвующая абстракция”, где даже религия смогла сделаться “спецэффектом”. По мысли Бодрийара, “бесчеловечность нашего запредельного, асоциального и поверхностного мира” отыскивает свою “эстетическую и экзатическую” форму в великих американских пустынях. Именно они символизируют “экзатическую критику” современной культуры. Отсутствие у США прошлого, которое можно было бы осмыслить, позволяет Бодрийару сделать вывод, что Америка — “единственно реально существующее первобытное общество”, хотя и принадлежащее будущему. Америка — страна “оригинальная версия современности”, именно ее города находятся в центре мира. Европейцы (“дублированная или с субтитрами” версия современности) безнадежно отстали от “ограниченности, способности к переменам, наивного отсутствия чувства меры и социальной, расовой, морфологической, архитектурной эксцентричности” американского общества. Меньше всего способны проанализировать его, по мнению Бодрийара, сами американские интеллигенты, “драматически чуждые конкретной, невероятной мифологии, которая творится вокруг”. Америка — гиперреальность, ибо являет собой утопию, которая “с самого начала переживалась как воплощенная”. Для Европы характерен “кризис исторических идеалов, вызванный невозможностью их реализации”. У американцев — “кризис реализованной утопии, как следствие ее длительности и непрерьвности” (Ср. у О. Паса: Америка создавалась с намерением ускользнуть от истории, построить утопию, в которой можно было

бы укрыться от нее.) Истина этой страны способна открыться лишь европейцу, ибо только он в состоянии рассмотреть в Америке “совершенный симулякр, симулякр имманентности и материального воплощения всех ценностей” (см. Симулякр). В этом средоточии богатства и свободы, когда “все доступно: секс, цветы, стереотипы жизни и смерти”, всегда стоит, по Бодрийару, один и тот же вопрос: “Что вы делаете после оргии?” Оргия окончена, освобожденные состоялись, — фиксирует Бодрийар, — “...секса больше никто не ищет, все ищут свой «вид» (gender), то есть одновременно свой внешний вид (look) и свою генетическую формулу. Теперь мы выбираем не между желанием и наслаждением, а между своей генетической формулой и собственной сексуальной идентичностью (которую необходимо найти)”. Философ видит вокруг себя субъектов “полного одиночества” и “нарцисизм, будь он обращен на тела или на интеллектуальные способности”. Тело выступает здесь в качестве “объекта иступленной заботы”: “мысль о физическом или нервном источении не дает покоя, и смысл смерти для всех заключается в ее постоянном предупреждении”. Речь не идет, согласно Бодрийару, чтобы быть или даже иметь тело, необходимо быть подключенным к нему: тело являет собой “спенарий”, осуществляющийся посредством разнообразных “гигиенических религий”. Характеризуя миссионерство и анабаптизм Америки, Бодрийар отмечает акцентированно расширенную концепцию американских музеев: “все заслуживает сохранения, бальзамирования, реставрации”. Американцы, — пишет философ, — “...прозевав настоящее крещение, мечтают все окрестить во второй раз, и только это позднейшее таинство, которое, как известно, повторение первого, только куда более подлинное, для них имеет значение: вот совершенное определение симулякра /подчеркнуто нами — А. Г., О. Г./”. Одним из следствий такого культурного состояния выступает то, что американцы сражаются “двумя важнейшими видами оружия: авиацией и информацией. Иными словами: это реальная бомбардировка неприятеля и электронная всего остального мира... Такие армии не нуждаются в территории... Война /во Вьетнаме — А. Г., О. Г./ была выиграна одновременно обеими сторонами: вьетнамцами на земле, а американцами в электронном ментальном пространстве... Одни одержали идеологическую и политическую победу, другие извлекли из всего этого Апокалипсис сегодня, который обошел весь мир”. По мысли Бодрийара, “если европейское мышление характеризуется негативизмом, иронией, возвышенностью, то мышление американцев характеризуется парадоксальным юмором свершившейся материализации, всегда новой очевидности... юмором естественной видимо-

сти вещей”. Европе присущ “тревожный синдром déjà-vu /см. Déjà-vu — А. Г., О. Г./ и мрачная трансцендентность истории”. Свобода и равенство приобрели в Америке не-европейский облик. Как отмечал А. Токвиль: “Я упрекаю равенство вовсе не в том, что оно вовлекает людей в погоню за запрещенными наслаждениями, а в том, что оно полностью поглощает их поиском наслаждений дозволенных”. Парадокс Токвиля, по мысли Бодрийара, состоит в том, что американское общество тяготеет одновременно к абсолютной незначимости (все вещи стремятся к тому, чтобы уравниваться и растворяться в общем могуществе) и к абсолютной оригинальности. Америка — это “гениальный универсум, появившийся благодаря неудержимому развиту равенства, пошлости и незначимости”. В своем коллективном сознании американцы “больше предрасположены к моделям мышления 18 в.: утопической и прагматической, нежели к тем, которые были навязаны Французской революцией: идеологической и революционной”. Как подчеркивает Бодрийар, “в американской системе поражает то, что не существует никакой заслуги в неподчинении закону, нет престижа в нарушении закона или несогласии с ним”: этот конформизм “сближает американское общество с обществами первобытными, где с нравственной точки зрения было бы абсурдно не соблюдать правил, установленных коллективом”. Такой конформизм оказывается “следствием лакта, заключенного на уровне нравов, совокупности правил и норм, предполагающих в качестве принципа функционирования почти добровольное согласие, тогда как в Европе распространилось чуть ли не рнтуальное неподчинение собственной системе ценностей”. Согласно Бодрийару, “гарсон из сартровского кафе... изображает свободу и равенство с нами, ничего этого не имея. Отсюда несчастная надуманность его поведения, свойственная у нас почти всем социальным классам. Этот вопрос о равенстве нравов, свободе нравов, не только не был никогда разрешен, но даже не был по-настоящему поставлен в нашей культуре [...] В Америке... люди почти естественно забывают о разнице положений, отношения строятся легко и свободно”. Европейская культура — культура “переуплотненности”, американская культура — демократическая культура пространства. Движение — естественное занятие для американца, природа — граница и место действия. По мысли Бодрийара, “в этом нет ничего от вялого романтизма и галло-романского покоя, из которого состоит наш досуг”. Отпуск стандартного француза суть “деморализующая атмосфера свободного времени, вырванного у государства, потребляемого с плебейской

радостью и показной заботой о чести заработанном досуге. В Америке свобода не имеет естественного или негативного определения, ее определение пространственное и мобильное". Осмысливая в этом контексте специфику американской демократии, Бодрийар отмечает: "...свобода и равенство, так же как непринужденность и благородство манер, существуют только как изначально данные. В этом и есть демократическая сенсация: равенство дается в начале, а не в конце... Демократы требуют, чтобы граждане были равны на старте, эгалитаристы настаивают, чтобы все были равны на финише". Америка есть реализованная антиутопия: антиутопия безрассудства, де-территоризации, неопределенности субъекта и языка, нейтрализации всех ценностей, конца культуры. Согласно Бодрийару, "тайна американской реальности превосходит наши мысли и наши интерпретации [...] В этом смысле вся Америка представляет собой для нас пустыню". Культура здесь "принимает в жертву интеллект и любую эстетику, буквально вписывая их в реальное". Нового в Америке — шок первого уровня (примитивного и дикого) и третьего типа (абсолютный симулякр). Европе это трудно понять, ибо она, — констатирует Бодрийар, — всегда предпочитала второй уровень — уровень рефлексии, раздвоения, несчастного сознания. Безжизненный и завораживающий Новый Свет девальвировал все европейские ценности, для Старого Света Америка — "страна без надежды".

А. А. Грицанов, О. А. Грицанов

АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ — в узком смысле доминирующее направление в англо-американской философии 20 в., прежде всего в послевоенный период. В широком плане А. Ф. — это определенный стиль философского мышления, подразумевающий строгость и точность используемой терминологии наряду с осторожным отношением к широкому философскому обобщению и спекулятивным рассуждениям. Респектабельность процессов аргументации в границах А. Ф. не менее важна, чем достигаемый с их помощью результат. Язык формирования философских идей выступает в А. Ф. не только как важное средство исследования, но и как самостоятельный объект изучения. Для достижения этих целей А. Ф. широко использует исследовательский потенциал формальной логики, эмпирическую эпистемологию, данные сопряженных наук. В определенном смысле правомерна трактовка А. Ф. не столько как некоей "школы", сколько как особого интеллектуального "движения" в границах философской мысли 20 в. в ранге специфической метафилософской дисциплины. Традиционно

А. Ф. ассоциировалась с неопозитивизмом, одним из этапов философии позитивизма. Термином "неопозитивизм" нередко обозначалось любое строгое и самоосознающее философское учение, уделяющее заметное внимание логико-лингвистическим аспектам анализа рассматриваемых и реконструируемых явлений и процессов. Обозначение "позитивизм-неопозитивизм" допустимо лишь для отдельных разновидностей А. Ф. и лишь на некоторых этапах ее развития (см., например, Венский кружок). Многие ведущие представители А. Ф. были акцентированно антипозитивистски ориентированы. Гипотеза истории науки о том, что А. Ф. (тождественная неопозитивизму) постепенно вытесняется из массива философской мысли Запада постпозитивизмом, в известном смысле соответствует реалиям только такой дисциплины, как философия науки. Общими установками, присущими всей А. Ф., правомерно полагают: лингвистический поворот (см. Лингвистический поворот), семантический акцент: особое внимание уделяется проблематике значения, постулирование метода анализа в качестве фундирующего философскую рефлексию с целью организации философии как "строгого знания", отрицание жесткого водораздела между собственно философскими проблемами и вопросами логики, лингвистики, методологии. К теоретическим и концептуальным предпосылкам А. Ф. традиционно относят: сократические индуктивные схемы; платоновскую диалектику; аристотелевские апалитики, эксплицирующие формальные структуры мышления и рассуждения; семантические изыскания софистов и стоиков; логико-семантические открытия Оккама и Иоанна Дуиса Скота; идеи Ф. Бэкона об "идолах рынка", препятствующих движению к истине вследствие хаоса и беспорядка в речевой коммуникации из-за различных смыслов употребляемых людьми словосочетаний; концепцию образования понятий Локка; понимание Юмом сферы перцептуального опыта как сложной комбинации представлений и идей на основе ассоциативного принципа единственной реальностью в контексте особенной значимости сигнальной функции слова; философию мышления Декарта; гипотезу о процедуре концептуализации опыта и конструирования объектов научного познания Канта. А. Ф. очевидно являет собой аккумулятивную совокупность высших достижений классического философствования. К реальным и подлинно новаторским достижениям и разработкам в рамках А. Ф., обусловившим ее подлинный философский облик и придавшим ей высокий профессиональный статус, принято относить творчество ряда мыслителей англо-саксонских государств. Работы Фреге, а также "Principia Mathematica" Рассела и Уайтхеда продемонстрировали эффективность аппарата математической логики для

реконструкции оснований математики. В развитие этого подхода Фреге в статье "О смысле и значении" ("Смысл и денотат") (1892) положил начало стремлениям использовать подходы математической логики для разрешения уже собственно философских вопросов. Фреге сформулировал базовые проблемы и ввел главные понятия А. Ф. Сравнительно познавательный потенциал "синтетических" ($A=B$) (согласно Канту) и аналитических ($A=A$) суждений, Фреге отметил, что новое знание порождается благодаря первым, но при этом остается открытым вопрос о том, на чем реально фундируется их истинность, то есть каковы именно основания отождествления разнящихся между собой выражения А. и выражения В. По Фреге, "имена собственные" (выражения, слова и обозначения) — элементы синтетических суждений — отождествляются тогда, когда они имеют общий референт (совпадающий внешний объект, на который они направлены). Значение этих "имен" и сводимо к указанию на некий объект (к "референции"). Обозначение значения именами собственными необходимо дополняется и тем, что они также выражают и определенный смысл. Экстраполируя подход на совокупность повествовательных предложений, Фреге сделал вывод, что мысль, заключенная в них, являет собой смысл наряду с тем, что их подлинная значимость (истинность либо ложность) суть их значение. Традиционалистская редукция таких предложений к субъект-предикатным суждениям не обеспечивает постижения их значения, вследствие чего Фреге и разработал (с помощью так называемой "логики кванторов") подходы для конституирования логически безупречного языка, в рамках которого любое имя собственное указывает на соответствующий референт, а истинная ценность предложений не корректируется включением в их строй любых новых имен. Следующий шаг в эволюции идей и концепций А. Ф., одновременно явившийся поворотным пунктом в ее истории (именно этот этап трактуют как исходный большинство ее адептов) связан с творчеством Рассела и Мура. Рассел, отстаивая идею о плюралистической Вселенной (то есть таковой, когда действительность существует вне сознания), предположил, что иное видение ее может быть объяснено только изначальной порочностью приема редукции предложений к суждениям субъектно-предикатной организации. Переосмыслив референциальную теорию значения Фреге, Рассел стал рассматривать язык как "картину", отражающую атомарные факты. Он, а затем и Витгенштейн разработали следующие типовые процедуры логико-философского анализа: противопоставление "глубинного" логического анализа языка традиционалистскому и "поверхностному", придание математической логике статуса универсаль-

ного средства для решения многих философских и научных проблем с использованием грамматического анализа. Мур разработал концептуальные подходы для процедур перефразировки неясных высказываний в синонимичные и более ясные. С Мура начинается постепенный переход от анализа математических и логических структур к исследованию реального функционирования обыденного языка. С середины 1930-х позитивистская программа редунции языка постепенно утрачивает свои позиции, так как ее ограниченность выявляется ключевыми авторитетами неопозитивизма — представителями Венского кружка и Витгенштейном. В 1940—1950-е позитивистские методы в А. Ф. сменяются методами лингвистического исследования, которые отказываются от использования математической логики и принципов эмпирического атомизма. С этого момента А. Ф. начинает вновь обращаться к традиционным философским проблемам и включать в поле собственных интересов принципы других течений, сближаясь с установками прагматизма, герменевтики и структурализма. Сохраняя критический пафос по отношению к метафизике, проблемы которой должны быть разрешены с помощью терапевтических процедур лингвистического анализа, А. Ф., в тоже время, отказывается от идеи устранения метафизических предпосылок из языка философии и науки. Уточняя статус и функции метафизических рассуждений, представители этого этапа А. Ф. пришли к выводу о том, что метафизика — не бессмыслица, она не является информативной дисциплиной, но задает некое специфически-парадоксальное видение мира ("как в первое утро его рождения"), призывает к нетрадиционному взгляду на мироздание, постоянно динамично генерируя в границах этого процесса оригинальные научные гипотезы; метафизика пронизывает религию и мораль, психологию и религию. Метафизическое видение мира организуется на таких же основаниях, как и остальное знание людей, поэтому постижение "глубинной грамматики" ее — все не бесполезный процесс. В случае невозможности фальсифицировать те или иные метафизические системы, необходимо помнить о потенциальной возможности их взаимной конвертации в рамках научно-интеллектуальных сообществ. Этико-юридические изыски представителей А. Ф. оказались сконцентрированы в русле трех доминирующих парадигм: интуиционизма (Мур, В. Росс, Г. Причард), отрицавшего объективную истинность ценностей; эмотивизма (Ч. Стивенсон и др.), постулировавшего наличие двойного смысла — дескриптивного (намерение дать другому некое знание) и эмотивного (обобщенные стимулы для соответствующего диалога) — в этических суждениях и терминах; прескриптивизма (Р. Хейр и др.), обращавшего особое

внимание на императивную нагруженность высказываний подобного характера. Работы позднего Витгенштейна, П. Стросона, Куайна, М. Даммита, Д. Дэвидсона и др. подчеркивают неустраняемую двусмысленность и историчность языка, который рассматривается как совокупность "языковых игр", "схем", "парадигм", задающих множественные стандарты интерпретации. Логический анализ сменяется анализом "грамматики", которая меняется в зависимости от конкретных ситуаций или "языковых игр". Постпозитивизм и лингвистический анализ отказываются от референциальной теории значения, различия аналитических и синтетических суждений, трактовки опыта как чего-то трансцендентного языку. А. Ф. второй половины 20 в. активно использует принципы лингвистики и психологии, а также многих течений континентальной философии. Центральными темами становятся проблемы понимания, смысла, коммуникации, которые рассматриваются с различных точек зрения. Таким образом, современная А. Ф. представляет собой крайне неоднородное явление, которое объединяет совершенно разные концепции, зачастую представляющие взаимопротиворечащие подходы. При этом, несмотря на сравнительно небольшое количество общих базовых предпосылок, разделяемых представителями А. Ф. в 1990-х, эта философская школа (или группа философских школ) сохраняет мощный обновленческий потенциал и эвристическую значимость. Приверженцы А. Ф. в конце 20 в. вновь сочли необходимым сохранять верность исходным теоретическим основаниям данной интеллектуальной традиции (интерес к проблеме метафизического порядка, поиск все новых и новых подходов к общей теории языка). С другой стороны, осуществили (например, П. Хакер и Г. Бейкер) ряд удачных модернизаций традиционалистских парадигм А. Ф. (преодоление жесткого водораздела между подходом "истории идей" и подходом "истории философии", результативнее в признании продуктивности учета историко-культурного контекста для адекватной реконструкции взглядов мыслителей прошлых эпох). На первый план в рамках А. Ф. начинает выходить социально-политическая проблематика (теоретические работы Ролса и Нозика). (См. также Позитивизм, Фреге, Рассел, Мур, Куайн, Уайтхед, Витгенштейн, Ролс, Нозик и др.)

А. А. Грицанов, А. В. Филиппович

"АНАТОМИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ДЕСТРУКТИВНОСТИ" — произведение Фромма ("The anatomy of human destructiveness", 1973), посвященное проблеме агрессивности как биологического и антропологического феномена. Фромм вводит разделение агрессии "доброкачественной" — филогенетически заложенного им-

пульса к атаке (или бегству) в ситуации, когда возникает угроза жизни, и агрессии "злокачественной" (деструктивности и жесткости). "Доброкачественно-оборонительная" агрессия необходима для выживания индивида и рода, имеет биологические формы проявления и затухает, как только исчезает опасность. "Злокачественно-деструктивная" агрессия присуща только человеку и практически не наблюдается у других млекопитающих; по Фромму, этот вид агрессии не имеет филогенетической программы и служит биологическому приспособлению. Фромм подвергает критике понимание агрессивности в инстинктивизме (отдельные положения учения Фрейда, К. Лоренца и др.) и бихевиоризма (Б. Скиннер и др.). Инстинктивистские концепции трактуют агрессивность как постоянный фактор психической жизни, заданный биологически и имеющий тенденцию накапливаться и искать разрядки в деструктивных поведенческих актах ("гидравлическая концепция агрессивности"). Бихевиоризм, по мысли Фромма, рассматривает агрессивность только в контексте визуально наблюдаемого поведения, исключая из анализа целостную человеческую личность. Как результат бихевиористские концепции не могут объяснить психические явления, не обусловленные вызовами среды, и учесть мотивирующие поведение импульсы. Фромм считает, что и инстинктивизм, и бихевиоризм являются формами редукционизма, сводящими понимание человека соответственно либо к унаследованным из прошлого моделям, либо к некритическому воспроизведению сегодняшних социальных схем. В качестве альтернативы этим моделям Фромм предлагает реформированный психоанализ как учение о характере и о конфликтах между характерологическими страстями, органично присущими личности, и необходимостью самоограничения. Фромм стремится опровергнуть представление о присущих человеку от рождения деструктивных наклонностях, используя для этого данные нейрофизиологии, психологии животных, палеонтологии и антропологии. Так, нейрофизиология показывает, что при отсутствии внутренних или внешних раздражителей импульсы зон мозга, активизирующие и сдерживающие агрессивность, находятся в состоянии подвижного равновесия (то есть агрессивность не действует постоянно, а возникает ситуативно). Сам нейрофизиологический механизм обеспечения защиты жизни демонстрирует неочевидность значимости агрессивности, поскольку в физиологии мозга (и в поведении) не меньшую значимость имеет рефлекс бегства (нервные волокна и центры нападения и бегства расположены очень близко). При этом "инструментальная" агрессивность

хищников нейробиологически отлична от защитной агрессивности и у других животных не встречается; человек же в своем филогенезе не являлся хищником. Характерно, что в неволе животные значительно чаще проявляют агрессивность, чем в естественных условиях обитания. Причиной этого является сокращение жизненного пространства и разрушение структуры внутривидовых контактов. Однако аналогичные явления в человеческом обществе (аномия), по Фромму, имеют иную природу и связаны не столько с плотностью населения, сколько с ущербностью социальной структуры, утратой настоящих человеческих связей и жизненных интересов. Если решение проблем, связанных с переиселением, у животных имеет биологические основания, то у человека — социальные и политические. Антропологические данные не подтверждают наличие деструктивности и жестокости у примитивных народов в процессе охоты, а также опровергают тезис о присутствии человеку стремлении к господству (социальные отношения таких народов не определяются командно-подчиненной психологией). Войны первобытных народов не имеют характера массовых организованных действий; их эскалация экономически невыгодна. В целом, по Фромму, воинственность является функцией цивилизационного развития. Агрессивность в обществе тем выше, чем выше степень разделения труда. Самыми агрессивными являются социальные системы, которым уже присуще деление на классы. Фромм полагает, что основой превращения человека в эксплуататора и разрушителя стала «революция городов» 4—3 тысячелетий до н. э. Рост производительности и разделение труда, превращение прибыли в капитал, необходимость централизованного учета готовой продукции обусловили классовое расслоение общества. В этот же период возникает собственно институт войн, направленных на захват ценностей и на преодоление политической и династической раздробленности. Возникшая социальная система изначально являлась эксплуататорской; власть в ней опиралась исключительно на силу, страх и подчинение. Городская цивилизация становится источником жажды власти (садизма) и страсти к разрушению жизни (некрофилии). Таким образом, деструктивность и жестокость не являются сущностными чертами человеческой природы, однако могут достигать значительной силы и распространенности. Фромм считает, что их объяснение следует искать не в унаследованном от животных предков разрушительном инстинкте, а в тех факторах, которые относятся к специфически человеческим условиям существования. Так, даже в форме защитной реакции агрессивность у людей встречается

значительно чаще, чем у животных. Фромм рассматривает ряд видов этой формы агрессивности, «собственно человеческих вариантов ее проявления»; их объединяют понятия псевдоагрессии и оборонительной агрессии. Псевдоагрессия (в виде непреднамеренной агрессии, игровой агрессии и агрессии-самоутверждения) обозначает «действия, в результате которых может быть причинен ущерб, но которым не предшествовали злые намерения». Оборонительная агрессия связана у человека с ответными реакциями на угрозы свободе, индивидуальному или групповому нарциссизму, на попытку лишения человека иллюзий, а также с конформистским или «инструментальным» поведением. В силу специфики человеческого существования она проявляется сильнее, чем у животного: человек реагирует не только на наличную, но и на возможную угрозу; он подвержен маанипуляции, руководству, убеждению; человек нуждается не только в физических, но и в психических условиях выживания — прежде всего в «системе координат» и в объектах почитания. Главным условием снижения оборонительной агрессии, в силу невозможности изменения ее биологической основы, является, по Фромму, устранение из жизни как индивидов, так и групп взаимных угроз. Это предполагает в первую очередь создание системы производства и распределения, обеспечивающей людям достойные условия бытия и исключающей или делающей неприглядным стремление к господству одной группы над другими. В отличие от оборонительной, «злокачественная» агрессия не порождается инстинктами и присуща только человеку. Фромм утверждает, что она не нужна для физиологического выживания, но в то же время представляет собой важную составную часть человеческой психики. Деструктивность рассматривается им как возможная реакция на психические потребности, глубоко укорененные в человеческой жизни, как результат взаимодействия различных социальных условий и экзистенциальных потребностей человека. Фромм определяет человека как примата, начинающего свое развитие в момент эволюции, когда инстинктивная детерминация становится минимальной, а развитие мозга достигает максимального уровня. Соответственно у человека возникают специфически человеческие (экзистенциальные) потребности, общие для всех людей и ориентированные на преодоление своего страха, изолированности, беспомощности, заброшенности, на поиск новых форм связи с миром. По Фромму, различные способы удовлетворения экзистенциальных потребностей проявляются в таких страхах, как любовь, нежность, стремление к справедливости, независимости и правде, в ненависти, садизме, мазохизме, деструктивности, нарциссизме. Именно страсти

являются стержнем мотивационной сферы человека. Таким образом, «злокачественная» агрессия, по Фромму, является иррациональным (некоиструктивным) вариантом ответа на экзистенциальные потребности. При этом Фромм различает «кажущуюся» деструктивность (необусловленные страсти к разрушению деструктивные действия, например ритуальные), «спонтанные» формы деструктивности (активизация деструктивных импульсов при чрезвычайных обстоятельствах, например деструктивность в состоянии экстаза, деструктивность как идеальная цель) и укорененную в характере деструктивность (садизм и некрофилия). Садизм Фромм определяет как страстное влечение к неограниченной власти над другим живым существом; развитию садизма способствует эксплуататорская социальная система и ситуация отсутствия «положительных стимулов» (в качестве «клинического случая анализа-накопительского садизма» Фромм рассматривает Г. Гиммлера, «клинического случая не-сексуального садизма» — Сталина). Некрофилия, по Фромму, есть страсть к разрушению жизни и привязанность ко всему мертвому, разложившемуся, механическому. Одним из симптомов некрофилии Фромм считает присущее технократическому обществу вытеснение интереса к живому интересом к артефактам. Развитие некрофилии связывается им с определенными генетическими предпосылками; однако собственно некрофильский характер формируется под влиянием гнетущей, лишенной радости атмосферы в семье и — в первую очередь — «злокачественными» индустриальными узлами (см. Ицест). Примером «клинического случая некрофилии» Фромм считал А. Гитлера. «А. Ч. Д.», выступив одним из прецедентов многомерного психоаналитического подхода к анализу социальной проблематики, содействовала дальнейшей отработке методологии социологического психологизма.

М. Н. Мазаник

АНДРЕЕВ Даниил Леонидович (1906—1959) — русский мыслитель, литератор и философ. Автор оригинального и самостоятельного эзотерического учения. Сын писателя и философа Леонида Андреева. В 1947 осужден на 25 лет тюремного заключения за антисоветскую литературную деятельность. Автор сочинения «Роза Мира» (1950—1958, впервые опубликовано в 1991) — грандиозного трактата социально-утопического характера о «сокровенном» устройстве Вселенной, о мистических основаниях истории цивилизации Земли, о грядущих судьбах человечества. Свои прозрения, пророчества и проризания («метатеоретические озарения») А. объяснял как результат собственного непосредственного общения с духовными, «просветленными» Сущностями, вошедшими после смерти, по его мнению, в Сиклит России. (По версии

А., «высшее человечество — синклиты метакультур — наша надежда, наша радость, опора и упование. Праведники, некоторые родомыслы и герои вступают сюда почти сразу же после смерти в Энрофе... Это незаметные герои нашей жизни... вообразить синклит метакультуры в виде некоего собрания «знаменитостей» значило бы доказать, что наш нравственно-мистический разум спит еще крепким сном...». По А., деятельность синклитов включает «помощь — творчество — борьбу»: помощь, «избавляющая одних, облегчающая других, предохраняющая третьих, обогащающая четвертых, просвещающая пятых»; «творчество автономных ценностей, значение которых непреходяще»; борьба с «демоническими силами»). Одновременно А. утверждал в качестве предвестников концепта «Розы Мира» А. Пушкина, А. Блока и (особо) М. Лермонтова, Достоевского и В. Соловьева, обладавших, по мнению А., даром «созерцания космических панорам и метансторических перспектив». (По определению А., «вестник — это тот, кто будучи вдохновляем даймоном, дает людям почувствовать священные образы искусства правду и свет, льющияся из иных миров»). Описание миров, располагающихся вне пределов людского восприятия, — главное содержание философского творчества А. Истина выступала для А. в облике процесса трансцендентального познания этих миров. Известный человеку мир, согласно А., являет собой лишь незначительную часть глобальной совокупности многомерных обитаемых миров. (По мнению А., «...нужно понять, что человек есть существо в грандиозной цепи других существ, он совершеннее многих, но и ничтожнее многих и многих, и каждое из этих существ имеет автономную ценность безотносительно его полезности для человека»). Взаимодействие существ, населяющих эти миры, в значительной степени обуславливает положение вещей на Земле. История человечества, по А., есть отображение метанстории борьбы светлых и темных сил за пределы пространства. А. не разделял трактовку «метанстории», сформулированную ее автором, С. Булгаковым. По мысли последнего, метанстория является «ноуменальной стороной того универсального процесса, который одной из своих сторон открывается для нас как история». А. же подчеркивал, что понятия ноуменального и феноменального выработаны иными ходом мысли, иными философскими потребностями: объекты же метансторического опыта могут быть втиснуты в систему этой терминологии лишь по способу Прокруста. По мнению А., метанстория может и должна быть интерпретирована как лежащая пока вне поля зрения науки, вне ее интересов и ее методологии совокупность процессов, протекающих в тех слоях инобытия, которые, будучи погружены в другие потоки

времени и в другие виды пространства, просвечивают иногда сквозь процесс, воспринимаемый нами как история. Эти потусторонние процессы теснейшим образом с историческим процессом связаны, его собою в значительной степени определяют, но отнюдь с ним не совпадают и с наибольшей полнотой раскрываются на путях именно того специфического метода, который следует называть метансторическим. (Ср. у Бердяева, «...история есть и не прогресс по восходящей линии, и не регресс, а трагическая борьба, в ней вырастают и добро и зло, в ней обиаются противоположности. И именно поэтому она идет к концу... История имеет смысл потому, что она кончится. История, не имеющая конца, была бы бессмысленна... Настоящая философия истории есть философия истории эсхатологическая... Есть личная эсхатология, личный апокалипсис и есть историческая эсхатология, исторический апокалипсис. Я всегда думал, что обе эсхатологии неразрывно между собой связаны. Историческая судьба и исторический конец входят в мою судьбу и мой конец»). Одновременно метанстория у А. — религиозное по сути учение об этих процессах инобытия. А. ввел также термин «трансфизическое»: трансфизическими А. именуется запредельные миры, обладающие как иной, отличной от земной, материальностью, так и специфическими системой пространственных координат и потоком времени. (А. сохранил античный термин «зои» — «век жизни», «вечность» — для характеристики мировых периодов борьбы Бога и Люцифера, Добра и Зла.) Достаточно экстравагантные категорично-попятичные ряды, присущие построениям А., объяснялись им стремлением воспроизвести в спектре традиционного звукоряда те необычные и наименования, которые были восприняты духовным слухом. «Энроф» у А. есть матерьяльная Вселенная естественных наук. Рядом располагаются многочисленные трансфизические слои, обитатели которых несоизмеримо богаче в сфере восприятия, нежели люди, ибо владеют способностью ощущать до 6 пространственных измерений и 236 — временных. Переходы между слоями требуют, как правило, особых внутренних состояний и концентрации. Все слои одного небесного тела, объединенные общими метансторическими процессами, конституируют цельную систему — «брамфатуру». «Брамфатура» Земли, имеющая, по мнению А., 242 слоя, может именоваться понятием «Шаданакар». В одном из слоев «Шаданакара» пребывают «монады» — неделимые и бессмертные высшие Я людей. Их задача — просветление Вселенной. Материальные облачения «монад», по А., разнообразны и включают в себя, в частности, «шельты» (вместилища божественных свойств «монад»), астральные тела, вкупе образующие душу, а также эфирные и физические

тела. Вершиной миров «Шаданакара» у А. является «Мировая Сальватэрра», где и пребывает Синклит Человечества — верховное собрание всех светлых сил метанстории. Конфликт Метанстории, по А., сводится к борьбе «демонических монад» и «монад», разделяющих принцип любви — цементирующего начала Вселенной. Итогом этого конфликта может явиться следующее положение дел: «Богочеловечество следующего мирового периода будет добровольным единением всех в любви. Дьяволочеловечество... будет абсолютной тиранией одного». Очевидным признаком активности «темных сил» (Сатаны, Антихриста, Великого Мучителя) А. усматривает в устремлениях к «всемирному» объединению и господству: «...возникают такие государственные громады, на сооружение которых раньше потребовались бы века. Каждое хищно по своей природе, каждое стремится навязать человечеству именно свою власть. Их военная и техническая мощь становится головоружительной. Они уже столько раз ввергали мир в пучину войн и тираний, — где гарантии, что они не ввергнут его еще и еще? И наконец сильнейшей победит во всемирном масштабе, хотя бы это стоило превращения трети планеты в лунный ландшафт. Тогда цикл закончится, чтобы уступить место наибольшему из зол: единой диктатуре над уцелевшими двумя третями мира — сперва, быть может, олигархической, а затем, как это обычно случается на втором этапе диктатур, — единоличной... Если взглянуть глубже, если сказать во всеулышание то, что говорят обычно лишь в узких кругах людей, живущих интенсивной религиозной жизнью, то обнаруживается нечто, не всеми учитываемое. Это возникший еще во времена древнеримской империи мистический ужас перед грядущим объединением мира, это неутолимая тревога за человечество, ибо в едином общечеловеческом государстве предчувствуется западня, откуда единственный выход будет к абсолютному единовластию, к царству «князя мира сего», к последним катаклизмам истории и к ее катастрофическому перерыву». (См. Геополитика.) Обладая (как и поэтический сборник А. «Русские боги») фантастическим измерением в виде импликаций метанстории Российской империи, СССР и русской культуры в целом, концепция «Розы Мира» постулировала существование российского «демона великодержавной государственности» («уицраора») Жругра, «курировавшего» период царствования самодержцев от Ивана Грозного до Александра II. Итогом явился синхронный рост всемирной значимости России наряду с саморазрушительным усилением тирании, достигшей своего апогея

при Сталине и, в силу (по А.) “железного закона нравственных причин и следствий”, обреченной поэтому на гибель. Характеризуя в конечном счете трагичную картину борения человека за человека в самом себе, А. писал: “Процесс медленного просачивания духовного в сферу сознания людей шел тысячелетие за тысячелетием... в временах накапливался в подсознании, по прошествии веков, как бы известный заряд энергии, некий духовный квант, и прорывался сразу в душу и разум личности. Это были первые люди светлых миссий, своего рода вестники”. Высшим их представителем на Земле явился Иисус Христос. Роза Мира же предстает у А. некоей воссоединяющей всех людей мировой религией, снисхождением на нашу планету Женственной Ипостаси Троицы, только и способной просветлить и преобразовать наш мир к 24 столетию. По А., “...опыт истории подводит человечество к пониманию того очевидного факта, что опасности будут предотвращены и социальная гармония достигнута не развитием науки и техники самих по себе, не переразвитием государственного начала, не диктатурой “сильного человека”, не приходом к власти пацифистских организаций социал-демократического типа, качаемых историческими ветрами то вправо, то влево, от бесстрашного прекраснотворца до революционного максимализма, — по признанию насущной необходимости одного-единственного пути: установления над всемирной федерацией государств некоей незапятнанной, неподкупной, высокоавторитетной инстанции, инстанции этической, внесоциальной и надгосударственной, ибо природа государства внеэтична по своему существу... Роза мира явится как итог духовной деятельности множества, как соборное творчество людей, ставших под излияющийся поток откровения, — явится, возникнет, вступит на исторический путь... Это не есть замкнутая религиозная конфессия, истинная или ложная. Это не есть и международное религиозное общество, вроде теософического, антропософского или масонского, составленного, наподобие букета, из отдельных цветков религиозных истин, эклектически сорванных на всевозможных религиозных лугах. Это и есть интеррелигия или папрелигия в том смысле, что ее следует понимать как универсальное учение, указывающее такой угол зрения на религии, возникшие ранее, при котором все они оказываются отражениями различных пластов духовной реальности, различных рядов нематериальных факторов, различных сегментов планетарного космоса”. Культ изысканной и даже несколько витиеватой духовности, присущий утопическому миропониманию А., принципиально отличает-

ся от традиционных утопий западного типа, постулирующих приоритет материального и научно-технического прогресса человечества как главных оснований ожидаемого счастья людей. По убеждению А., “...технический прогресс, вызванный безрелигиозной зростью, останется в сущности нерешенной проблемой... Жажда власти и жажда крови тайно шевелятся на дне многих душ. Не находя удовлетворения в условиях социальной гармонии, они толкают некоторых на изобретение доктрин, ратующих за такие социальные и культурные перемены, которые сулили бы в будущем удовлетворение этих неизжитых страстей. А других будет томить скука. Она перестанет быть гостьей, она сделается хозяйкой в их душевном доме, и лишенное коллизий общественное бытие начнет им казаться пресным. С тоской, с раздражением и завистью будут эти авантюристические натуры знакомиться по книгам с насыщенными приключениями, столкновениями, преступлениями и страстями жизнью других эпох... Чем сытее, благополучнее будет их существование, тем мучительнее начнет язвить этих людей связанность сексуальных проявлений человека путем морали, религии, традиций, общественных приличий, архаического стыда... Жажда власти будут сотни и тысячи. Жажда сексуальной свободы будут миллионные массы. Освобождение от уз Добра — вот каково будет настроение многих и многих к концу Золотого века... Человечество устанет от духовного света. Оно изнемоет от порывов высь и ввысь. Ему опустылит добродетель. Оно пресытится мирной социальной свободой — свободой во всем, кроме двух областей: сексуальной области и области насилия над другими...”. А. неоднократно подчеркивает, что его учение противостоит атеизму и материализму по всем “пунктам” — “от А до Я”. Выступая как результат индивидуального религиозного опыта одного из не канонизированных пророков, учение о Розе Мира — “грядущей всехристианской церкви последних веков, связующей себя со всеми религиями светлой направленности и имеющей своей целью спасение возможно большего числа человеческих душ от духовного порабощения противобогом” — оказалось удивительно созвучным главным мотивам истории 20 в.

А. А. Грицанов

АННАЛОВ ШКОЛА или “Новая историческая наука” (*La Nouvelle Histoire*) — направление во французской исторической науке и историографии, задавшее нетрадиционный и высокоэвристичный системный подход в гуманитарном знании 20 в. Главные представители А. Ш. — Февр, Блок, Бродель, Ле Гофф — традиционно акцентировали лишь наличие общего “духа Анналов” и сопряженное с ним отсутствие жест-

ко задаваемого универсального методологического канона. Возникновение А. Ш. датируется выходом в свет в 1929 в Страсбурге первого номера журнала “Анналы экономической и социальной истории” (последующее название издания — “Анналы: экономики, общества, цивилизации”), основанного Блоком и Февром. Традиционно в истории А. Ш. принято выделять следующие фазисы эволюции: 1929—1945 — жесткая критика А. Ш. подходов традиционной историографии Западной Европы (связана с именами Февра и Блока); 1945—1968 — утверждение и институционализация движения А. Ш. (Бродель, Э. Лабрусс, Ф. Арьес и др.); 1970—1980 — фрагментация А. Ш. ввиду обретения ею высокого интеллектуального статуса и значимой影响力的 в самых различных сферах общество- и человековедения (Ле Гофф, Ж. Дюби, М. Ферро, Ф. Фюре, А. Бюргер, Э. Леруа Ладюри, А. Фарж, Ж. Ревель и др.). В качестве интеллектуальных источников А. Ш. рассматриваются первые упражнения в “незлитной” (по объекту описаний) глобальной истории Вольтера, Шатобриана, Гизо, Мишле и др., неокантианская эпистемология Виндельбанда, Риккерта и М. Вебера; творческая схема французского философа А. Берра (1863—1954) и историческая концепция Хейзинги, социологические модели Дюркгейма и Мосса, а также послуживший точкой отсчета для исходных размышлений Февра и Блока “Критический манифест в адрес историков” французского социолога и экономиста Ф. Симиана (1873—1935). Главное содержание переворота в совокупности принципов и подходов социального знания и историографии, осуществленного А. Ш., образуют следующие социально-философские и гносеологические максимы и тематизированные исследовательские программы: 1) критика общепринятых трактовок отношения между историком, историческим памятником и фактом истории; новое эпистемологическое понимание позиции историка, выведенное эмпирически и созвучное тезисам неокантианства о противоположности “наук о культуре” “наукам о природе”, о роли оценочных суждений, о необходимости применения метода “идеальных типов”; 2) установка на создание тотальной истории, которая объединила бы все аспекты активности человеческих обществ; в рамках А. Ш. осуществилась трансформация проблемных полей исторической науки: от экономической и интеллектуальной истории — к “геоистории”, исторической демографии и истории ментальностей, перешедшей в историческую антропологию; 3) принципиально междисциплинарная практика исторического исследования и социальных наук (внимание к проблемам хронологии, анализу “длительности” — см. Бергсон — и сопряженных измерений). Согласно установкам представителей А. Ш.,

настороженно относящихся к любым (включая Гегеля, Маркса, Шпенглера, Тойнби, Риккерта, М. Вебера) традиционалистским версиям философии истории, основной задачей истории как особо значимой науки о "человеке, человеке в обществе и во времени" выступает создание "всеобъемлющей" истории — "истории, которая стала бы центром, сердцем общественных наук, средоточием всех наук, изучающих общество с различных точек зрения — социальной, психологической, моральной, религиозной, эстетической и, наконец, с политической, экономической и культурной". Согласно модели миропонимания А. Ш., характер и (в самой значимой степени) результаты исторического исследования обуславливаются формулировкой исходной проблемы (с какой целью данное исследование собственно и начинается), суть же проблемы в конечном итоге диктуется культурой того общества, к которому принадлежит сам историк. (А. Ш. отвергла установки историков позитивистского толка, следовавших принципам догматической привязанности исследователя к историческим источникам и ориентированных на профессиональное творчество в виде обильного цитирования и комментирования текста "аутентичного источника".) Представители А. Ш. были убеждены, что памятник прошлого (письменный или вещественный), являющийся собой текст или артефакт, дошедший от изучаемой эпохи, сам по себе неинформативен и нем. Как исторический источник он начинает выступать лишь тогда, когда историк приступает к его исследованию, в семиотическом смысле расшифровывая его язык; вне этого отношения исторический памятник правомерно полагать несуществующим. В эвристическом же аспекте трансформация сообщения исторического источника в исторический факт (феномен иного, более высокого понятийного статуса и историографического достоинства) осуществляется, согласно А. Ш., в рамках процедуры осмысления этого источника самим историком, включающим его в определенную систему интеллектуально-интерпретационных схем, связей и субординаций. А. Ш. исходит, таким образом, из идеи исходной "непрозрачности" исторического памятника, трактуя тем самым историческое исследование как "борьбу с оптикой, навязываемой источниками". Не "история-повествование", а "история-проблема" призвана находиться в фокусе внимания профессионала: согласно Февру, "данное" — это "творение историка... изобретение и конструкция, созданная при помощи гипотез и догадок... Это ответ на вопрос, и если нет вопроса, то нет ничего". Изучение истории в этом контексте может восприниматься как неизбывный диалог современности с прошлым и в границах такого подхода та временная и культурная точка, из которой осуществляется изучение

истории и определяющая видение историка, несет особую идейную нагрузку, ибо разворачивание исторического исследования осуществимо лишь от настоящего — в прошлое. Ключевыми понятиями историографической традиции А. Ш. выступают следующие: "структура", "конъюнктура", "цикл", "ментальность". Пакетное понятие "структура" (*structure*) обозначает самые различные феномены жизни социума — духовный склад людей, глубоко укоренившиеся обычаи, привычный образ мышления, явления в экономике — обусловленные такими безличными началами, как география, климат, биосфера, почвенное плодородие; "структуры" замкнуты, устойчивы во времени, способны сопротивляться изменениям. Иногда термин "структура" в традиции А. Ш. характеризовалось общество в целом (традиционное или общество экономического роста). Понятие "конъюнктура" (*conjuncture*) в трактовке А. Ш. отображает определенный период эволюции общества с характерным для него сочетанием различных тенденций: совокупности демографических изменений, динамики технологий производства, движений цен и зарплаты. (Термин "цикл" используется представителями А. Ш. сопряженно понятиям "структура" и "конъюнктура".) Понятие "ментальность" относится к сфере автоматических форм сознания и поведения людей; согласно установкам А. Ш., история ментальностей должна дополняться историей идеологий, историей воображения, историей ценностей. Реконструкция мира воображения людей прошлого и наиболее распространенных схем интерпретации ими действительности, уяснение соответствующей системы понятий — выступают для А. Ш. не менее значимыми, нежели анализ социально-экономических структур исследуемого общества. В целом максимизация и методика А. Ш. сочетают в облике достаточно органичной констелляции самые разнообразные достижения и установки всего комплекса социально-гуманитарных дисциплин 20 в.: интерес к социально-экономической и демографической истории вкуче с "историей повседневности" (в ущерб истории политической), компаративистские подходы, "математизация" истории с использованием компьютеров для обработки серийных источников, пафос междисциплинарности в исследованиях, особое внимание изучению природно-географической среды, акцентированный переход от исторического повествования к исторической интерпретации. Поворот в интеллектуально-ценностных ориентациях А. Ш., начавший осуществляться в конце 1980-х, характеризуется углубленной разработкой концепции Броделя о множественности социального и исторического времени, природы и качества которых изменчивы в разных социумах. В конце 20 в. парадигма исторических изысканий

А. Ш. все более приобретает облик своеобразной исторической антропологии — конституируется обновленная глобальная концепция истории, объемлющая все достижения А. Ш. и включающая в свои рамки изучение и реконструкцию материальной жизни, менталитета, повседневности, выстроенные в смысловом поле понятия "антропология", охватывая при этом и совершенно новые области исследования: начинается изучение социальной природы и функций тела, жеста, устного слова, ритуала, символики и т. п. (См. также Блок, Бродель, Ле Гофф, Февр.)

А. А. Грицаков

АНОМИЯ (фр. *anomie* — отсутствие закона, организации) — философско-социологическое понятие, используемое для обозначения состояния общества, при котором отсутствует или неустойчивость регулирующих отношения между индивидами и обществом императивов и правил приводит к тому, что большинство населения оказывается "вне" общества, вступая в конфронтацию с ним. Проблема А. была поставлена Дюркгеймом в книге "О разделении общественного труда", и в ходе анализа "ненормальных" форм этого разделения была выделена А. Согласно Дюркгейму, состояние А. возникает тогда, когда разделение труда противостоит отношениям солидарности, в результате чего сопряженная стихийно-установившаяся совокупность правил оказывается не в состоянии регламентировать отношения общественных структур. А. может характеризовать и отдельного индивида, находящегося в состоянии конфликта с обществом. В "Самоубийстве" Дюркгейм выделил три типа самоубийств: "эгоистические", "альтруистические" и "аномические". Последние имеют тенденцию к росту во время общественно-экономических кризисов и катаклизмов, когда индивиды не могут приспособиться к быстро изменяющейся социальной ситуации. Дюркгейм считал А. одним из факторов общественного здоровья или нездоровья. А., по его мнению, порождая систематические отклонения от социальных норм, подготавливает и ускоряет перемены в обществе. То обстоятельство, что "А." начала являть собой термин академической теоретической социологии, явилось, в частности, свидетельством того, что в обществе 20 в. граница между нормой и патологией постепенно стирается. Дюркгеймовская трактовка А. была развита Мертоном, который ввел систему понятий, описывающих феномен "отклоняющегося" (девиантного) поведения. В ряду элементов системы целей и интересов, задаваемых, по Мертону, данной культурой, важную роль исполняют общественные институты, определяющие и контролируемые общепринятые способы

достижения этих целей. Согласно Мертону, девиантное поведение может быть охарактеризовано как симптом рассогласованности между избираемыми субъектами средствами реализации целей и общественно организованными способами их достижения. Мертон выделял две мыслимые разновидности несогласованности между элементами социокультурной структуры: а) ситуация, когда выбор альтернативных способов достижения целей ничем не ограничивается, разрешены любые средства и способы достижения этих целей; б) ситуация, когда деятельность по достижению целей становится самоцелью. В этом случае, по Мертону, “первоначальные цели забыты и ритуалистическая приверженность к институционально предписанному поведению принимает характер подлинной одержимости”. Мертон считал, что А. “взывает к жизни” именно приятными в обществе общепризнанными культурными ценностями, и, в свою очередь, сопряжена с различным доступом к возможностям институционально допустимых средств достижения обусловленных культурой целей. Высокая степень дезинтеграции между этими средствами и целями вкупе с водоразделами социально-классовой структуры (что оставляет индивида в неопределенном, “деклассированном” состоянии, без чувства солидарности с конкретной группой) способствуют более частым проявлениям А.

А. А. Грицанов

АНТИ-ПСИХОЛОГИЗМ — парадигмальная установка, постулируемая модернизмом (см. Модернизм) и в особенности постмодернизмом (см. Постмодернизм), которая заключается в программной элиминации субъективного фактора при интерпретации феноменов культуры. Традиция А.-П. в современной ее артикуляции берет свое начало с программной ориентации и художественной практики позднего экспрессионизма, осуществившего радикальную переориентацию с презумпции выражения субъективного состояния художника на презумпцию выражения сущности объекта “как он есть” (Э. Л. Кирхнер) — вплоть до стратегии “деформации формы” как средства проникновения за феноменологическую видимость к ноуменальной сущности объекта (от Дж. Эпсора — к Э. Хеккелю, Э. Х. Нольде, В. Кандинскому и К. Шмидту-Ротлуффу). Классическими произведениями А.-П. этого периода могут рассматриваться: серия “Портреты городов” О. Кошки, визуальный ряд которой фундирован не презумпцией эмоционального их восприятия, но, напротив, рациональным знанием о специфике их истории, культуры и традиций; офорты М. Бекмана, поняты как “наборы визуальных шифров” и др.

Тенденция А.-П. находит свое содержательное развитие в контексте кубизма, опирающегося на определенные идеи Платона, Канта и Гегеля (по оценке Рейгардта, “сыи пармского крестьянина Жюль Брак усвоил философию в застойных разговорах иачала века”) и программно ставящего своей целью моделирование возможных миров (см. Возможные миры): искусство предстает не как изобразительная, но как кооперативная деятельность. В рефлексивной самооценке Х. Гриса, “кубизм есть только новый способ представления вещей”, и, согласно “Манифесту кубизма” (1912), кубистское произведение есть концепция мира, созданная посредством знаковых кодов. (В этом отношении эволюция художественной программы кубизма претерпевает ту же эволюцию, что и экспрессионистская: от “бунта против вещей” и презумпции “выразить то, что было в нас самих” у раннего П. Пикассо — до его же программного требования “слиться с объектом”, то есть “скорее изображать вещи такими, какими их знают, чем такими, какими их видят”.) В контексте данной установки интенция кубизма на А.-П. объективизируется в программе антивизуализма: принципиальное “отрицание наивного реализма” предполагало в кубизме “отказ от зрения” как традиционной основы живописи с ее презумпцией перспективы и ракурса видения объекта. Призыв П. Пикассо “уважайте объект!” предполагает восприятие последнего вне каких бы то ни было сиюминутных ассоциаций, имеющих субъективно-психологическую подоплеку. Согласно кубистской концепции творчества, художник должен быть “чист” и независим от собственного, личного и личностного видения объекта; в позднем кубизме конституируется вне называемая “секта чистых” или “пурнзм” (не случайно А. Сальмон сравнивал кубизм с религией гугенотов). В контексте развития А.-П. кубистская “война против зрения” (П. Пикассо) может быть рассмотрена как выражение идеи элиминации субъекта — в данном случае субъективной точки зрения — в предельно простом, оптико-топографическом ее понимании. По оценке Г. Аполлинера, в кубизме “художники, не будучи более ограниченными чем-то человеческим, представляют нам произведения более умозрительные, нежели чувственные”. Своего апогея в рамках модернизма стратегия А.-П. достигает в таком направлении, как футуризм с его сформулированными Маринетти программным требованием “заменить психологию человека, отныне исчерпанную, лирическим завладением материалом”. Традиционный психологизм не просто отрицается в футуризме, но заменяется пафосным механицистским объективизмом — вплоть до сформулированной в “Манифесте футуристической живописи” (1910) идеи “создания механического человека с замени-

мыми частями” (см. Футуризм, Маринетти). Следует, однако, заметить, что в полемике кубизма с футуризмом в 1912 кубизм обвинял последний в сюжетности и литературности, а тем самым — в уступке психологизму, конкретно имея в виду такие направления футуристической живописи, как динамизм и симультанизм, могущие быть отнесенными к неимпрессионизму (например, тезис Дж. Баллы о том, что “у бегущих лошадей не по четыре ноги, а по двадцать”). Финальная дискредитация психологизма осуществляется в дадаизме: по признанию М. Дюшана, относящемуся к дадаистскому периоду его творчества, “я... стремился изобретать, вместо того, чтобы выражать себя” (см. Дадаизм). В неклассической философии А.-П. находит свое развитие не только в философии искусства (например, в анализе “дегуманизации искусства” у Ортеги-и-Гассета), но и во многих иных предметных областях. Так, например, в контексте проблемы интерпретации А.-П. проявляет себя в ориентации на отказ от традиционного видения интерпретации текста (понимания) как реконструкции исходного авторского замысла (эволюционное движение от “биографического анализа” Г. Миша к структурализму, ориентированному на трактовку интерпретационной процедуры как основанной на выявлении объективных гештальт-организационных характеристик текста — см. Интерпретация). В структуре психоанализа субъект характеризуется как “децентрированный”, растворенный в формах языкового порядка (см. Лакан). В целом современная философия констатирует парадигмальный поворот в интерпретации самого феномена субъекта: не только психологически артикулированный (так называемый “вожделирующий”) субъект фрейдистского типа, но и рациональный субъект типа декартовского уступают место деперсонифицированной презентации культурных смыслов (языка): по оценке Деррида, неклассическая философия практически осуществила деструкцию таких фундирующих саму идею субъективности феноменов, как “самодостаточность и самоналичие”. Идущая от философского и художественного модернизма (от структурного анализа и дадаизма — прежде всего), линия А.-П. как растворения субъективности в семиотическом пространстве языка находит свое развитие в философии постмодернизма. Свою цель в данной сфере постмодернизм формулирует следующим образом: “взломать одну пока еще столь герметическую преграду, которой удерживает вопрос о письме... под опекой психоанализа” (Деррида). Согласно постмодернистскому видению дискурсивных практик письма и чтения, последние задают семиотическое пространство, в рамках которого “производимое действие совпадает с переживаемым воздействием; пи-

шущий пребывает внутри письма, причем не как психологическая личность, а как непосредственный участник действия" (Р. Барт). Утрата субъектом психологической артикуляции приводит к тому, что он не только теряет личностные качества и деперсонифицируется (становится "кодом, не-личностью, анонимом"), но и исчезает в целом — как явление: "он — ничто и никто, ...он становится... зиянием, пробелом" (Кристева). (См. также "Смерть субъекта", "Смерть Автора".)

М. А. Можейко

АНТИУТОПИЯ — самоосознающее течение в литературе, представляющее собой критическое описание общества утопического типа. А. выделяет наиболее опасные, с точки зрения авторов, общественные тенденции. (В аналогичном смысле в западной социологической литературе употребляются также понятия "дистопия", то есть "искаженная, перевернутая" утопия, и "какотопия", то есть "страна зла".) А. можно представить в качестве своеобразной саморефлексии жанра социальной утопии. А. существенно меняет ракурс рассмотрения идеального социума: подвергается сомнению сама возможность позитивного воплощения какого бы то ни было преобразовательного интеллектуального проекта. При этом, если в жанре традиционной утопии происходит вообразимое обращение авторов в прошлое и настоящее, то в стилистике А. доминирует обращенность в будущее. Конституирование А. как особого интеллектуального жанра совпало по времени (20 в.) с установлением достаточно жестких общепринятых дисциплинарных границ в сфере гуманитарного знания, поэтому А. почти всецело представляет собой литературное явление. (Исторически А. ведет свое происхождение от сатирической традиции Свифта, Вольтера, М. Е. Салтыкова-Щедрина, Г. К. Чертертона и др., а также от жанра романов-предостережений, к которому обращались в своем творчестве А. Франс, Дж. Лондон, Г. Уэллс, К. Чапек и др.) 20 в. породил ситуацию, когда некоторые проекты утопических обществ с различной степенью самоадекватности стали реальностью. Разочарование в прогрессе, кризис идеалов европоцентризма, негативные эффекты функциональной дифференциации общества актуализировали жанр А., которая постоянно обращалась к репрессированным пластам общественной жизни. (Согласно мысли Оруэлла, А. становится возможной лишь после того, как "утопия была дискредитирована".) Переход от абстрактного интереса по поводу проектов преобразования общества к опасениям, связанным с перспективой их претворения в жизнь, был сформулирован Бердяевым: "Утопии выглядят гораздо более осуществимыми, чем в это верили прежде. И ныне перед нами стоит вопрос, терзающий

нас совсем иначе: как избежать их окончательного осуществления?" Главными темами А. выступают как проблемы невозможности непосредственного межличностного общения вкуче с утерей личности своего духовного мира (Замятин), так и абсолютизированные до крайности негативные тенденции современного общества: нивелирующее людей потребление (О. Хаксли), тотальный контроль бесчеловечной государственной власти (Оруэлл), прогрессирующий индивидуализм (Р. Шекли) и т. д. (См. Замятин, Оруэлл, Новояз.)

А. А. Грицанов

"АНТИХРИСТ. ПРОКЛЯТИЕ ХРИСТИАНСТВУ" — предпоследняя работа Ницше ("Der Antichrist"; первое издание — 1895, окончательная редакция — 1956). Персонаж, именуемый "А.", был недвусмысленно авторизован самим Ницше. Он отмечал в письме к Мальвиде фон Мейзебуг от 3—4 апреля 1883: "Одно ли Вам услышать одно из новых моих имен? В церковном языке существует такое: я емь... Антихрист" (замечание К. Свасьяна). Позиция Ницше была не совместима с традиционалистским атензмом. Последний есть именно отрицание существования Бога. Что же касается Ницше, то он признавался, что "еще ребенком узрел Бога во всем блеске". Скорее позиция Ницше напоминает бунт, преодоление, а не голое и бесплодное отрицание. Священников Ницше именует "ядовитыми пауками на древе жизни", "наразитическим типом человека". И в то же время Ницше полагает, что именно христианство и отчеканило самые, пожалуй, тощие лица в человеческом обществе. Церковь для Ницше — смертельный враг всего благородного на земле, она стремится растоптать всякое величие в человеке, она выступает за все болезненное и слабое. Однако и тут Ницше признает в ней особого рода власть: церковь более благородное учреждение, нежели государство. Эту двойственность можно объяснить тем, что Ницше родился в семье протестантских священников, и эта близость к христианству для него была очень важной, тем более что, по его убеждению, большинство христиан — христиане несовершенные. (Как писал Ясперс в работе "Ницше и христианство", расхождение между притязанием, требованием и действительностью испокон веков было движущей силой христианства". Ясперс полагал, что главная особенность страстной ненависти Ницше в том, что "его вражда к христианству как действительность была неотделима от его связи с христианством как требованием". Это привело к тому, что Ницше призывает не просто отделяться от христианства, но преодолеть его через сверх-христианство. Он хочет преодолеть его, опираясь на те самые силы, которые и принесли христианство в мир.) Говоря "Бог умер", Ницше ставил диагноз современной

действительности. Отчего умер Бог? Ответов у Ницше несколько, но только один развит до конца: причина смерти Бога — христианство. Христианство как вероучение и догма чуждо Ницше; он признает в нем лишь человеческую истину в символической форме. Христианство для Ницше — это существование на выворот, испорченность: "...оно создало идеал из противоречия инстинктов поддержания сильной жизни; оно внесло порчу в самый разум духовно-сильных натур, так как оно научило их чувствовать высшие духовные ценности как греховные, ведущие к заблуждению, как искушение". Ницше же ценит саму жизнь как инстинкт роста, устойчивости, накопления сил, власти: "где недостает воли к власти, там упадок". Христианство, согласно Ницше, религия сострадания. Противопоставление страдания и сострадания является одним из центральных положений мировоззрения Ницше. По его мнению, страдание способствует самопреодолению, росту власти над самим собой; высшее здоровье заключается в способности преодолевать болезнь и боль. Сострадание, напротив, расслабляет, уменьшает "волю к власти". Христианство есть религия милосердия, сострадания; собственное дионисийство Ницше провозглашает как религию страдания и жизнеутверждения. По убеждению Ницше, христианство на место человеческих истин поставило фикции — Бог, искушение, милость, добродетель и т. д., придав им характер безличности и всеобщности: "самые глубокие законы сохранения и роста повелевают как раз обратное: чтобы каждый находил себе свою добродетель, свой категорический императив". С иронией относился Ницше и к идее "чистого духа". Вера в "чистый дух" не является, по Ницше, доказательством высшего происхождения человека, его божественности. Если мы отбросим нервную систему, чувства (то есть "смертную оболочку"), то, как писал Ницше, мы "обсчитаемся". Христианство, по Ницше, это отказ от действительности, ее оклеветание. Народ, который верит в себя, имеет также и своего собственного Бога. В нем он чтит свои добродетели. Основой такой религии является благодарность народа за свое существование. Такое божество, по Ницше, проявляется как в добре, так и во зле. Христианский бог — бог только добра, которому не знакомы ни сила, ни победа, ни гнев. Если народ погибает, если исчезает его вера в будущее, его надежда на свободу, то меняется и Бог, превращаясь в доброго и скромного, советующего "душевный мир", "осторожность", "любовь к другу и врагу" и т. д. По Ницше, у богов нет иной альтернативы: "или они есть воля и власть..., или же они есть бессилье к власти — и тогда они по необходимости делают"

ся добрыми...". Христианское понятие о божестве ("Бог как Бог больных. Бог как паук, Бог как дух"), с точки зрения Ницше, есть одно из самых извращенных понятий о божестве, какие только существовали. Это Бог, выродившийся в противоречие с жизнью, обожествляющий "ничто". Источник христианства для Ницше — это античность. Уже первоначальная апостольская община представляла собой, по Ницше, мир больных. В позднеантичном мире эти люди повсюду встречали родственные души, так как в языке давно уже росло антиязычество — уродливые и большие религиозные формы. И вот христианство усвоило учения и обряды всех подземных культов Римской империи, порождения больного разума. Ибо, согласно Ницше, "судьба христианства лежит в необходимости сделать самую веру такой же болезненной, низменной и вульгарной, как были болезненны, низменны и вульгарны потребности, которые оно должно было удовлетворять". Сократ и Платон для Ницше — провозвестники этого явления. Античность сама породила христианство. Христианство вобрало в себя все проявления ущербной и угасающей жизни: жертвенность, аскетизм, философию мироотрицания и т. д. Оно победило, как считает Ницше, благодаря своим историческим корням — иудаизму: "Евреи — это самый замечательный народ мировой истории, потому что они, поставленные перед вопросом: быть или не быть, со внушающей ужас сознательностью предпочли быть какою бы то ни было ценою; и эту ценою было радикальное извращение всей природы...". Как подчеркивал Ницше, они оградили себя от всех условий, в которых народ только и мог жить... они извратили ценности, изобрели моральные идеалы, которые — до тех пор, пока в них верят, — превращают их немощь в мощь, а их ничтожество — в ценность... Именно здесь и проявился инстинкт *ressentiment*, из которого всякое жизнеутверждение выглядит злом. Евреи, несмотря на свою силу и мощь, сами отказались от мира действительности, от реальности, что привело к понижению воли к власти и явилось причиной физиологического спада, *decadence*. В связи с христианством Ницше вводит слово "*ressentiment*" — это злопамятство и мстительность, ненависть, злоба, но это все сопровождается чувством бессилия. Яркий пример *ressentiment* — это распятие Бога, то есть человек мог простить все, кроме того, что человек — это не он (Бог). Под *ressentiment* Ницше понимает и основу христианского мира. Образ Иисуса Христа у Ницше стоит особняком. Реальность Иисуса, по его мнению, не имеет к истории христианства никакого отношения. Иисус для Ницше — это некий человеческий тип, которому нужно

дать психологическую характеристику. Иисус несет в мир новую жизненную практику, а не новое знание. Эта практика имеет своей целью блаженство, которое заключается в том, чтобы чувствовать себя дома в том мире, который не может перевезти никакая реальность — в мире внутреннем. Дело блаженного проявляется в том, что он проходит мимо мира, или сквозь мир, не позволяя ему себя затронуть. Свое понимание Христа Ницше противопоставляет понятиям "герой" и "гений". Христос — это не герой, как хотят показать его Евангелия. Он — противоположность борьбе; неспособность к противодействию делается здесь моралью; блаженство в мире, в кротости, в неспособности быть врагом. Что же касается слова "гений", то Ницше пишет: "говоря со строгостью физиолога, здесь было уместно совершенно иное слово — слово "идиот". Для Ницше не Ренан, а Достоевский был тем, кто угадал Христа, поэтому "идиот" равен здесь "святому", что доказывается соединением: "святой идиот". Все это имеет своей причиной крайнюю восприимчивость к страданию и раздражению, "инстинкт ненависти против всякой реальности". Ницше считал, что христианство с самого начала есть опасное извращение того, что было истиной для Христа. По Ницше, "в сущности, христианином был только один, и тот умер на кресте". Христос, по Ницше — не родоначальник и не исток христианства, а всего лишь один из его средств. Прежде всего на место действительного Христа поставили выдуманный образ: борца и фанатика, образ Спасителя, в котором важны были лишь смерть и воскресение. Главным же заблуждением, на которое делает упор Ницше, было обожествление такого психологического типа. Задача Иисуса — дать образец новой жизни, нового поведения. "Новое поведение, но не новая вера...", — комментирует Ницше. Только внутренние реальности Христос принимал как реальности. Он лишь символ. "Ничего нет более не христианского, как грубые церковные понятия о Боге как личности, о грядущем "Царстве Божьем", о потустороннем "Царстве Небесном", о "Сыне Божьем", втором лице св. Троицы — это... всемирно-исторический цинизм в поругании символа". Христос, по Ницше, умер не для спасения людей, но чтобы показать, как нужно жить. Здесь Евангелие против Христа, или наоборот, Христос против Евангелия. "До бессмыслицы живо в "вере" видеть примету христианина, хотя бы то была вера в спасение через Христа; христианской может быть только христианская практика, то есть такая жизнь, какой жил тот, кто умер на кресте...". Как же получилось так, — спрашивает Ницше, — что Христос стал Сыном Божьим? Не выдержала идея равенства всех как детей Божьих, которому учил Иисус; мстостью человека было неумеренно поднять Иисуса, отделить его от се-

бя: совершенно так, как некогда "иудей из мести к своим врагам отделился от своего Бога и поднял его на высоту". Один Бог и один Сын Божий: оба порождение *ressentiment*. Воскрешение, вера в личное бессмертие разрушают "всякую естественность в инстинктах", то есть все, что есть в инстинктах хорошего, что способствует жизни, ручается за будущее — возбуждает теперь недоверие. "Жить так, чтобы не было более смысла жить, — это становится теперь "смыслом" жизни...". Истинность христианства для Ницше заключается в том, что оно не исторично, но ежечасно; не церковь основа христианства, а сам человек, и идея Вечного Возвращения связана с пониманием Христа как возникающего ежесекундно. Ницше противопоставляет Иисусу Павла в образе первого огрубителя и губителя христианства. (Как предупреждал К. Свасьян в комментариях к "Антихристу", две последние книги Ницше — "Антихрист" и "Ессе Номо" — требуют особенно осторожного и критического подхода: "элемент неменяемости и распада Я свил себе в этих сочинениях злое гнездо..."). Для Ницше Павел является, пожалуй, самым неаппетитным персонажем истории, искавшим смысл учения Христа. Противопоставляя друг другу Христа и Павла, Ницше исходил из лютеровской интерпретации посланий апостола. Теологическим обоснованием разрыва с католической церковью служили учения Лютера о предопределении и об "оправдании верою". Именно Лютер довел до предела противопоставление разума и веры, что дало Ницше возможность говорить об изначальной враждебности христианства разуму. Несмотря на слова Павла: "А теперь преобладают... три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше", Ницше вслед за Лютером считал Павла проповедником спасения "только верою". Ницше не увидел, что Павел по своей сути близок ему, Ницше, что он поборник свободного самоопределения в новом опыте. Тема Ницше "бытие в становлении", тема свободы, вседозволенности, подлинности звучат и у Павла. И самое главное — тема песни и танца у Павла: "...буду петь духом, буду петь и умом". Такая ситуация, при которой Ницше еще пишет: "Павел был величайшим из всех апостолов мести...", может быть объяснена сквозь призму лютеранства, и, возможно, надвигающейся тени безумия на лицо Ницше. В "Антихристе" затронут и буддизм. Ницше осуждает и христианство, и буддизм за принадлежность к нигилистическим религиям, при этом он видит в них серьезные различия. "Осуждая христианство, — писал Ницше, — я не хотел бы быть несправедливым по отношению к родственной религии... к буддизму". Он находит буддизм "в сто раз реальнее христианства", "в сто раз холоднее, правдивее и объективнее". Главное для Ницше в буддизме — это отказ

от понятия "Бог", замена "борьбы против греха" на "борьбу против страдания", отказ от аскетического идеала и, в тоже время, умеренность в потребностях, немстительный характер буддийского учения. Если в христианстве, по Ницше, ищут спасения изыски сословия и поэтому "христианству нужны были варварские понятия и оценки, чтобы господствовать над варварами", то буддизм, по мысли философа, — религия "цивилизации", близящейся к концу, приведшей к усталости, религия для "добрых, нежных рас, достигших высшей степени духовности". В этом смысле буддизм также стоит выше христианства. Сравнение Иисуса с Буддой имеет весьма неожиданное продолжение, то есть аутентичное христианство, христианство самого Христа могло бы стать чем-то вроде европейской формы буддизма. Буддизм используется Ницше прежде всего как средство полемики с христианством. Отношение к "Законам Ману" у Ницше такое же двойственное, как и к буддизму. В "Антихристе" достоинство "Законов Ману" видится им как раз в том, что знатные сословия, философы и воины с их помощью держат в руках массы. Ложь не отрицается, но упор сделан на цели этой лжи, и здесь Ницше говорит о том, что христианству как раз и недостает святых целей. В вину буддизму Ницше ставит пессимизм, жизнеотрицание. В противоположность этому Ницше ставит Диониса, "учителя вечного возвращения", — Дионис против Будды. Еще одна причина отрицательного отношения Ницше к христианству связана с понятием "тела". Тело в христианстве презирается, оно на последнем месте. Вершина отвращения и презрения к телу — это аскетизм, то есть *ressentiment*, направленный на себя, это и распятие, то есть *ressentiment*, направленный на другого. Тело для Ницше имеет первостепенное значение. Его философия — это танец не как движение души, а как движение тела. (См. Тело.) Метафора — это основной элемент языка тела, тела как становления. Становление и есть преодоление языка. В танце тела рождается мысль. Мыслить у Ницше — это возвращать понятиям их первоначальный смысл, метафоричность, уже стертую в понятийном языке. Дионис и есть образ этого тела, которое собирается по кусочкам до полного воскрешения, это вечное становление. Вместе с понятием "тело" Ницше раскрывает понятие "свет". Точнее, тело и свет у него неразделимы. Ницше призывает полдень, когда исчезают все тени, заглушающие тело иллюзорной двойной реальностью, когда тело и свет будут не разделены. Что же касается христианства, то это время полумрака, это сумерки: нет тела и нет света, есть только одна иллюзия реальности. Свет и есть то условие, при котором тело может выйти за пределы самого себя. Ницше писал, что человек есть "еще не

установившееся животное" с неопределенными возможностями. Однако именно этот "недостаток" человека и есть в то же время его шанс. Он еще не то, чем может быть, но он еще может стать всем. Ницше отнюдь не хочет, чтобы человек стал, наконец, "установившимся животным", то есть определенным типом, ибо это непременно означало бы стадный тип. Совсем наоборот, подлинная сущность человека заключается именно в том, что он не установился, что он всегда может выйти за свои пределы (см. Сверхчеловек.). Ницше повторяет вслед за Иисусом: нет больше никаких противоположностей. Это значит, что Христос и Дионис, Бог и Человек, Христианин и Антихрист — это одно — лабиринт. В вечном становлении человека снимаются все противоположности.

И. Н. Лазько

АНТИ-ЭДИП — парадигмальная фигура постмодернистской философии, фиксирующая отказ последней — в общем контексте переосмысления феномена детерминизма (см. Неодетерминизм) — от презумпции принудительной каузальности, предполагающей наличие внешних по отношению к объекту изменений причины как фактора внешнего причинения. Введена Делезом и Гваттари в контексте методологии шизоанализа (см. Шизоанализ). В отличие от психоаналитической (см. Психоанализ) интерпретации бессознательного как травмирующим образом детерминированного со стороны внешних факторов, шизоанализ постулирует не только возможность, но и необходимость конституирования субъективности (бессознательного) в качестве свободного, и в первую очередь это предполагает свободу от внешнего причинения, принудительной каузальности, что влечет за собой аксиологическую негацию символа Отца в его традиционном психоаналитическом понимании и интенцию на разрушение Эдипова комплекса (см. Эдипов комплекс) как базового символа классической традиции. В данном аспекте установка шизоанализа во многом совпадает с установкой структурного психоанализа Лакана, усматривающего в деспотизме "символического порядка" языка символизацию отцовской доминанты (см. Лакан). В обрисованном контексте шизоанализ обозначает свою резко критическую позицию по отношению к психоанализу, радикально дистанцируясь от последнего. Основанием указанной критики выступает то обстоятельство, что, по оценке шизоанализа, "психоанализ принимает участие в буржуазном угнетении в самом общем виде" (Делез, Гваттари). Сущность этого участия заключается, по мнению Делеза и Гваттари, в педальировании психоанализом идеи детерминированности (травмированности — причем, с точки зрения шизоанализа, параноидальной — см. "Машины желаний") бессознательного со стороны внешних по отношению

к нему социальных структур — вне какой бы то ни было попытки исследования условий возможности его свободы. Типичным примером в данном случае может служить культивируемый психоанализом "фамиллизм", интерпретационно погружающий функционирование бессознательного в детерминационную зависимость от такой "псевдоструктуры", как семья. Делез и Гваттари говорят в этом контексте об "эдипизации" бессознательного, сознания и культуры в целом: "параноидальный отец эдипизирует сына". Таким образом, согласно шизоаналитической оценке, "психоанализ... не только в теории, но и на практике подчиняет бессознательное древовидным структурам, иерархическим графикам, резюмирующей памяти, центральным органам". Сама психоаналитическая процедура, по мнению Делеза и Гваттари, имеет своим результатом усугубление того калькирования отцовской доминанты, которое является неизбежным следствием фамиллизма, в то время как бессознательное — в свободном своем проявлении — должно быть не однозначной линейной "калькой", но открытой для версификационных прочтений "картой" (см. Ризома, Номадология, Шизоанализ, Тело без органов): "Фрейд заведомо принимал в расчет картографию /автотонного для пациента бессознательного — М. М./..., но лишь для того, чтобы совместить ее с фотографией родителей". В этом смысле практика психоанализа оценивается в шизоанализе как травмирующая: "задумайтесь о том, что произошло с маленьким Хансом в детском психоанализе: его ризому безжалостно разрушили, пачкали его карту, куда-то прятали ее, блокировали все выходы до тех пор, пока не удалось вунзить ему стыд и чувство вины, пока стыд и чувство вины не укоренились в нем". В противоположность этому, шизоанализ ставит перед собой диаметрально иные задачи, "добивается совсем другого состояния бессознательного": для данной методологии главная цель заключается отнюдь "не в том, чтобы редуцировать бессознательное", но, напротив, в том, чтобы его "создать" — на основе (и, в свою очередь, как основу) "новых высказываний, других желаний". Пафос шизоанализа заключается в высвобождении бессознательного из-под гнета "псевдоструктур", освобождении шизоидальных потоков желаний от параноидальных ограничений: по словам Делеза и Гваттари, "позитивная задача шизоанализа: обнаружение у каждого машин желаний, независимо от любой интерпретации". Шизоанализ постулирует не только возможность, но и необходимость конституирования субъективности (бессознательного) в качестве свободного, и в первую очередь это предполагает свободу от внешнего причинения, принудитель-

ной каузальности, то есть фактически от линейно понятого детерминизма (см. Неодетерминизм, "Смерть Бога"). Бессознательное трактуется шизоанализом в качестве самодетерминирующей процессуальности, то есть как "нечто, порождающее самого себя". Поскольку первым бастионом психоанализа, на который обрушивается шквал шизоаналитической критики, выступает "фамилиализм", постольку самый разрушительный удар направляется на концепт "Эдипова комплекса". Базовая для психоанализа метафора Эдипа становится для шизоанализа олицетворением внешней каузальности, и в этом контексте вынесение концепта "А.-Э." в заглавие первого тома "Капитализма и шизофрении" может быть истолковано как фиксация анти-линейной ориентации шизоаналитической методологии. Фигура Эдипа интерпретируется шизоанализом как принципиально альтернативная свободной (сингулярной, молекулярной, шизофренической) форме бессознательного, противопоставляющая ей презумпции связанности (молярности, утраты самости в агрегате) и подчиненности центру этого агрегата, олицетворенному в структуре семьи Отцом (ядром нуклеарного агрегата). По формулировке Делеза и Гваттари, "функция Эдипа как догмы или "нуклеарного комплекса" неотделима от насилия". Целью шизоанализа становится "деидипизация бессознательного", а лозунгом — "шизофреническое — вместо Эдипова". Фигура Эдипа фактически подвергается в шизоанализе остракизму: по образному выражению Делеза и Гваттари, "бессознательное — изначально сирота". В контексте оппозиции "Шизофрения — Паранойя" (см. Шизоанализ, "Машины желаний") Эдипов комплекс локализуется на предельно параноидальном полюсе, в то время как "шизофреник сопротивляется невротизации. Имя отца к нему не прилипает", а потому он фактически персонифицирует свободу, выступая носителем бессознательного, прорвавшегося сквозь ограничения "социальных машин" и реализовавшего себя поперек жестких направляющих осей интегральных "псевдо-структур" социальности, в первую очередь — семьи: "желание — сирота, анархист и атеист". Наряду с фигурой А.-Э., фундаментальный для постмодернистской интерпретации детерминизма отказ от идеи внешней причины находит свое выражение в серии аналогичных парадигмальных фигур: применительно к постмодернистской текстологии в этом ряду может быть обозначена фигура "смерти Автора" как внешней причиняющей детерминанты текста (см. "Смерть Автора"), применительно к "генеалогии" (см. Генеалогия) и номадологии (см. Номадология) — фигура "смерти Бога" как финальной и исчерпы-

вающей внешней детерминанты (см. "Смерть Бога"). Сематический изоморфизм данных фигур находит свое выражение в их параллельном употреблении многими авторами: так, например, по Р. Барту, если "произведение включено в процесс филиации", то текст не предполагает наличия внешней по отношению к нему (вневербальной) причины, ибо он есть не что иное, как преходящее состояние самодостаточной процессуальности письма, "что же касается Текста, то в нем нет записи об Отцовстве".

М. А. Можейко

АНТРОПНЫЙ ПРИНЦИП (греч. *anthropos* — человек) — один из принципов современной космологии, устанавливающий зависимость существования человека как сложной системы и космического существа от физических параметров Вселенной (в частности, от фундаментальных физических постоянных — постоянной Планка, скорости света, массы протона и электрона и др.). Физические расчеты показывают, что если бы изменилась хотя бы одна из имеющихся фундаментальных постоянных (при неизменности остальных параметров и сохранении всех физических законов), то стало бы невозможным существование тех или иных физических объектов — ядер, атомов и т. д. (например, если уменьшить массу протона всего на 30 %, то в нашем физическом мире отсутствовали бы любые атомы, кроме атомов водорода, и жизнь стала бы невозможной). Осмысление этих зависимостей и привело к выдвижению в науке и философии А. П. Существуют различные формулировки А. П., но чаще всего он используется в форме двух утверждений (слабого и сильного), выдвинутых в 1973 специализатором по теории гравитации Б. Картером. "Слабый" А. П. гласит: "То, что мы ожидаем наблюдать, должно быть ограничено условиями, необходимыми для нашего существования как наблюдателей". "Сильный" А. П. говорит о том, что "Вселенная (и, следовательно, фундаментальные параметры, от которых она зависит) должна быть такой, чтобы в ней на некотором этапе эволюции допускалось существование наблюдателей". Иными словами, наш мир оказался "устроенным" так удачно, что в нем возникли условия, при которых человек мог появиться. Очевидно, что в мировоззренческом плане А. П. воплощает в себе философскую идею взаимосвязи человека и Универсума, выдвинутую еще в античности и развиваемую целой плеядой философов и естествоиспытателей (Протагор, Анаксагор, Бруно, Циолковский, Вернадский, Чижевский, Тейяр де Шарден, Ф. Крик, Ф. Дайсон, К. Хойл и др.). А. П. допускает как религиозную, так и научную интерпретацию. Согласно первой, антропные характеристики Вселенной выглядят как "подтверждение веры в Творца, спроектировавшего мир так, чтобы удовлетворить в точности нашим требо-

ваниям" (Хойл). Научная позиция основана на тезисе о принципиальной возможности естественного существования множества миров, в которых воплощаются самые различные комбинации физических параметров и законов. При этом в одних мирах реализуются самые простые стационарные физические состояния, в других же возможно формирование сложных физических систем — в том числе и жизни в ее многообразных формах. Значение А. П. возрастает в наше время, для которого характерны космическая активность человека и все более серьезный поворот современной науки к гуманистической проблематике.

В. С. Вязовкин

АНТРОПОЛОГИЯ (*anthropology*), реже общая А. (*general Anthropology*) — преимущественно в англоязычных странах — совокупность научных дисциплин, изучающих человечество на всех исторических этапах его развития. А. фокусирует свое внимание, с одной стороны, на биологической и культурной дифференциации различных групп людей, с другой стороны, на тех интегративных чертах, которые позволяют представить человечество как единое целое. Антропологические дисциплины объединены рядом общих научных принципов и методологических подходов, среди которых особо выделяется "принцип холизма", ориентирующий на многоаспективный анализ изучаемых явлений. Как правило, к А. относят физическую А., археологию, антропологическую лингвистику и культурную А. Физическая (или биологическая) А. исследует биологические аспекты человеческого существования. В ее рамках выделяется палеонтология человека (палеоантропология), изучающая проблемы происхождения и эволюции человека как биологического вида. Ответвлением этого направления считается приматология, ориентированная на исследование социальных форм поведения человекообразных обезьян. Другое направление, с которым чаще всего ассоциируется название физическая А., исследует расовую дифференциацию человечества. Археология занимается анализом ископаемых материальных культурных объектов и реконструкцией на этой основе культуры и образа жизни древних народов. С достаточной степенью условности выделяют классическую археологию, изучающую древние цивилизации Средиземноморья, доисторическую археологию, ориентированную на исследование культур бесписьменных народов, и историческую археологию, верхний временной предел исследований которой доходит до середины 19 в. Существует также представление об антропологической археологии как о субдисциплине, решающей такие сложные комплексные проблемы, как этногенез народов, доместикация животных или возникновение земледе-

лия в различных регионах планеты. Антропологическая лингвистика исследует различные формы человеческой коммуникации, включая язык. В ее состав входит историческая лингвистика, изучающая происхождение языка как универсального феномена человеческой культуры, а также — генезис и историческое развитие отдельных языков; дискриптивная лингвистика — наука о фонетической и грамматической структуре языков; этнолингвистика, акцентирующая свое внимание на взаимодействии языка и конкретной культуры; и социолингвистика, исследующая социальную обусловленность речевого поведения различных групп людей. Культурная А. (реже — социальная А., социально-культурная А.) ориентирована на изучение культур отдельных народов и человечества в целом. При этом выделяется этнография — описание культур конкретных современных народов и этнология — сравнительный анализ и обобщение данных, собранных во время этнографических экспедиций. Сама же культурная А. выступает в виде высшей формы генерализации представлений об институтах культуры человечества, представленной в универсальной интерэтнической форме. В структуре антропологических дисциплин культурная А. занимает центральное место, так как именно в ее рамках и ее представителями вырабатывались базовые теоретические положения, характерные для А. в целом. В отдельных случаях в качестве самостоятельной антропологической дисциплины выделяют прикладную А., ориентированную на решение конкретных проблем (например, здравоохранения, образования, национальных меньшинств и т. д.). Институциональное единство антропологических дисциплин в ряде случаев (например в США) достигается на уровне университетского образования в рамках общих факультетов, а также — на уровне профессиональных ассоциаций. В российской традиции термин А. изначально закрепился за физической А., а за культурной А. — этнография (последние годы — этнология).

П. В. Терешкович

АНТРОПОЛОГИЯ ФИЛОСОФСКО-КАЯ — см. ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЯ

АНТРОПОСОФИЯ (греч. *anthropos* — человек, *sophia* — мудрость) — одна из версий теософии (полностью дистанцировавшаяся от нее в 1909), мистическое учение о человеке как чувственно-сверхчувственном существе, изложенная в 1912 немецким оккультистом Штейнером в книгах «Тайная наука» (1910), «Тезисы антропософии» (1925). В отличие от теософии, помещавшей в центр Вселенной собственного бога и ориентированной на постулаты буддизма и восточного оккультизма, А. опиралась на христианскую мистику неортодоксального характера и европейскую идеали-

стическую традицию (в частности на учение Гёте; сам Штейнер обозначал А. как «гетеанство 20 века»). В основании А. располагались также идеи и предположения пифагорейской и неоплатонической мистики, кабалистики, веданты и немецкой натурфилософии. Достижение цели А. (выработку чувства единения с духовной основой Вселенной) Штейнер считал возможным через привлечение юношества к «тайному учению», через воспитание в нем способностей медитации и «духовного созерцания», посредством которых недоступные горизонты познания уподобились бы непосредственно осязаемым предметам. «Высшее знание» в А. — принципиально достижимо для каждого человека. В центре системы А. располагалась обожествляемая человеческая сущность, открытая только посвященным. Человек в концепции А. это тело, душа и дух. А., сохраняя значение перевоплощения как принципа эволюции, утверждала, что дух руководится законом реинкарнации. Для самого Штейнера идея реинкарнации стала «идея-фикс»: у него перевоплощались люди, животные, Земля, Луна, все планеты, Солнце и т. д. Телом, по Штейнеру, управляет закон наследования, душой — созданная ею самой судьба. В 1912 Штейнер основал Антропософское общество, в 1922 — антропософскую «общину христиан». Поклонниками А. были Белый, М. Волошин и его жена М. Сабашникова, В. Кандинский и др. Согласно Бердяеву, в А. трудно отыскать человека: он разъят на множество компонентов и планов (все книги Штейнера переизданы описаниями самых различных иерархий и космических измерений). Штейнеру не удалось сблизить при помощи своей А. теософию и христианство, так как у него Иисус Христос стал Богом, исходящим с Солнца — солнечным Божеством (Мень). Согласно убеждениям сторонников А., люди, по видимому, еще не готовы к соприкосновению с этими таинственными мирами, даже если эта модель и каким-то образом коррелируема с современными миропредставлениями. (См. также Штейнер, Реинкарнация.)

А. А. Грицанов

АПЕЛЬ (ApeI) Карл-Отто (р. 1922) — немецкий философ, один из основоположников современной версии философии постмодерна. Окончил Геттингский университет (Франкфурта-Майне), где в 1972 стал профессором философии. Ученик Э. Ротхакера; испытал влияние концепций Пирса, Хайдеггера, Витгенштейна, Гадамера, Дж. Остина, Хабермаса, Дж. Серля. Основные сочинения: «Идея языка в традиции гуманизма от Данте до Вико» (1963), «Трансформация философии» (1973), «Идея трансцендентальной грамматики» (1974), «Идеи эволюции Ч. С. Пирса: Введение в американский прагматизм» (1975), «Теория языка и трансцендентальная грамматика в свете вопроса эти-

ческих норм» (1976), «Новые попытки объяснения и понимания» (1978), «Контроверза «Объяснение-Понимание» в свете трансцендентального прагматизма» (1979) и др. Фундаментальной основой философии А. является презумпция «лингвистического поворота» в философии, понятого в качестве «трансформации *prima philosophia* в философию языка» (А.) и ориентирующего философское исследование на анализ языка как исходной реальности человеческого бытия (в этом контексте А. солидаризуется с цитируемой им позицией Гельдерлина: «мы есть, начиная с разговора»). По определению А., «философия сегодня сталкивается с проблематикой языка как основополагающей проблематикой научного образования понятий и теорий и своих собственных высказываний, а это значит — осмысленного и интерсубъективно значимого выражения познания вообще». Философия, таким образом, не является более ни моделированием «бытия», «сущего» или «природы», то есть онтологией, ни рефлексией над «сознанием» или «разумом», то есть гиосеологией, становясь активной реакцией на «значение» или «смысл» языковых выражений («анализом языка»). В качестве основных лейтмотивов современной философии А. выделяет следующие: 1) «первый лейтмотив обусловлен ориентацией на форму языка», 2) второй — «интуицией контекстуальности предположения феноменов, контекстуальности, в свою очередь обусловленной среди прочего также и языком: ведь он позволяет оценить то искусственное и случайное, что оказывает влияние на исторически обусловленную подоснову жизненных миров». Согласно А., названные лейтмотивы задают в современной философии языка новую традицию, которая по своей природе является одновременно и постметафизической, и постфеноменологической: «оба эти лейтмотива почти полностью дискредитировали в наши дни гуссерлианскую претензию на обоснование философии в качестве строгой и беспредпосылочной науки, апеллировавшую к аподиктической очевидности усмотрения категорий или интуитивного постижения сущностей» (см. Постметафизическое мышление). Согласно апелевской рефлексии, разрешение сложившейся в современной философии языка ситуации может быть определено как конституирование «трансцендентальной семиотики, которая в качестве трансцендентальной прагматики языка преодолевает недостатки семантического анализа языка, благодаря чему она и включает в себя феноменологическую очевидность». Конституируемую им философскую концепцию языка А. артикулирует в этом контексте как «попытку сиюминутности феноменологии трансцендентальной семиотики». Стремясь из-

бежать парадигмальных крайностей субстанциональности онтологизма и внесубстанциональности аналитической философии, А. строит "трансцендентально-герменевтическую" концепцию языка, основывая ее, с одной стороны, на признании того, что "язык является трансцендентальной величиной", а с другой — фиксируя своего рода виртуальность его статуса как "условия возможности диалогического взаимопонимания и понимания самого себя". В свете этой установки А. анализирует роль языка не только в герменевтических процедурах "понятного мышления, предметного познания и осмысленного действия", протекающих в рамках субъект-объектного отношения, но — в первую очередь — в контексте субъект-субъектных отношений. Эти отношения трактуются А. как интересующая коммуникация, которая в принципе "не может быть сведена к языковой передаче информации", но "является одновременно процессом достижения согласия". Язык выступает в этом контексте не только механизмом объективации информации и экспрессивным средством, но и медиатором понимания. Более того, коммуникация мыслится А. как основанная на предпонимании, условием возможности которого является "языковой консенсус", то есть "согласованное понимание смысла в неограниченном коммуникативном сообществе". А., таким образом, дистанцируется от трактовки языка в классической философии, в рамках которой процессуальное понимание "уже выражено, отчуждено и установлено на долгий срок" в логически артикулированных структурах (наподобие гегелевского "объективного духа"); от обыденного языка, который трактуется А. в духе Хомского — как своего рода *performans*, презентация языка в ткани конкретно-ситуативной языковой практики; от искусственных языков, представляющих собой, по А., "лишь приватную актуализацию неизменной системы формализма". Оригинальная концепция языковой коммуникации А. конституируется в контексте его трактовки языковых практик в качестве языковых игр. А. обосновывает свою позицию тем, что, во-первых, коммуникативная речевая практика, будучи зависимой от лексического дискурса и связанная необходимостью следовать грамматической организации языка, изначально построена на презумпции "следования правилу", а во-вторых, порождает внутри ограниченного правилами пространства бесконечное число вариантов своего разворачивания (вариативность "семантических каркасов"). В этой связи акты речевой коммуникации представляют собой, по А., языковые игры. Знак в данном контексте может быть, по А.,

функционально использован по следующим регистрам: а) "в смысле категории первичности: иконическое использование знака, чтобы схватить протоколное бытие как таковое в ходе окрещения-называния данного феномена"; б) "в смысле категории вторичности: использование знака как индикатора для идентификации по отношению к ситуации объекта именованного, существующего и причинно обуславливающего чувственное восприятие"; в) "в смысле категории третичности: символическое использование языка для опосредования первичности и вторичности — в частности, для определения экстенционального значения данного имени (что уже начало определением через индикаторы) и установления связи с интенциональной детерминацией соответствующего понятия (детерминация еще ожидаемой, но принципиально возможной)". Концепция языковых игр А. знаменует собой новый этап развития философии постмодерна. Если трактовка языковых игр Витгенштейном предполагала опору на взаимодействие между субъектом и текстом как возникающим в контексте языковых практик, а в рамках философии постмодерна процедуры отношения к тексту приобретают статус исходно-базовых, то А. трактует языковую игру как субъект-субъектную коммуникацию, участники которой являются друг для друга текст — как вербальный, так и невербальный. Такой контекст не только выдвигает на передний план герменевтическую подоплеку языковой игры, но и задает особую артикуляцию проблематики понимания как взаимопонимания ее участников. В парадигме доапелевского постмодерна, который сегодня с достаточной степенью правомерности может быть оценен как постмодернистская классика, текст понимался как "децентрированный" и подлежащий "деконструкции" (Деррида), как принципиально аструктурная "ризома" (Делез и Гваттари), допускающая любые возможности своего "означивания" (Кристева), что с неизбежностью предполагало примат судьбоносного "означающего" над "означаемым" (Лакан). Современная же (постапелевская) версия постмодерна смягчает ранне-постмодернистский радикализм, отчасти восстанавливая в правах классическую для философской герменевтики и генетически восходящую к экзегетике презумпцию понимания как реконструкции имманентного смысла текста, выступающего у А. в качестве презентации содержания коммуникативной программы партнера в контексте языковых игр, которые реализуются, таким образом, как "сплетенные с жизненной практикой прагматические квазиединицы коммуникации или взаимопонимания". Выступающий в качестве текста коммуникативный партнер не подлежит произвольному означиванию и, допуская определенный (обогащаю-

щий игру) плюрализм своего прочтения, тем не менее предполагает аутентичную трансляцию семантического ядра своего речевого поведения в сознание другого, который вне этой реконструкции смысла не конституируется как игровой и коммуникативный партнер. Сама ситуация языковой игры, таким образом, требует в качестве условия своей возможности понимания как обоюдной взаимной реконструкции имманентного смысла произносимых текстов, а понятийно оформленное "языковое понимание в коммуникативном сообществе" выступает необходимым "регулятивным принципом" коммуникации, предотвращая возможность ее обрыва, языковой изоляции субъекта, теряющего не только партнера и себя в качестве партнера, но и саму возможность обретения смысла. В этом отношении, по самоопределению А., осуществленная им "трансцендентально-герменевтическая рефлексия условий возможности языкового взаимопонимания в неограниченном коммуникативном сообществе обосновывает единство *prima philisophia* как единство теоретического и практического разума", а фигура А. выступает рубежной фигурой перехода от классического постмодерна к современному. (См. *After-postmodernism*.)

М. А. Можейко

АРЕНД (Arendt) Ханна (1906—1975) — немецко-американский философ и политолог, доктор философии (1928), член-корреспондент Германской академии языка и литературы (ФРГ), действительный член Американской академии политических наук. Детство А. прошло в Кенигсберге (с 14 лет А. посещает могилу Канта), она участвовала в антифашистском движении. Награждена премией Лессинга (1959), медалью Эмерсона — Торо (1969), премией Соннига за вклад в европейскую цивилизацию (за 8 месяцев до смерти). Испытала влияние таких мыслителей (со многими из них состояла в переписке), как Гвардини, Хайдеггер, Гуссерль, Ясперс. Творчество А. занимает особое место в историко-философской традиции, поскольку, с одной стороны, оно может быть оценено как относящееся к философии неклассического типа, а с другой — в работах А. во многом предвосхищены фундаментальные идеи современной постнеклассической философии (см. *Постмодернизм*). Наследие А. включает в себя более 450 работ, разнообразных по проблематике, но объединенных общим смысловым фокусом всей философской системы А., каковым является интенция на осуществление рефлексивного осмысления современности ("думать над тем, что мы делаем"), однако ее творчество тематизировано в достаточно широком диапазоне: от политологически окрашенной аналитики феномена тоталитаризма — до текстологического исследования языка художественного произведения. (О любовной

связи девятнадцатилетней А. и Хайдеггера см. книги E. Ettinger "Хаина Арендт/Мартин Хайдеггер" (1995), а также Dana R. Villa "Арендт и Хайдеггер: судьба политзаключенных" (1996) и др.) Основные работы: "Происхождение тоталитаризма" (1951), "Положение человека" (1959), "Кризис в культуре" (1961), "Эйхман в Иерусалиме" (1963), "Между прошлым и будущим. Шесть упражнений в политической мысли" (1964), незавершенная "Жизнь души", вышедшие посмертно "Лекции по политической философии Канта", а также опубликованный в Великобритании сборник "Хаина Арендт: двадцать лет спустя" (1996) и др. В трудах А. исследованы как природа социальности в целом, так и конкретные социологические категории труда, производства и торговли, политические феномены революции и свободы, а также сформулировала основы современного понимания тоталитаризма как общественного феномена 20 в. В работах А. фактически высказана идея нелинейности социальных процессов, которая к концу 20 в. окажется доминантой осмысления социальности как таковой (см. Нелинейных динамик теория): "поскольку действие совершается в отношении существ, способных на свои собственные действия, реакция, помимо того, что является ответом, есть всегда новое действие, которое направляет себя и воздействует на других. Поэтому действие и реакция среди людей никогда не движутся по замкнутому кругу и никогда не могут быть надежно ограничены двумя партнерами". Это означает, что "моментный акт в самых ограниченных обстоятельствах несет в себе семена безграничности, поскольку один поступок, а иногда и одно слово, достаточны для того, чтобы изменить каждую констелляцию", таким образом, "последствия безграничны, поскольку действие, хоть и может Е. происходить ниоткуда, становится медиумом, где каждая реакция становится цепной реакцией". В этом контексте важнейшим моментом конституируемой А. методологии является ее программная ориентация на идиографизм (см. Идиографизм): с точки зрения А., применительно к социальным контекстам "множество" следует понимать не только как количественную "множественность", но, в первую очередь, как качественное "разнообразие", в контексте которого "неуловимые идентичности Е ускользают от любых генерализаций". В этом отношении теоретическое моделирование социальной процессуальности возможно, согласно А., лишь посредством создания историй как нарратив, под которыми А. понимает не Историю в ее объективном течении, но рассказанную историю (и даже — рассказанные истории) как конструируемую рассказчиком модель событийности: согласно позиции А., вплотную приближающейся к позиции постмодернистской нарратологии,

"действие полностью раскрывается только рассказчику, то есть ретроспективному взгляду истории, который действительно лучше участников знает, что произошло", поскольку имеет возможность оценить события с точки зрения известного ему финала (см. Нарратив). (Однако моделируемая А. версия исторического познания принципиально отличается от нарратологической — фундаментальной для нее презумпцией наличного смысла исторического события: "неважно, сколь абстрактно могут звучать наши теории или сколь последовательными могут оказаться наши аргументы, за ними лежат случаи и истории, которые, по крайней мере, для нас самих содержат, как в скорлупе, полный смысл того, что бы мы ни должны были сказать" — ср. с концепцией истории в постмодернизме: Нарратив, Постистория, Событие, Событийность.) Вместе с тем, в свете общей идиографической установки А., "истории" как рассказы об исторической событийности в свою очередь "ускользают от любого обобщения и, следовательно, от любой объективации". В этом контексте важнейшей особенностью творчества А. выступает интенция на аналитику крупномасштабных социальных феноменов и процессов ("Между прошлым и будущим...") в максимальном приближении их к масштабу индивидуально-конкретной человеческой жизни ("удел человека"). Именно идеал идиографизма (разумеется, наряду с непосредственно аксиологическими и идеологическими презумпциями) лежит в основе осуществленной А. аналитической критики тоталитаризма. По выражению А., на земле живут "люди, а не Человек" ("men, not Man"), и сущностной характеристикой человека, принципиально отличающей его от животного, является его неизбывное стремление "показать в словах и словах, кем он является в своей уникальности". Именно в этом контексте целью теоретической деятельности А. является, по оценке Рикера, моделирование "нетоталитарной Вселенной". С точки зрения А., центральной характеристикой любого общества является баланс между публичностью и приватностью, который в индивидуально человеческом измерении предстает в качестве возможности реализовать себя как в общественно-гражданской, так и в частной сферах. Нарушение гармоничного соотношения между этими сферами деформирует нормальное течение человеческой жизни. Так, дисбаланс в пользу публичности, характеризующий тоталитарные общества, предельно расширяет границы официальной легитимности, до минимума сводя возможности проявления человеком себя в приватной сфере. Между тем, согласно концепции А., индивидуальность человека, делающая осуществимыми главные репертуары его жизни, требует для собственного существования некого

"приватного адреса" — не отчуждаемую ни при каких условиях "частную долю мира, фрагмент бытия", внутри которого творится частная жизнь, защищенная от вмешательства публичности как на уровне коррекции, так и на уровне оценки. Разрушение таких преград между личностью и внешним миром (в первую очередь — государством) необходимо ведет к гибели человеческой индивидуальности, которая в аксиологической системе А. выступает в качестве максимальной ценности. Жизненные ценности индивидуального (и одновременно истонно общечеловеческого) порядка заменяются идеологическими догмами, функционирующими в массовом сознании, с одной стороны, как догматы, ибо требуют бездоказательного принятия на веру и беспрекословной верности идее, а с другой — как клише, ибо предполагают стереотипные формы поведения, социальный "автоматизм". Не менее значимой для жизни является, однако, и сфера публичности: согласно позиции А., "без публичности личность лишена человечности" (А. ссылается даже на то обстоятельство, что в латинском языке глагол "жить" фактически означает "быть среди людей", а "умирать", соответственно, — "перестать быть среди людей"). Более того, сфера публичности имеет особое значение, поскольку именно и только здесь (а именно — в сфере политики) возможен такой феномен, как свобода. Понятие свободы в системе А. очень значимо и многозначно: наряду с традиционным его толкованием А. выявляет и новые пласты его содержания. Прежде всего А. фиксирует, что свобода в сфере политики выступает как "сопротивление" — в контексте воздействия, как "особое личное мнение" — в контексте несогласия. В этом смысле в зоне приватности, где "свободность" человека задана как изначальная (по определению), свобода не конституируется в качестве специфического феномена. И как исполнительское искусство не только требует взаимодействия между исполнителем и адресатом, но и является формой этого взаимодействия, так и свобода задает новые формы публичности. Креационный потенциал свободы, который инспирирует "начинание нового", фиксируется А. как реализующийся в особом срезе человеческой жизнедеятельности — "активности". В отличие от "труда" (labour), обеспечивающего воспроизводство биологических процессов человеческого организма и не требующего для своего осуществления Другого, и "производства" (work), воспроизводящего неорганическое тело цивилизации и реализующего связь между людьми лишь в контексте, заданном технологической программой, "активность" (action) выстраивается в рамках не субъект-объектных, но субъект-субъектных отношений. Она

принципиально коммуникативна и именно в контексте свободной коммуникации человек выступает не как "рабочее животное" (animal labourer) или "человек производящий" (homo faber) (соответственно labour и work), но как творческий субъект "начинания нового". Источник свободы, таким образом, выводится А. как за пределы интеллектуальной сферы, так и за пределы эмоционально-волевой (ибо, если разум формулирует цели, достижение которых вынуждает человека соотносываться с требованиями внешних условий, то воля не позволяет ему отступить). "Активность", в сущности, внепрагматична и осуществляющаяся в ее рамках общенная есть цель самого себя. Между тем, свобода как проявление этой "активности" (избыточный продукт прагматичного процесса) оказывается чрезвычайно значимой и "полезной" для общества, инспирируя его к новому, к "рождению того, чего еще никогда не бывало". Именно свобода, по А., в состоянии преодолеть даже барьеры тоталитарных общественных систем. В социально-событийной системе отсчета свобода реализуется, по А., как революция, которая не только разрушает "окаменелость" тоталитаризма, освобождая человека от ложных идеологических догм, но и привносит в мир "рождение нового". Таким образом, поскольку творческая креация нового возможна лишь для человека, обладающего индивидуальностью, воспитанной в рамках частной жизни, постольку свобода выступает связующим звеном между публичностью и приватностью, всеобщей историей и "уделом человека". Универсальные определения каждого существования, по А., — "рожденность" и "смертность". И, если на уровне индивида "рожденность" реализуется в "активности", то есть в создании нового, то "смертность" — в утрате креативности, а значит — и индивидуальности. Соответственно этому и на уровне общества "смертность" есть не что иное, как лишение человека индивидуальности, предпринятое в качестве масштабной акции, разрушение сферы приватности, то есть, иными словами, тоталитаризм, предполагающий "тотальное человека", представителя массы как конгломерата, целостность и сплоченность которого не имманентна, но является результатом целенаправленного насилия посредством идеологической обработки с последующим политическим манипулированием. "Рожденность" же на уровне общества есть "революция" как "перехват истории" и прорыв к творчеству и свободе. Оценки места А. в панораме философской жизни 20 в. варьируются в самом широком диапазоне — как в аксиологическом плане: от критического восприятия ее идей (Л. Ферри, Т. Пангл) до самого пафосного (Дж. Ганнел), так

и в плане содержательном: творчество А. трактовалась и в политологическом, и в коммуникационном, и в феминистском, и в нарратологическом аспектах. Так, например, Хабермас отмечал факт генетического восхождения своей концепции коммуникативной деятельности к идеям А. (О любовной связи девятнадцатилетней А. и Хайдеггера см. книги E. Ettinger "Ханна Арент/Мартин Хайдеггер" (1995), а также Dana R. Villa "Арендт и Хайдеггер: судьба политзаключенных" (1996) и др.) В свою очередь каждая из этих специфических оценок содержит альтернативные позиции в отношении творчества А.: так, например, в рамках феминистской его интерпретации можно обнаружить и негативные суждения (трактовка творчества А. со стороны А. Рич как "трагедии женского ума, воспитанного мужской идеологией"), и понимание идей А. как выражения сущности и духа феминизма (И. Янг-Брюрл). Бесспорно, однако, что творчество А. оказало значительное влияние как на становление постмодернистской философской парадигмы, так и на философскую традицию 20 в. в целом. (См. также Нарратив, Хюбрис.)

М. А. Можейко

АРОН (Арон) Реймон Клод Фердинанд (1905—1983) — французский философ, социолог, публицист. Учился в Высшей нормальной школе (1924—1928) вместе с Сартром. С 1930 — профессор Кельнского, затем Берлинского университетов. После прихода Гитлера к власти возвратился во Францию, преподавал в Гаврском лицее, Тулузском университете. В 1955—1968 — заведующий кафедрой социологии Сорбонны, с 1970 — заведующий кафедрой современной цивилизации в "Коллеж де Франс". С 1962 — вице-президент Всемирной социологической ассоциации. С 1963 — член Французской академии моральных и политических наук. Почетный доктор Базельского, Брюссельского, Гарвардского университетов. В ранний период творчества испытал влияние Баденской школы неокантианства, особенно своего учителя Л. Брюневия, а затем — М. Вебера и Гуссерля. Опубликовал более 60 крупных монографических исследований, в которых философская рефлексия органично взаимодействует с теоретическими социологическими изысканиями, а также с исследованиями эпистемологических и методологических проблем исторического познания. Основные собственно философские работы А.: "Критическая философия истории" (1935), "Измерения исторического сознания" (1961), "Разочарование в прогрессе" (1963), "Эссе о свободах" (1965), "От одного святого семейства к другому. Очерки о воображаемых марксизмах" (1969), "В защиту упадочной Европы" (1977) и др. К А. вполне применима оценка, данная им Конту: философ в социологии, социолог в философии. Социальная

действительность и процесс ее исторического развития, согласно А., в своих основных структурах надындивидуальны и подвластны строго научному анализу. Однако это не отвергает микроанализа, раскрывающего намерения, ожидания, мотивы поведения действующих в исторических процессах лиц. Такой подход позволяет постигнуть все области социальной целостности в их связи между переменными величинами. А. — один из авторов концепции деидеологизации, которая, по его утверждению, дает возможность построить единственно верную "неидеологическую" теорию общества, изучающую "то, что есть в действительности". В 1963 А. опубликовал курс лекций, прочитанный им в Сорбонне в 1955—1956 под названием "Восемнадцать лекций об индустриальном обществе". Эту публикацию правомерно считать исходным пунктом широко распространенной в 1960—1970-х на Западе теории индустриального общества. Теоретико-методологической основой этой теории явилась концепция технологического детерминизма, базирующегося на постулате об определяющей роли техники (и технологий) в общественном развитии. Понятие техники А. трактовал как воплощенные рациональной деятельностью человека, его активного отношения к окружающей природной и социальной действительности. Понятие "индустриального общества" дало А. возможность установить связь экономического роста, определяемого статистически-математическим путем, с общественными отношениями и возможными иными видами роста — культурного, цивилизационного, политического. Поэтому максимизация роста — производства или потребления, с точки зрения А., не является абсолютным благом, и общественное развитие не следует понимать как "бег на скорость". Согласно А., в границах индустриального общества утратил остроту и обоснованность исторический конфликт между капитализмом и социализмом, ибо они выступают как две разновидности одного и того же типа социума. Тем не менее, вопреки широко распространенной точке зрения, А. никогда не являлся апологетом теории конвергенции: он еще в 1966 предвещал неизбежное поглощение социализма капитализмом (а не их слияние) ввиду более высокой эффективности экономики Запада. Отмирание тоталитарных политических систем и идеологий, опиравшихся, в частности, на марксову концепцию исторического закона, обуславливается, по А., исторической обреченностью марксистско-ленинской теории общественного прогресса. А. утверждал, что "только либералы, пессимисты и, быть может, мудрецы призывают человечество брать на себя лишь те задачи, которые оно может выполнить". Поэтому они не делают историю и довольствуются тем, что комментируют ее. Марксисты принадлежат к

другому семейству. Они соизмеряют задачи не со своими силами, а своими мечтами”. В контексте обсуждения проблемы смысла и ценностей эволюции человеческой цивилизации симпатии А. на стороне гуманистической направленности социального знания, его “человеческого измерения”. Такой теоретико-методологический подход, в его понимании, позволяет философско-социологическим концепциям углубляться в сложную сеть человеческих поступков. Основными компонентами и одновременно стержневой линией развертывания последних являются: связь “средства-цели”, мотивации поведения, система ценностей, побуждающая людей совершать те или иные действия, а также ситуации, к которым действующий субъект адаптируется и в зависимости от изменения которых он определяет свои цели. История, по А., не может быть полностью обыденным знанием, поскольку это элиминирует ощущение свободы в истории: исторический макроанализ призван раскрывать намерения действующих в исторических событиях лиц. Только определенная философская система, по мнению А., может обеспечить историческую реконструкцию существенных связей между разнородными данными о прошлом.

Е. М. Бабосов, А. А. Грицанов

“АРХЕОЛОГИЯ ЗНАНИЯ” — работа Фуко (“L’archéologie du savoir”, 1969), завершающая первый, так называемый “археологический период” в его творчестве и составляющая своеобразный триптих с работами “Рождение клиники. Археологический взгляд медика” (1963) и “Слова и вещи. Археология гуманитарных наук” (1966). Может быть рассмотрена как рефлексия структуралистских подходов и методов исследования знания над самими собой. Концептуально оформляет “А. З.” как особую дисциплину и метод исследования документально зафиксированных дискурсивных практик, а также взаимосвязи последних с социокультурными обстоятельствами их конституирования и практикования. Подход Фуко акцентированно противопоставлен традиции “истории идей”, что вызвало необходимость радикальной ревизии понятийно-концептуального аппарата истории и философии науки и сопредельных дисциплинарностей. Фуко выводит возможности “А. З.” как метода за пределы узкой дисциплинарной спецификации, считая, что он, восстанавливая генеалогию знания, позволяет реконструировать целые культурно-интеллектуальные исторически маркированные эпохи, выражаемые через понятие “эпистема” в работе “Слова и вещи. Археология гуманитарных наук”, но практически не используемое в “А. З.” Тем самым “А. З.” не только подводит черту под первым периодом творчества автора, фиксируя его определенную концептуаль-

ную завершенность, но и намечает разрыв с ним, открывая перспективу движения Фуко в новый (постструктуралистский) период его творчества. Понятие концептуальных (эпистемологических) разрывов (как перинтерпретация аналогичного понятия Башляра), примененное Фуко для анализа продуцирования целостностей дисциплинарных дискурсов, оказалось способом зафиксировать и переориентацию его собственного философского подхода. Этот последний, отличаясь цельностью, методологически развивал те же идеи, которые автор высказал в своих ранних работах, но концептуально строил далее на других основаниях (термины “археология знания”, а тем более “эпистема”, после работы “А. З.” практически не употреблялись), фокусируясь вокруг концепта “власти-знания”. Что же касается собственно “А. З.”, то эта работа сместила анализ Фуко с проблематики рефлексии пределов, в которых люди того или иного исторического периода только и способны мыслить, понимать, оценивать, а следовательно, и действовать на рефлексии механизмов, позволяющих тематически концептуализировать возможные в этих пределах (эпистемах как общих пространствах знания, как способах фиксации “бытия порядков”, как скрытых от непосредственного наблюдателя и действующих на бессознательном уровне сетей отношений, сложившихся между “словами” и “вещами”) дискурсивные практики. Одна из ключевых методологических задач работы — окончательное размежевание представления классического рационализма о прозрачности сознания для самого себя, а мира для человеческого (как трансцендентального) сознания. Ни сознание (в своем “подсознательном”), ни мир (в своей социокультурности) “не прозрачны”, они скрыты в исторических дискурсивных практиках, выявить исходные основания которых и есть задача А. З. как дисциплины и метода. Вторая ключевая методологическая установка работы — избегание модернизирующей ретроспекции, что требует рассмотрения выявленных прошлых состояний культуры и знания при максимально возможном приближении к их аутентичному своеобразию и специфике. Третья — избавление в анализе от всякой антропологической зависимости, но вместе с тем обнаружение и понимание принципов формирования такой зависимости. В соответствии с заявленными установками и тематизмами и строится структура работы. “А. З.”, кроме введения и заключения, подразделяется на три части: “Дискурсивные закономерности” (7 параграфов), “Высказывание и архив” (5 параграфов) и “Археологическое описание” (6 параграфов). Первая часть работы рассматривает прежде всего специфику дискурсивных анализов как формы организации (познания). “Поначалу, — указывает Фуко, — нам

требуется провести сугубо негативную работу: освободиться от хаоса тех понятий, которые (каждое по-своему) затемняют понятие прерывности”. Это такие традиционно применяемые в анализах понятия как традиция, развитие и эволюция, “ментальность” или “дух”, то есть те, которые исходно предполагают встраивание “единичностей” в некие предзаданные целостные ряды с нерелексируемыми основаниями и принципами их конструирования. Все они — “неосознанные непрерывности, которые задним числом организуют дискурс, составляющий предмет нашего анализа”. Тем же операциям необходимо подвергнуть и те целостные культурные формы, в которых принято фиксировать целостность и неизменность определенных содержаний. Речь идет прежде всего о таких кажущихся очевидно-однозначными понятиях как “книга” и “произведение”. Однако внимательный взгляд исследователя обнаруживает, что “границы книги никогда не очерчены достаточно строго”, а “единице книги, понимаемое как средоточие связей, не может быть описано как тождественное”. Еще неодиозвучнее, согласно Фуко, понятие “произведение”, которое не может быть исследовано “ни как непосредственная, ни как определенная, ни как однородная общность”. “Мы допускаем, что должен существовать такой уровень (глубокий настолько, насколько это необходимо), на котором произведение раскрывается во всем множестве своих составляющих, будь то используемая лексика, опыт, воображение, бессознательное автора или исторические условия, в которых он существует. Но тотчас становится очевидным, что такого рода единства отнюдь не являются непосредственно данными, — они установлены операцией, которую можно было бы назвать интерпретативной (поскольку она дешифрует в тексте то, что последний скрывает и манифестирует одновременно)”. Нужно признать многоуровневость и разрывность в организации дискурса, наличие в нем “глубинных структур” и “осадочных пластов” и прервать тем самым нерелексируемую игру “постоянно исчезающего присутствия и возвращающегося отсутствия”, проблематизировать все наличные “квазиочевидности”. При этом нет необходимости “отсылать дискурс к присутствию отдаленного первоначала”, а необходимо понять, “как взаимодействуют его инстанции”. Во имя методологической строгости необходимо уяснить, что можно иметь дело только с общностью рассеянных в поле дискурса событий как с горизонтом для установления единств, которые формируются в нем. “Поле дискурсивных событий... является конечным набором совокупностей, ограниченным уже сформулированными лингвистическими

последовательностями..." В отличие от анализа истории мысли,двигающегося из прошлого к настоящему, в дискурсивных анализах мы двигаемся в обратном направлении, пытаемся высчитать: "Почему такие высказывания возникают именно здесь, а не где-либо еще?" Речь идет о том, "чтобы заново восстановить другой дискурс, отыскать безгласные, шепчущие, неиссякаемые слова, которые оживляются доносящимися до наших ушей внутренним голосом". В этом смысле анализ мысли "всегда аллегоричен по отношению к тому дискурсу, который он использует". Фуко же интересует проблема условий самой возможности того или иного типа дискурса (как связанной определенным образом совокупности высказываний) в том виде, в каком он есть, и на том месте, на котором он есть. "Основной вопрос такого анализа можно сформулировать так: в чем состоит тот особый вид существования, которое раскрывается в сказанном и нигде более?" В этом ключе Фуко рассматривает ряд гипотез, пытающихся объяснить сложившиеся дисциплинарные общности (медицины, грамматики, политической экономии), и показывает их несостоятельность. Это гипотезы, видящие общность как образованную: 1) совокупностью высказываний, соотносящихся с одним и тем же объектом (обнаруживается изменение объекта в истории и в разных аспектах дисциплинарных дискурсов); 2) единством формы и типов сцепления высказываний, их стилем (выявляется наличие разных типов высказываний в дисциплинарном дискурсе); 3) группой высказываний внутри определенной системы постоянных и устойчивых концептов, концептуальной архитектоники дисциплины (фиксируются эпистемологические разрывы в развитии любого знания); 4) тождественностью тем (наличествуют случаи присутствия одной и той же темы в разных дискурсах). Учитывая неудачи всех этих попыток, Фуко предлагает "попытаться установить рассеивание точек выбора и определить, пренебрегая любыми мнениями, тематические предпочтения поля стратегических возможностей". С его точки зрения, речь в этом случае идет об условиях возможности "дискурсивных формаций". Дискурсивные данные перераспределяются внутри них в соответствии с правилами формации. Внутри дискурсивных формаций различаются объекты, модальности высказываний, концепты и тематические выборы. Все они подлежат специальному анализу. Так, объекты дискурсов задаются: 1) поверхностью их проявления, различной для различных обществ, эпох и форм дискурса; 2) инстанциями разграничения; 3) решетками спецификации. Однако план выявления (1), инстан-

ции разграничения (2), формы спецификации (3) не формируют полностью установленные объекты, которые в дискурсе инвентаризуются, классифицируются, называются, выбираются, покрываются решеткой слов и высказываний. "Дискурс — это нечто большее, нежели просто место, где должны располагаться и накладываться друг на друга — как слова на листе бумаги — объекты, которые могли бы быть установлены только впоследствии". Кроме того, появляется несколько планов различий, в которых могут возникать объекты дискурса, что ставит вопрос о связи между ними. Таким образом, дискурс характеризуется не существованием в нем неких привилегированных объектов, а тем, как он формирует свои объекты, которые остаются при этом рассеянными, то есть установленными отношениями между инстанциями появления, разграничения и спецификаций (в которых любой объект исследуемого дискурса обретает свое место). Отсюда: 1) объект существует в позитивных условиях сложного пучка связей; 2) отношения, внутри которых появляется объект, не определяют его внутренней конституции; 3) сама система отношений имеет несколько уровней, они как связывают дискурс с условиями его появления, так и формируются внутри самого дискурса (вторичные, рефлексивные, собственно дискурсивные отношения); 4) дискурсивные отношения характеризуют "не язык, который использует дискурс, не обстоятельства, в которых он разворачивается, а самый дискурс, понятый как чистая практика". Объекты связываются тем самым не с "сутью вещей", а с совокупностью продуцирующих их правил. Они суть "не вещи", а дискурсивные объекты. Как таковые они не могут быть поняты вне дискурсивных практик и не могут быть редуцированы к их словарю (они — "не слова"). "Безусловно, дискурс — событие знака, но то, что он делает, есть нечто большее, нежели просто использование знаков для обозначения вещей. Именно это "нечто большее" и позволяет ему быть несводимым к языку и речи". В то же время способ сцепления высказываний между собой должен стать предметом специального рассмотрения в аспекте выяснения того, "почему появляются именно эти высказывания, а не какие-либо другие". В этой связи возникает ряд вопросов, требующих ответов: 1) кто говорит, хранит данный вид языка и в силу каких своих характеристик; 2) исходя из какой институционализированной области разворачивается тот или иной дискурс; 3) какова позиция субъекта относительно различных областей и групп объектов (вопросание осуществляется в соответствии с определенной решеткой исследования, даже если она не эксплицирована). Обновление дисциплинарных точек зрения в рассмат-

ваемом ракурсе выступает как обновление модальностей, установление новых отношений между различными элементами в дискурсе. "Но ведь если существует общность, если модальность высказываний, которые в ней используются и в которых она раскрывается, не являются простым совпадением исторически случайных последовательностей, то таким образом устойчивые пучки связей решительно вводятся в обиход". В этом дискурсивном анализе, указывает Фуко, различные модальности высказываний манифестируют рассеяние, отсылая к различным статусам, местам и позициям субъекта в ходе поддерживаемого им дискурса, "к различным планам прерывности, "из которых" он говорит". Связь между этими планами устанавливается складывающимся в специфике дискурсивной практики отношениями. Дискурс не есть феномен выражения. Скорее, он есть "поле регулярности различных позиций субъективности". Таким образом, дискурс — это внешнее пространство, в котором размещается сеть различных мест". Следовательно, как строй объектов дискурсивной формации нельзя определить через "слова" или "вещи", так и порядок высказываний субъекта нельзя понять ни с позиции трансцендентального субъекта, ни с позиции психологической субъективности. Следующая задача, которую ставит перед собой Фуко, — описание поля высказываний, в котором появляются и циркулируют концепты дискурсивной формации. Это предполагает выявление рельефа поля высказываний; 1) последовательностей и прежде всего возможных распределений рядов высказываний, их типов заисключительности, риторических схем; 2) форм сосуществования, которые, в свою очередь, намечают: а) поле присутствия (совокупность всех спродуцированных высказываний независимо от их статуса, но в соответствии с ним); б) поле совпадений (концентрации высказываний разной дискурсивной природы вокруг областей объектов); в) область памяти (высказывания, уже не присутствующие в дискурсах актуально, но по отношению к которым устанавливаются родственные связи, генезис, изменения, историческая прерывность и непрерывность); 3) возможности вторжения (выявляемых в техниках переписывания (например линейности в табличности); методах транскрипции высказываний; способах взаимопереводов качественных и количественных высказываний; правилах применения; структурном анализе взаимоотношений элементов; приемах разграничения областей истинности высказываний; способах переноса типов высказываний из одного поля приложения в другое; методах систематизации уже существующих пропозиций; методах перераспределения высказываний). Таким образом, дискурсивная формация на уровне кон-

цептов порождает весьма ощутимую гетерогенность. “Но принадлежит собственно дискурсивной формации, разграничивает группу совершенно разрозненных концептов и определяет их специфику только самый способ, который позволяет различным элементам устанавливать связи друг с другом”. По сути речь идет не об описании концептов, а о концентрации анализа “вокруг некоего доконцептуального уровня, подчиняясь правилам которого различные концепты могут сосуществовать в одном поле”. Этот уровень не отсылает ни к горизонту идеальности, ни к эмпирическому генезису абстракции, — “мы вопрошаем об уровне самого дискурса, который не является более выражением внешнего, а напротив, местом появления концептов”. Тем самым выявляется совокупность определенных правил, находящихся свое приложение в горизонте дискурса. “В анализе, который мы здесь предлагаем, правила формации имеют место не в “ментальности” или сознании индивида, а в самом дискурсе; следовательно, они навязываются в соответствии с неким видом анонимной единообразности всех индивидуумов, которые пытаются говорить в этом дискурсивном поле”. Доконцептуальный уровень позволяет выявить закономерности и принуждения, делающие возможной гетерогенную множественность концептов. Вывод, который делает Фуко из анализа концептов дискурсивной формации, гласит: “...Нет необходимости прибегать ни к допущению горизонта идеальности, ни к эмпирическому движению идей”. Следующий предмет внимания автора — темы и теории в дискурсивных формациях, которые он предлагает обозначать как стратегии — независимо от их формального уровня. Проблема — механизмы их распределения в истории. С помощью исследования стратегий возможно выявление: а) точек несовместимости — объектов, высказываний, концептов, находящихся в одной и той же формации; б) точек эквивалентности (несовместимых элементов, сформированных одним и тем же способом); в) точек сцепления систематизации (формирующих ряды элементов). Далее необходимо исследование инстанций решений, позволяющих реализоваться тем или иным стратегиям, то есть механизмов, формирующих принципы исключения из дискурса и возможности выборов внутри и между дискурсами. Затем важно выявить механизмы вовлечения дискурса в поле недискурсивных практик, то есть порядок и процесс присвоения дискурса, трансвестирования его в решения, институты и практики. Кроме того, речь может идти и о возможных позициях желаний по отношению к дискурсу. Таким образом, дискурсивные формации в своих стратегиях “должны быть описаны как способ систематизации различных трактовок объектов дискурса (их разграничения, пе-

регруппировки или отделения, сцепления и взаимообразования), как способ расположения форм высказывания (их избрания, установления, выстраивания рядов и последовательностей, составления больших риторических единств), как способ манипулирования концептами (для чего необходимо дать им правила применения, ввести их в отдельные устойчивости и таким образом конституировать концептуальную архитектуру)”. Над этими стратегиями надстраиваются элементы второго порядка, собственно и организующие дискурсивную рациональность. Тем самым нет никаких оснований “соотнести формации теоретических предпочтений ни с основополагающим замыслом, ни со вторичной игрой мнений и воззрений”. Сам “выбор стратегий не вытекает непосредственно из мировоззрения или предпочтения интересов, которые могли бы принадлежать тому или иному говорящему субъекту, но сама их возможность определена точками расхождения в игре концептов”. Стратегии строятся в соответствии со сложившейся системой “вертикальных зависимостей”, спродуцированных в дискурсивной формации и подтверждаемых дискурсивными практиками, задавая принципы “финальной сборки текстов”. Знание “закономерностей” организации дискурсивных формаций в их соотношении с дискурсивными практиками позволяет, согласно Фуко, перейти к рассмотрению правил образования дискурсов, выводимых из него самого. Рассмотрению этих вопросов и посвящена вторая часть его работы (“Высказывание и архив”). Она начинается с рефлексии традиционного понимания элементарной общности дискурса как высказывания. Проведя анализ последнего, Фуко показывает, что оно, соотносясь, но не совпадая с понятиями пропозиции, фразы и акта формулирования, остается неопределяемым ни через одно из них. “Во всех трех случаях, — констатирует Фуко, — очевидно, что предложенные критерии слишком многочисленны и неоднозначны и не объясняют высказывание во всем его своеобразии”. Во всех трех случаях высказывание играет роль относящегося к существу дела, не передаваемого ни одной из них: “...В логическом анализе высказывание является тем, что остается после извлечения и определения структуры пропозиций; для грамматического анализа оно — ряд лингвистических элементов, в которых можно признавать или не признавать форму фразы; для анализа речевых актов оно представляет собой видимое тело, в котором проявляются акты”. Высказывание суть не структура, “но функция существования, принадлежащая собственно знакам, исходя из которой можно путем анализа или интуиции решить, “порождают ли они смысл”, согласно какому правилу располагаются в данной последовательности или близ-

ко друг к другу, знаками чего являются и какой ряд актов оказывается выполненным в результате их формулирования (устного или письменного)”. В этом смысле Фуко говорит о том, что отношение высказывания к тому, что высказывается, не совпадает ни с какими другими отношениями. Отношения, которые оно поддерживает с тем, что высказывает, не тождественны совокупности правил применения. Только внутри определенных отношений высказывания можно установить отношение пропозиции к референту и фразы к ее смыслу. Коррелятом высказывания выступает совокупность областей, в которых могут возникать данные объекты и устанавливаться данные отношения. Они устанавливаются по законам возможности, правилам существования для объектов, которые оказываются названными, обозначенными или описанными, отношениями утверждения или отрицания. “...Посредством отношения с различными областями возможности высказывание создает синтагму или ряд символов, фразу, которой можно или нельзя придать смысл, пропозицию, которая может получить или не получить значение истины”. Описание уровня высказывания возможно лишь путем анализа отношений между высказыванием и пространствами различения, в которых оно выявляет различия”. Кроме того, высказывание всегда соотносится с субъектом (“автором” или любой иной производящей субстанцией). При этом последний “является определенным и пустым местом, которое может быть заполнено различными индивидуумами”. Это “место”, которое может и должен занять индивидуум для того, чтобы быть субъектом, принадлежит функции высказывания и позволяет его описать: “Если пропозиция, фраза, совокупность знаков могут быть названы “высказываниями”, то лишь постольку, поскольку положение субъекта может быть определено”. Следующая особенность функции высказывания заключается в том, что она не может выполняться без существования “области ассоциируемого”. “Для того, чтобы появилось высказывание и речь коснулась высказывания, недостаточно произнести или написать фразу в определенном отношении к полю объектов или субъекту; необходимо еще включить ее в отношения со всем прилегающим полем”. Согласно Фуко, “высказывание всегда имеет края, населенные другими высказываниями”. Именно эти “края” делают возможными различные контексты. “Не существует высказывания, которое бы так или иначе не вводило в ситуацию другие высказывания...” Оно всегда занимает место вне линейного порядка и всегда включено в игру высказываний, всегда участвует в распределе-

нии функций и ролей, располагая "сигнификативные, или означающие, общности в пространстве, где они умножаются и накапливаются". Еще одно требование, без которого невозможно продуцирование высказывания, — обладание материальным существованием. "...Нужно, чтобы высказывание имело материю, отношение, место и дату. И когда эти необходимые условия изменятся, оно само меняет тождественность". Материальность высказывания определяется его "всегда готовым быть поставленным под вопрос статусом", порядком институции, а не пространственно-временной локализацией, возможностью "повторной записи и переписи". Схема применения задает для высказываний поле стабилизаций, которое позволяет им повторяться в их тождественности, но и определяет порог, с которого тождественности (равноценности) более не существуют и нужно признать появление нового высказывания. "Постояпство высказывания, сохранение его тождественности в единичных событиях актов высказываний, раздвоения в тождественности форм, — все это является функцией поля использования, которым оно окружено". В конечном итоге мы сталкиваемся, отмечает Фуко, не с атомическим высказыванием, "но с полем изучения функций высказывания и условий, при которых она вызывает к жизни различные общности, которые могут быть (но вовсе не должны быть) грамматическим или логическим порядком". Это порождает проблему определения того, что значит описать высказывание. Фуко предлагает понимать: 1) под высказыванием — "разновидность существования, присущего данной совокупности знаков, модальность, которая позволяет ему не быть ни последовательностью следов или меток на материале, ни каким-либо объектом, изготовленным человеческим существом, модальность, которая позволяет ему вступать в отношения с областью объектов, предписывать определенное положение любому возможному субъекту, быть расположенным среди других словесных перформансов, быть, наконец, наделенным повторяющейся материальностью"; 2) под дискурсом — "то, что было произведено (возможно, все, что было произведено) совокупностью знаков" ("дискурс является общностью очередностей знаков постольку, поскольку они являются высказываниями, то есть поскольку им можно назначить модальности частных существований"). Окончательно дискурс можно определить "как совокупность высказываний, принадлежащих к одной и той же системе формаций". Он — принцип рассеивания и распределения высказываний, а анализ высказывания соответствует частному уровню описа-

ния. Таким образом, "описание высказывания не сводится к выделению или выявлению характерных особенностей горизонтальной части, но предполагает определение условий, при которых выполняется функция, давшая существование ряду знаков (ряду не грамматическому и не структурированному логически)...". В силу этого высказывание одновременно невидимо и несокрыто. "Оно несокрыто по самому своему определению, поскольку характеризует модальности существования, присущие совокупности действительно произведенных знаков". Рассмотреть можно только то, что "является очевидностью действующего языка". Однако высказывание не дано восприятию как явный носитель пределов и скрытых элементов. Необходимо перенести акцент в анализе с означаемого на означающее, "чтобы заставить появиться то, что есть повсюду в отношении с областью объектов и возможных субъектов, в отношении с другими формулировками и вероятными повторными применениями языка". Нескрытый и невидимый, уровень высказывания находится на пределе языка, указывает Фуко. "Он определяет модальность своего появления, скорее, ее периферию, нежели внутреннюю организацию, скорее, ее поверхность, нежели содержание". Проведенный анализ позволяет, согласно Фуко, предпринять упорядочивание того, что сможет индивидуализироваться как дискурсивная формация. Последнюю он переопределяет как основную систему высказываний, которой подчинена группа словесных перформансов, — "не единственная ею управляющая система, поскольку сама она подчинена помимо того и в соответствии с другими измерениями логическим, лингвистическим и психологическим системам". Четыре направления исследования формации (образование объектов, положений субъектов, концептов и стратегических выборов) соответствуют четырем областям, в которых выполняется функция высказывания. Соответственно, понятие дискурса переопределяется здесь как совокупность высказываний, образующих таковой постольку, поскольку они принадлежат к одной и той же дискурсивной формации, а понятие дискурсивной практики задается как "совокупность анонимных исторических правил, всегда определенных во времени и пространстве, которые установили в данную эпоху и для данного социального, экономического, географического или лингвистического пространства условия выполнения функции высказывания". Большой частью анализ дискурса проходит под знаком целостности и избытка означающих элементов по отношению к единственному означаемому ("каждый дискурс таит в себе способность сказать нечто иное, нежели то, что он говорил, и укрыть таким образом множе-

ственность смыслов — избыток означаемого по отношению к единственному означающему"). Однако анализ высказываний и дискурсивных формаций открывает, по Фуко, иное направление исследования: "он хочет определить принцип, в соответствии с которым смогли появиться только означающие совокупности, бывшие высказываниями. Он пытается установить закон редкости". Высказывания всегда в дефиците по отношению к тому, что могло бы быть высказыванием в естественном языке, — это принцип нехватки или, по крайней мере, ненаполнения поля возможных формулировок. В этом аспекте дискурсивная формация одновременно проявляет себя и как "принцип скандирования и переплетения дискурсов", и как "принцип бессодержательности в поле речи". Высказывания: 1) изучают на границе, которая отделяет их от того, что не сказано, в инстанции, которая заставляет их появиться, в своем отличии от остальных, что позволяет обнаружить в дискурсивных формациях распределение лакуны, пустот, отсутствий, пределов и разрывов; 2) анализируют не как находящиеся на месте других высказываний, но как находящиеся на своем собственном месте — "область высказывания полностью располагается на своей поверхности"; 3) рассматривают как управляемые предустановленными структурами и как имеющие статус в системе институций. Анализ же дискурсивной формации обращается собственно к редкости: "...Он рассматривает ее как объект объяснения, он стремится определить в ней единую систему и, в то же время, учитывает то, что она может иметь интерпретацию". Если интерпретация трактуется при этом как "способ реакции на бедность высказывания и ее компенсирования путем умножения смысла", как "способ говорить, исходя из нее и помимо нее", то анализ дискурсивной формации понимается как "поиск закона скудости, нахождение ее меры и определение ее специфической формы". Он ориентирован не на бесконечность извлечения смыслов, а на обнаружение отношений власти, истолковывая их в систематической форме внешнего. Его сверхзадача — избежать вторжения историко-трансцендентальной темы. "Тема, от которой пытается избавиться анализ высказываний, чтобы восстановить высказывания в их чистом рассеивании. Чтобы анализировать их в несомненно парадоксальном внешнем, поскольку оно не соотносится ни с какой противостоящей формой внутреннего. Чтобы рассмотреть их в прерывности, не искажая положение, с помощью одного из разрывов, которые ставят их вне игры и делают их несущественными в разомкнутости или более важном различии. Чтобы уловить самое их вторжение в место и момент, когда оно производится. Чтобы найти их влияние на событие". Эта задача пред-

полагает, что: 1) поле высказываний не описывается как “перевод” операций или процессов, которые развертываются в другом месте (в мыслях людей, в их сознании или бессознательно, в сфере трансцендентальных структур); 2) область высказываний не относится ни к говорящему субъекту, ни к чему-либо наподобие коллективного сознания, ни к трансцендентальной субъективности; 3) в их трансформациях, последовательных рядах, ответвлениях поле высказываний не подчиняется темпоральности сознания как своей законной модели (“Время дискурса не является переводом в видимую хронологию смутного времени мысли”). Тем самым анализ высказываний осуществляется безотносительно к *cogito*. “Не важно, кто говорит, но важно, что он говорит, — ведь он не говорит этого в любом месте. Он непременно вступает в игру внешнего”. Соответственно формы накопления нельзя отождествить ни с интериоризацией в форме воспоминания, ни с безразличным подытоживанием документов. В конечном итоге “суть анализа высказываний — не разбудить спящие в настоящий момент тексты, чтобы вновь обрести, заворотив прочитывающиеся на поверхности метки, вспышку их рождения; напротив, речь идет о том, чтобы следовать им на протяжении сна или, скорее, поднять родственные темы сна, забывая, потерянный первоначала и исследовать, какой способ существования может охарактеризовать высказывания независимо от их акта высказывания в толще времени, к которому они принадлежат, где они сохраняются, где они действуют вновь и используются, где они забыты (но не в их исконом предназначении) и, возможно, даже разрушены”. Этот анализ предполагает, что: 1) высказывания рассматриваются в остаточности, которая им присуща (“забвение и разрушение в некотором роде лишь нулевая степень этой остаточности”, на основе которой могут развертываться игры памяти и воспоминания); 2) высказывания трактуются в форме добавочности (аддитивности), являющейся их специфической особенностью; 3) во внимание принимаются феномены рекуррентности (высказывание способно реорганизовывать и перераспределять поле предшествующих элементов в соответствии с новыми отношениями). “Таким образом описание высказываний и дискурсивных формаций должно избавляться от столь частого и навязчивого образа возвращения”. В этом аспекте анализ дискурсивной формации есть не что иное, как трактовка совокупности “словесных перформансов на уровне высказываний в форме позитивности, которая их характеризует”, что есть определенное типа позитивности дискурса. “Позитивность дискурса... характеризует общность сквозь время и вне индивидуальных произведений, книг и текстов”. Пред-

принять в дискурсивном анализе исследование истории того, что сказано, означает “выполнить в другом направлении работу проявления”. Для обеспечения этого анализа Фуко вводит понятие исторического априори как “априори не истин, которые никогда не могли бы быть сказаны или непосредственно даны опыту, но истории, которая дана постольку, поскольку это история действительно сказанных вещей”. Это понятие позволяет учитывать, что “дискурс имеет не только смысл и истинность, но и историю, причём собственную историю, которая не сводит его к законам чужого становления”. Но историческое априори не над событиями — оно определяется как “совокупность правил, характеризующих дискурсивную практику” и “ввязанных в то, что они связывают”. Область же высказывания, “артикулированная согласно историческим априори и “скандируемая” различными дискурсивными формациями”, задается системой, которая устанавливает высказывания как события (имеющие свои условия и область появления) и вещи (содержащие свою возможность и поле использования). Ее Фуко называет архивом. “Архив — это прежде всего закон того, что может быть сказано, система, обуславливающая появление высказываний как единичных событий”. Архив, продолжает Фуко, — “это то, что различает дискурсы в их множественности и отличает их в собственной длительности”. Он между языком и изучаемыми явлениями — “это основная система формации и трансформации высказываний”. Архив нельзя описать во всей его целостности, а его актуальность неустранима. “Он дан фрагментами, частями, уровнями несомненно настолько лучше и настолько с большей строгостью, насколько время отделяет нас от него; в конечном счете, если бы не было редкости документов, для его анализа было бы необходимо самое великое хронологическое отступление”. Архив маркирует кромку времени, которая окружает наше настоящее, — “это то, что вне нас устанавливает наши пределы”. “Описание архива развертывает свои возможности (и принципы овладения этими возможностями) исходя из дискурсов, которые только что перестали быть исключительно нашими; его порог существования установлен разрывом, отделяющим нас от того, что мы не можем более сказать, и от того, что выходит за пределы нашей дискурсивной практики; оно начинается за пределом нашей собственной речи; его место — это разрыв наших собственных дискурсивных практик”. Исследование архива Фуко называет “археологией”: “археология описывает дискурсы как частные практики в элементах архива”. Анализ А. З. как особой дисциплинарности Фуко проводит в третьей части своей работы (“Археологическое описание”). А. З. у Фуко конституируется во

многом через ее артикулированное противопоставление дисциплинарным притязаниям истории идей, которая рассказывает “историю побочных обстоятельств, историю по краям”, презентуя “скорее анализ точки зрения, нежели анализ собственно знания, скорее анализ заблуждений, нежели анализ истины, наконец, скорее анализ менталитета, нежели анализ форм мысли”. В этой трактовке история идей выступает скорее стилем анализа, чем дисциплинарностью, она занята “началами и концами, описанием смутных непрерывностей и возвращений, воссозданием подробностей линейной истории”. В то же время она оказывается способной описывать переходы из не-философии в философию, из не-науки в науку, из не-литературы в само произведение. “Генеэкс, непрерывность, подытоживание — вот предметы, которыми занята история идей, вот ее темы, с помощью которых она привязывается к определенной, теперь уже вполне традиционной форме исторического анализа”. От всего этого и пытается уйти А. З., вырабатывая “иную историю того, что было сказано людьми”. Основными являются четыре различия между ними: 1) различие в представлении о новизне; 2) различие в анализе противоречий; 3) различие в сравнительных описаниях; 4) различие в ориентации трансформаций. Основными принципами А. З. являются: 1) ориентация не на определение мыслей, репрезентаций, образов, предметов размышлений, идей, которые скрыты или проявлены в дискурсах, а на исследование самих дискурсов в качестве практик, подчиняющихся правилам (археология обращается к дискурсу как к памятнику); 2) отсутствие в ней ориентация на поиск непрерывных и заметных переходов в преемственности дискурсов, археология — “различающий анализ, дифференциальное исчисление разновидности дискурса”; 3) отсутствие ориентации на установление взаимопереходов между индивидуальным и социальным, она определяет типы и правила дискурсивных практик, произносящих индивидуальные произведения; 4) отсутствие ориентации на поиск точки концентрации, где автор и произведение обмениваются тождественностями, — археология знания “не является ничем более и ничем иным, нежели переписью, трансформацией по определенным правилам того, что уже было написано, в поддерживаемой форме внешнего”. Если история идей пытается установить идентичности в непрерывности преемственности и отделить “новое” от “старого”, то археология знания говорит в этих случаях лишь об эффектах дискурсивного поля, в котором отмечаются рассматриваемые историей идеи явления. А. З. стремится лишь установить регуляр-

ности (или закономерности) высказываний. Анализ регулярностей можно вести по многим направлениям: 1) через различение лингвистической аналогичности (или переводимости), логической идентичности (или эквивалентности) и однородности высказываний — последние и составляют предмет археологии; 2) через вскрытие внутренней иерархии высказываний, воссоздание деривационного (отличного от дедуктивного, исходящего из аксиом) древа дискурса (отличимого и от генетического и психологического анализов). "Порядок в археологии — не тот же, что в систематике или хронологической преемственности". Отсюда: "Нет большей ошибки, нежели стремление видеть в анализе дискурсивных формаций опыт всеобщей периодизации...". А. З. описывает уровень однородности высказываний, имеющей свой временной срез и не объемлющей всех остальных форм идентичности и различия, какие можно заметить в речи. Эти организованные однородности и рассматриваются ею как "эпохи". Будучи предназначенной для описания различных "пространств разногласия", А. З. при рассмотрении этих "связностей-эпох" имеет своей задачей "разрушить старые и открыть новые противоречия; это значит объяснить, в чем они могут выражаться, признать их значимость или приписать их появлению случайный характер". Для нее существенны прежде всего внутренние присущие дискурсам оппозиции. Она занята исследованием неадекватности объектов, расхождениями модальностей, несовместимостью концептов, случаями исключения теоретического выбора. Еще одна ее задача — выявить различие ролей всех этих форм оппозиции в дискурсивной практике. Подводя итог этой части своего анализа, Фуко отмечает: "Дискурсивная формация — это отнюдь не идеальный текст, протяженный и гладкий, протекающий в свете разнообразных противоречий и разрешающий их в спокойном единстве упорядоченной мысли; это и не поверхность, в которой отражается в тысяче разных видов противоречие, отступающее всегда на второй план и в то же время доминирующее. Это скорее пространство множества разногласий; это единство различных противоположностей, для которых можно выделить и уровни и роли". Горизонт, который рассматривает А. З. — "это не сама по себе наука, мышление, менталитет или культура; это скрещение интерпозитивностей, чьи пределы и точки пересечения могут быть мгновенно обозначены". А. З. — сравнительный анализ, предназначенный не для того, чтобы редуцировать многообразие дискурсов и отображать единство, должествующее их суммировать, а для того, чтобы разделить их разнообразие на от-

дельные фигуры. Следствие археологического сравнения — не объединение, но разделение. А. З. стремится "в специфике разграниченных между собой дискурсивных формаций установить игру аналогий и различий такими, какими они предстают перед нами на уровне правил формации". Она должна выявить: археологический изоморфизм, археологическую модель, археологическую изотопию, археологические расхождения, археологические корреляции в каждой из обнаруживаемых формаций. Археология раскрывает также связи между дискурсивными формациями и недискурсивными областями. Наконец, еще одной ее задачей является исследование изменений и трансформаций позитивностей, в которых она особо фиксирует ситуации возникающих разрывов и феномены сдвигов внутри дискурсивных формаций. А. З. исследует именно позитивности дискурсивных формаций, а не описывает дисциплины — первые далеко выходят за пределы вторых. "...Дискурсивные формы — это не будущие науки, находящиеся на той стадии развития, когда, еще не осознавшие "внутри себя", они выглядят уже вполне сформированными. Они действительно не подлежат телеологической субординации по отношению к ортогенезу наук". Анализ позитивностей имеет своей целью показать, "по каким правилам дискурсивная практика может образовывать группы объектов, совокупности актов высказываний, игры концептов, последовательности теоретических предпочтений". Эту совокупность закономерно возникающих элементов Фуко предлагает обозначать термином "знание". "Знание — это то, о чем можно говорить в дискурсивной практике, которая тем самым специфицируется: область, образованная различными объектами, которые приобретут или не приобретут научный статус, ... это пространство, в котором субъект может занять позицию и говорить об объектах, с которыми он имеет дело в своем дискурсе...". Знание следует определять и как "поле координаций и субординаций высказываний, в котором определяются, появляются, применяются и трансформируются концепты...". Кроме того, оно "определяется возможностями использования и присвоения, установленными данным дискурсом". Ряду "сознание — познание — наука" А. З. противопоставляет ряд "практика — знание — наука". Тем самым необходимо разграничивать научные области и археологические территории. По мысли Фуко, "знание проявляет себя не только в доказательствах, но и в воображении, размышлениях, расказах, институциональных распоряжениях, политических решениях". В этом аспекте можно говорить о том, что "науки появляются в элементе дискурсивной формации и на основе знания". Наука локализуется в поле знания и изменяется в соот-

ветствии с преобразованием дискурсивных формаций. Тем самым наука может и должна быть рассмотрена как практика среди других практик. Ее различение, как и различение других дискурсивных практик, задается характеристиками ряда проходящих ими порогов — позитивности, эпистемологизации, научности, формализации. Эти пороги проходятся разными формациями асинхронно, что и задает специфичность переплетению конкретных знаковых практик в конкретный момент времени, выявить которое и есть задача археологических разысканий, что только и позволяет представить наличное знание во всем его конкретном многообразии (в его эпистемной организованности и заданности).

В. Л. Абушенко

АРХЕТИП (греч. arche — начало и typos — образ; первообраз, проформа) — понятие, восходящее к традиции платонизма и играющее главную роль в "аналитической психологии", разработанной Юнгом. Под слоем "личностного бессознательного", составлявшего основной предмет изучения в классическом психоанализе Фрейда, Юнг обнаруживает "коллективное бессознательное", трактуемое как общечеловеческое основание ("грибница") душевной жизни индивидов, наследуемое, а не формирующееся на базе индивидуального опыта. Если в личностном бессознательном основную роль играют "комплексы" (например, комплекс Эдипа, комплекс неполноценности), то структурообразующими элементами коллективного бессознательного являются "А." — универсальные модели бессознательной психической активности, спонтанно определяющие человеческое мышление и поведение. А. сравнимы с кайтовскими "априорными формами" познания, однако лишены их абстрактности и эмоционально насыщены. Собственно А. не имеют конкретного психического содержания (Юнг уподоблял их осям кристалла); другое дело — архетипические представления (символы) как результат совместной работы сознания и коллективного бессознательного. Символы есть единство прозрачного сознанию образа и стоящего за ним сокровенного и неэксплицируемого смысла, уводящего в бессознательные глубины психики. Мифология и религия (оцениваемые Юнгом чрезвычайно высоко) строят "защитную стену символов", позволяющую сознанию ассимилировать опасно-самостоятельную энергию А. бессознательного и гармонизирующую тем самым человеческую психику. За исторической изменчивостью конкретных символов Юнг усматривал инвариантность А., объясняющую поразительные сходства в различных мифологических и религиозных системах и факты воспроизведения в сновидениях и психотическом бреде фрагментов древних

эзотерических систем. Разработанная Юнгом концепция А. оказала значительное влияние на современную культурологию. (См. также Юнг.)

В. Н. Фурс

АТЕИЗМ (греч. *theos* — Бог и *a-*) — отрицание — 1) в традиционном понимании — ментально-мировоззренческая установка, программно альтернативная теизму, то есть основанная на отрицании наличия трансцендентного миру начала бытия, однако объективно изоморфная ему в гештальтно-семантическом отношении: А. как “обернутый монотеизм” (Клоссовски), как “теология, где человек встает на место Бога” (Батай). В конкретных формах может конституироваться в оппозиции не столько теизму как таковому, сколько конкретному вероучению (определенной конфессии). В рамках традиции содержание понятия “А.” обрело свою определенность в контексте соотношения с содержаниями таких понятий, как “религиозный индифферентизм” (отсутствие фокусировки мировоззрения на вопросах веры), “религиозный скептицизм” (сомнение в определенных догматах вероучения), “вольюдумство” (внеконфессиональная интерпретация символа веры) или “антиклерикализм” (социально ориентированная позиция неприятия института церкви). По форме своего проявления А. жанрово варьируется в предельно широком диапазоне: от когнитивных моделей, исключающих Бога в качестве объяснительного принципа из картины мира (материализм в последовательности моистических своих версиях) до смысложивизнейной позиции богоборчества (романтизм). Определяя современность как существование человека “в условиях отсутствия Бога” (Аренд), философия в 20 в объясняет формирование данной культурной установки тем недоверием (порожденным культивацией технологазма), которое человек испытывает ко всему, что не сделано его руками, ибо не способен принять бытие как “свободный дар нигде”, стремясь артикулировать его как продукт собственной деятельности (классический западный активизм — от фигуры Демиурга в античной философии до идеи “второй природы” в марксизме). По формулировке Аренд, “чем больше развита цивилизация, тем более совершенный мир она создает; чем более дома чувствуют себя люди в этой искусственной среде, тем больше будет их возмущать все постороннее, ими не произведенное, что просто и таинственно ниспослано им”. А. трактуется современной философией как основанный на фундаментальной негативности. С одной стороны, “живя под знаком завершившейся истории, уже на берегу текущей мимо реки”, человек, “уподобившись Богу” в своем удовлетворении универсумом и всеведением, “не останавливается на Боге”, побуждаемый имманентной своей “страстью негативности” (Бланшо). С другой

стороны, по оценке Батая, фундамирующая западноевропейскую культуру философия Гегеля в современной своей артикуляции (в частности — в раскрываемых аналитикой Кожева аспектах) “обнаруживает себя философией смерти (или, что то же самое, А.)”, ибо основана на негативности — прежде всего, “негативности человека, которая дана в смерти” (Батай). В свою очередь, содержание А. конституируется как сугубо негативное (логико-рациональная критика богословских доказательств бытия Божьего, естественнонаучная критика соответствующих мирообъяснительных моделей, социально-политическая критика института церкви). Несмотря на декларируемую (на уровне самооценки) позитивность позиции (от пафоса утверждения разума в А. Просвещения до пафоса утверждения иковой социальной реальности в А. марксизма, включая неортодоксальное течение богостроительства), негативность А. остро проявляет себя в экзистенциальных проекциях человеческого существования (в “Молитве атеиста” де Унамуно, например: “Господь несуществующий! Услышь // В своем небытии мои моления...”). 2) — в философии постмодернизма — способ (стиль) мышления, фундированный идеей “смерти субъекта” и принципиальным отказом от возможного внетекстового источника смысла — как в плане “трансцендентального означаемого” (Деррида), так и в плане “трансцендентного субъекта” (В. Лейч). Такая парадигма философствования постулирует практическую “невозможность существования Бога для субъекта речи” (Кристева), по формулировке Д. Зеппе, даже “теологи, живущие после “смерти Бога”, должны мыслить только атеистически” (ср. парадигмальную установку протестантского модернизма: например, Бонхейффер, Дж. Дж. Альтиер и др.). А. в данной его интерпретации фундирован в работах Батая, Фуко и др. Семантическая фигура Бога стоит в постмодернизме в одном ряду с фигурами Автора, психоаналитически понятого Отца и, в целом, субъекта (нознания, действия, власти), сопрягаясь с феноменом центра (структуры, власти и т. п.) и выступая символом традиционной рациональности, метафизики и онтологии. В этом отношении А. фактически выступает в постмодернизме необходимым аспектом фундаментальной для него номадологической (см. Ризома) парадигмы децентрации (текста, опыта, структуры), постулируя новое понимание бытия как флуктуационного процесса самоорганизации, осуществляющегося вне однозначных механизмов линейного детерминизма, предполагающих процедуры внешнего причинения. “Мир без Бога” стоит в одном ряду с такими базисными аксиомами постмодернизма, как “Текст без Автора”, “язык без субъекта”, “голос без говорящего”, выражая наряду с ними, идею нелинейности. Подобным образом поня-

тый А. позволяет постмодернизму конституировать внутри своего концептуального поля нетрадиционно артикулированную семантическую фигуру Бога (Бог как “пределный цикл Хроноса” у Делеза, например, вне обязательной для теизма личностной его артикуляции — см. Социальное время, Эои; ср. Теизм). Фактически постмодерн задает не только новую семантику, но и нетрадиционную аксиологическую окраску классическому понятию А.: по формулировке С. Вейль, “одна из драгоценнейших радостей земной любви — радость служить любимому существу так, чтобы оно не знало об этом. В любви к Богу это возможно лишь через атеизм”. (См. также “Смерть Бога”, “Смерть субъекта”).

М. А. Можейко

АЦЕНТРИЗМ — фундаментальная установка постмодернистской философии, базирующаяся на радикальной критике классических представлений о структурности и фундированная отказом от презумпции наличия выделенных (как в топологическом, так и в аксиологическом отношении) точек и осей пространственной и семантической среды. Согласно постмодернистской ретроспективе, “регулярным образом центр получал различные формы и названия. История метафизики, как и история Заната, является историей этих метафор и метонимий... Все эти названия связаны с фундаментальными понятиями, с первоначалами или с центром, который всегда обозначал константу наличия — эйдос, архэ, телос, энергея, усия (сущность, субстанция, субъект), алетейя, трансцендентальность, сознание или совесть, Бог, человек и так далее” (Деррида). По образному выражению Фуко, восходящему к Мельвиллю и проинтерпретированному Делезом, “мы /носители западного, логоцентристского типа рациональности — М. М./ ищем центральную комнату в страхе, что таковой нет”. При номадической организации среды “центральная комната Б остается пустой, хотя человек заселяет ее. Здесь, в этой зоне субъективации, человек становится... хозяином своих молекул и сингулярностей” (Делез). Интересен в этом отношении “новый дискурс среды”, предложенный Бодрийаром еще в ранней версии постмодернизма (“Система вещей”, 1969). Анализируя оформляющийся тип организации жилой среды, он отмечает, что “предметы обстановки сделались подвижными элементами в децентрализованном пространстве”. Если в классическом интерьере стол знаменовал собой центр, доминирующий над остальным пространством, то теперь “стулья уже не тяготеют к столу”. В децентрированном пространстве теряется избранность любых пространственных точек, оно пере-

стает восприниматься как “система мест”: “нет больше кроватей, на которых лежат, нет больше стульев, на которых сидят, есть лишь “функциональные” сидения, вольно синтезирующие всевозможные позы (а тем самым и всевозможные отношения между людьми)” (Бодрийар). Идея децентрированности проявляется в постмодернизме в самом широком диапазоне: от презумпции децентрированности текста до радикального требования “заклеймить идеологические и метафизические модели” (Джеймисон), обретая свое наиболее последовательное и полное воплощение в постмодернистской номадологии (“противопоставленная централизованным системам” ризома у Делеза и Гваттари). Классическим примером, демонстрирующим предметную реализацию постмодернистской установки на А., может служить постмодернистская концепция культурной среды, принципиально ацентричной как в общеаксиологическом (имплицитные ценностные предпочтения), так и в специально идеологическом (эксплицитное официально-нормативное санкционирование) смыслах. Как отмечает Лиотар, в постмодернистской культуре “все прежние центры притяжения, образуемые национальными государствами, партиями, профессиями, институтами и историческими традициями, теряют свою силу”. В силу этого, по оценке Рорти, из актуализирующихся в постмодернистском социуме стратегий “ни одна... не обладает привилегиями перед другими”. Культура постмодерна не дифференцируется на культурный центр (ортодоксию в самом широком смысле этого слова) и так называемую периферию (инакомыслие, ереси и т. п.). Ацентричность культурного пространства постмодерна носит программный характер: как утверждал Л. Фидлер в статье “Пересекайте границы, засыпайте рвы”, нет и не может быть ни элитарной, ни массовой культуры как таковой; и публикация данной работы в журнале “Playboy” практически и наглядно демонстрировала отрицание постмодернизмом аксиологической дифференциации культурного пространства. В данном аспекте постмодернистская концепция “заката метанарраций” оказывается созвучной концепции цивилизационного поворота, фундированной идеей креативного диалога различных культурных традиций в контексте глобальной цивилизации, основанной на презумпции этнического полицентризма. Постмодернизм интерпретирует пространственные среды как лишённые не только центра, но и любых приоритетных осей и точек: “власть без трона” у Фуко “находится везде” и “исходит отовсюду”. Также А. предполагает отказ не только от выделения приоритетных зон внутри той или иной среды, но и от центрации ви-

мания на внутреннем — в противоположность внешнему (внутреннее как продукт складывания внешнего в постмодернистской концепции складки). Истолкованию предметности как децентрированной и дисперсной соответствует в постмодернизме и истолкование движения как равномерного рассеивания: по формулировке Делеза, его осуществление “подобно тому, как семенная коробочка выпускает свои споры”. Аналогичен по своей семантике и ключевой термин “диссеминация” у Деррида. Идея А. имеет фундаментальный статус и для современного естествознания, в первую очередь — для синергетики. Синергетические системы тем и отличаются от кибернетических, что в рамках последних порядок устанавливается в результате соответствующих команд центра, в то время как в синергетических системах он возникает в результате автохтонной кооперации микроразделов — вне конкретного плана, эксплицитно выведенного на глобальный командный уровень системы: “ни одно из... взаимодействий не соотносится с глобальной задачей, все взаимодействия чисто локальны” (Пригожин и И. Стенгерс). Аналогично, согласно постмодернистской оценке, принятие идеи центра фактически означает и принятие идеи внешней принудительной каузальности, то есть парадигмы линейного детерминизма. Как пишет Деррида, “всегда считалось, что центр... представляет собой в структуре именно то, что управляет этой структурой”, и на протяжении всей истории метафизики “функцией этого центра было... гарантировать, чтобы организующий принцип структуры ограничивал то, что мы можем назвать свободной игрой структуры”. В этом контексте феномен центра метафорически фиксируется номадологией в семантической фигуре “Генерала”. И если традиционные для классической философии “системы — это иерархические системы, которые включают в себя центры значения и субъективации”, то ризома представляет собой “не централизованную, не иерархическую... систему без Генерала, ... без центрального автомата” (Делез, Гваттари). В этом отношении номадические распределения могут быть интерпретированы как синергетические системы, — в отличие от кибернетических, что позволяет говорить о параллелизме тенденций в современном естествознании и гуманитаристике. (См. также Центризм.)

М. А. Можейко

Б

БАДЕНСКАЯ (Фрейбургская, Юго-Западногерманская) ШКОЛА — направление в неокантианстве, основывающееся на трансцендентально-психологической интерпретации учения Канта. Сложилось в конце 19 — на-

чале 20 в. Свое название получило от земли Баден, на территории которой находится Фрейбургский университет, где работали основные представители школы — Виндельбанд и Риккерт. Разработанная Б. Ш. классификация наук, в основу которой положены различия по “формальному характеру познавательных целей наук” (то есть по методу), а также грандиозная по своим масштабам теория истории и культуры получили широкое распространение в среде гуманитариев, оказав значительное влияние на развитие философии, социологии, психологии, культурологии и историографии 20 в. Подобно Канту и представителям Марбургской школы неокантианства, мыслители Б. Ш. (“баденцы”) ставили в качестве первоочередной задачу трансцендентального обоснования знания, его всеобщего и необходимого характера. Однако, в отличие от своих предшественников, ориентировавшихся главным образом на математическое естествознание, баденцы переносят акцент на выяснение логико-методологических особенностей исторической науки и исторического познания в целом. Такая переориентация исследовательских поисков оказывается в рамках Б. Ш. тесно связанной со специфической трактовкой самого предмета философии. В основу его понимания Б. Ш. кладет так называемую “мировую проблему”, или проблему отношения “Я” к “миру”, что в гносеологическом плане равносильно отношению субъекта (S) к объекту (O). Задачей философии становится с этой точки зрения “показать, каким образом S и O объединяются в едином понятии о мире, показать нам место, занимаемое нами в мировом целом”, то есть дать мировоззрение. Именно в этом и Виндельбанд и Риккерт усматривали главное отличие философии от всех специальных наук и, более того, неизменность самого понятия философии. Осмысливая это единство “Я” и мира, представители Б. Ш. подвергли критике объективизм и субъективизм в философии и науке в трактовке проблемы единства O и S. Объективизм (здесь имеют в виду главным образом материализм и позитивизм) сводит S к O, вовлекая его в единую причинно-следственную связь объектов. При этом сам мир превращается в индифферентное бытие вне культуры, в процесс, о смысле и значении которого нельзя спрашивать. Это, в свою очередь, делает невозможным построение мировоззрения, включающего в себя ряд смысловожизненных вопросов, на которые не в состоянии ответить наука с ее объективирующими методами. В аналогичной ситуации, по мнению баденцев, оказывается и субъективирующая философия, распространяющая категорию S на все действительное бытие, рассматриваемое как мир воли и деятельности. Понимаемый таким образом мир оказывается также непонятен и лишен какого-либо смысла, как и мир объектов,

ибо неизвестны ценности этого всеобъемлющего мирового "Я", которое может быть столь же ничтожным и лишенным всякой ценности, как и любой индивидуальной S. И объективизм, и субъективизм оказываются не в состоянии дать удовлетворительное решение проблемы единства "Я" и мира и таким образом выработать подлинное мировоззрение, предполагающее выдвигание на первый план вопроса о смысле жизни и ее ценности, а также то, каким образом S как простой объект среди объектов может иметь отношение к ценностям, придающим смысл его жизни. Главная ошибка описанных способов философствования заключается, по Риккерту, в том, что используемое ими понятие о мире является слишком узким, оно не выходит за пределы действительного бытия, являющегося лишь частью мира, который включает в себя еще и ценности. Таким образом, единство "Я" и мира оказывается возможным только как единство действительности и ценности. Мировая проблема, как главная проблема философии конкретизируется теперь так — понятие взаимное отношение обеих частей мира, найти связь между ценностью и действительностью. Риккерт всячески подчеркивал "надсубъективный", "надбытийный", абсолютный и, наконец, трансцендентный характер ценностей, интерпретируя их как своеобразный принцип бытия, познания и деятельности. Условием соединения действительности и ценности становится, с его точки зрения, особая форма бытия ценностей — их значимость, а проявляют они себя в этом мире как объективный "смысл". В поисках этого смысла Риккерт предлагал отвлекаться от уже выкристаллизовавшихся ценностей в виде благ (как соединения ценности с объектами действительности) и обратиться к самому акту оценки, который, по его мнению, и придает ценность действительности, превращая ее в эти блага. Вводится понятие "смысла" акта оценки, который — смысл — хотя и связан с реальным психическим актом, но при этом не зависит от акта признания или непризнания того или иного теоретического положения, являясь обозначением его чистой ценности. По Риккерту, лишь сама оценка, в которой смысл проявляется, представляет собой реальный психический акт; смысл же сам по себе выходит за пределы психического бытия. Это то, что не есть ни бытие, ни ценность, но скрытое в акте переживания значимые ценности; то, что указывает на ценность. Тем самым смысл приобретает роль своего рода посредника между бытием и ценностями и составляет отдельное "царство смысла". Следующим этапом исследований Б. Ш. стали попытки теоретического обоснования существования ценности в действительности. Это предполагало постановку целого ряда вопросов. Могут ли трансцендентные ценности проявить-

ся в имманентном мире? Существует ли рационально объясняемая трансцендентность и можем ли мы познать ее? Возможен ли переход от имманентного к трансцендентному? Все эти вопросы об имманентности и трансцендентности решались Б. Ш. на почве гносеологии, так как в конечном счете их можно было свести к одной из главных проблем — проблеме обнаружения в познании трансцендентного объекта, являющегося гарантом объективности и общезначимости знания. Тщательный анализ всех возможных субъектно-объектных отношений привел представителей Б. Ш. к выводу о том, что субъекту всегда дан в познании не трансцендентный, а имманентный объект. Это побудило баденцев, с одной стороны, отказаться от традиционного решения проблемы нантовской "вещи в себе" в духе реализма, а с другой — к попыткам обоснования возможности перехода трансцендентного в имманентное (то есть в действительность). Риккерт осуществлял это двояким образом: 1) трансцендентально-психологический путь — от познания через акт суждения к трансцендентному предмету, когда этот предмет выступает как "трансцендентальное должествование" и принимает вид "трансцендентных правил и норм, требующих признания". Путь к трансцендентному предмету лежит в данном случае через доказательство трансцендентного, объективного характера должествования, в котором якобы и выражает себя ценность (а значит и трансцендентный предмет); 2) от предмета познания к познанию, от трансцендентного к имманентному, когда в качестве исходного пункта берется уже не акт суждения, а истинное положение, которое признается самим этим актом, но не сводится к нему. Речь шла о содержании истинного суждения, которое, по Риккерту, имеет объективный, трансцендентный смысл и которое есть вневременная, идеальная, имеющая значимую ценность. Первый путь привел к предмету как трансцендентальному должествованию, которое, однако, не тождественно самой ценности; второй — хотя и вывел к предмету познания, но не объяснил, как к нему пришли, так как чистая ценность, трансцендентное, все равно отделены от реального познания пропастью, которая преодолевалась баденцами, по их же признанию, с помощью "иррационального прыжка". Проблема соединения имманентного и трансцендентного, действительности и ценности осталась неразрешимой и, хотя по словам Риккерта, нельзя отрицать факт существования этого единства (в противном случае познание не имело бы смысла), оно остается загадкой. Заключительным разделом философии Б. Ш. стала разработка теории культуры и учения о методе. Определяя философию как "учение об общезначимых ценностях", и Виндельбанд и Риккерт считали, что для

обнаружения их многообразия в культуре она должна обратиться к истории, ибо последняя являет собой процесс осознания и воплощения ценностей. При этом особое значение представляли Б. Ш. придавали вопросу о специфике метода исторических наук, которые, по словам Виндельбанда, являются "органом философии". В работах Виндельбанда намечался новый взгляд на историческое знание, однако наиболее систематическое развитие он получил в работах Риккерта, принципы классификации наук которого были чрезвычайно близки к принципам Виндельбанда, но гораздо обстоятельнее разработаны. Продолжая идею своего предшественника о том, что науки различаются не по предмету (как это было у Дильтея с его "науками о природе" и "науками о духе"), а по методу, — так, что "номотетические" науки рассматривают действительность с точки зрения всеобщего, выражаемого с помощью естественных законов, а "идиографические" науки — с точки зрения единичного в его исторической неповторимости, Риккерт заключил, что это различие вытекает из применения ими разных принципов отбора и упорядочения эмпирических данных. В силу того, что действительность представляет собой "непрерывную разнородность" и иррациональность, познание ее может осуществляться только как преобразование, а не отражение. Каждая из наук располагает некоторыми априорными процедурами, которые она использует при отборе своего материала из многокачественной действительности и преобразовании его в понятие. Образование понятий при этом может осуществляться двумя способами: 1) путем ориентации на общее, когда из всего многообразия выбираются лишь повторяющиеся моменты ("генерализирующий" метод); 2) путем ориентации на индивидуальное, когда отбираются моменты, составляющие индивидуальность рассматриваемого явления ("индивидуализирующий" метод). Первый способ соответствует естественным наукам, а второй — истории, предметом которой Б. Ш. рассматривала культуру как особую сферу опыта, в которой индивидуальность исторического является индивидуальностью ценности, а последняя и определяет индивидуальные различия, существенное уникальное в историко-культурном процессе. А так как историю интересуют исключительно индивидуальные явления, она, согласно мнению представителей Б. Ш., заведомо лишена каких-либо законов. Придерживаясь первоначально исключительно формально-логического размежевания исторических и естественных наук, Риккерт наметил впоследствии и другую линию — содержательную, считая, что в отличие от естествознания история занята главным образом духовной жизнью,

которая одна имеет установку к ценности. Речь идет о качественном своеобразии исторического материала. Однако Риккерт все же не назвал историю "наукой о духе". Всячески подчеркивая ее связь с культурой как благом, в котором осуществлены ценности, Риккерт сделал вывод о взаимообусловливании их друг другом: культурные ценности делают возможной историю как науку, а история создает культурные блага, в которых осуществляются культурные ценности. Логическим итогом подобного рода рассуждений стал вывод о том, как теперь должна называться историческая наука. Это должна была быть наука о культуре. Однако эта наука имеет дело не с действительным содержанием культуры, как реальностью, в которой уже осуществлены ценности, а с культурой, которая сама есть эти ирреальные, оторванные от действительности, "свободно парящие" ценности; то есть — с только "имеющей смысл" культурной реальностью в ее однократном временном течении. В более поздних работах представитель Б. Ш. приходят к своеобразной мистификации учения о ценностях. Так и не обоснованное ими ранее искомое единство имманентного и трансцендентного, сущего и ценности достигается теперь в некоем "интеллигентном мире", а сами ценности, наряду с традиционно присущей им особой формой существования — значимостью, наделались онтологическим статусом бытия.

Т. Г. Румянцева

БАРТ (Barth) Карл (1886—1968) — швейцарский теолог. Во время своей конфирмации в 1902 Б. решает посвятить свою жизнь теологии и с 1904 по 1909 изучает ее в университетах Берна, Берлина, Тюбингена и Марбурга. Обучаясь в Берлине, он попадает под влияние А. Гарнака, а в Марбурге становится учеником либерального теолога В. Германа и интересуется работами Шлейермахера. В 1908 Б. назначают помощником пастора реформаторской церкви Женеви, и он проповедует на том же месте, где 350 лет назад проповедовал Кальвин. В 1911 Б. переезжает в Саффевил, небольшой городок на границе Швейцарии и Германии, где получает свой приход. Первая мировая война оказала сильное влияние на его мировоззрение: он все дальше уходил от либеральной веры в прогресс человечества. "У теологии 19 в. уже нет будущего", — скажет Б. в 1914, когда большинство самых лучших с его точки зрения преподавателей теологии подпишутся в поддержку политики кайзера. С 1923 по 1930 занимает должность профессора сначала в Геттингенском, а потом в Мюнхенском университетах, а затем получает приглашение занять место профессора систематической

теологии в Боннском университете. Выступая против гитлеровского режима, Б. основывает так называемую Исповедническую церковь, которая противопоставляет идеологию нацизма с ее попыткой насадить "немецкие христианские" церкви. В мае 1934 представители этой церкви подписывают в Бармене подготовленную преимущественно Б. декларацию, целью которой было отстоять независимость от государства церковь. Поскольку Б. открыто проявляет свое нежелание солидаризироваться с режимом Гитлера, германское правительство переводит его из Боннского университета в Базельский, где он остается вплоть до момента своей смерти. Основные произведения Б.: "Послание к римлянам" (1919), "Мир Бога и мир человека" (1924), "Кредо" (1935), незаконченная "Церковная догматика" в 13 томах (1932—1962) и др. Б. известен как основатель неоортодоксальной, или диалектической теологии, или теологии кризиса, которая по сути своей задумывалась как альтернатива теологии либеральной. С выходом в 1919 его работы "Послание к римлянам" была поставлена точка в истории всевластия последней в протестантском вероучении. Доктринальная система Б., как и большинство других, центром своим имеет учение о Боге. С точки зрения Б., на которую в большой степени повлияли воззрения Кьеркегора, Бог абсолютно непознаваем. Он совершенно иной, он не является какой-то одной, пусть даже лучшей, из сторон человека. Бог отделен от человека бесконечным качественным отличием. Человек не способен сам по себе познать Бога или принять божественное откровение. В природе нет ничего подобного Богу. Бог не вовлечен в природу и не зависит от нее. Он непознаваем с помощью разума, его невозможно познать ни через природу, ни через культуру, ни через историю. Отсюда Б. делает логичный вывод о неспособности натур-теологии в любых ее формах помочь познать Бога. Более того, Б. считает, что преувеличение значимости общего откровения даже причиняет вред, поскольку незаметно, но неизбежно разрушает Евангелие, так как подчиняет его культуре. Б. показывает, как культура возобладала над классической римско-католической теологией, над классической либеральной протестантской теологией, утверждая, что ее (культуры) доминирование послужило причиной открытого принятия идеологии фашизма немецкой христианской церковью. Если Бога с помощью рациональных средств познать невозможно, то можно ли его вообще познать? Да, отвечает Б., Бога можно познать в Слове Божьем, в его откровении о себе. Бог явил себя в истории однажды — в Иисусе Христе, он явил себя, а не просто открыл какую-то информацию о себе, не показывая, как нужно жить. По Б., Слово Божье существует в трех формах: во-первых, это сам Иисус Христос, его жизнь,

смерть и воскресение, во-вторых, это Писание, где отражено божественное откровение, и, в-третьих, это церковная проповедь Евангелия. Последние две формы — это условное Слово Божье, поскольку они становятся им только тогда, когда Бог использует их, чтобы явить Иисуса Христа. Б. не отказывается от историко-критического метода анализа Писания, взятого на вооружение либеральными теологами. Однако это не мешает ему считать Священное Писание Словом Божьим, поскольку он отказывается от ортодоксального подхода к Библии как к статичному источнику откровения. Согласно Б., она является Словом Божьим только тогда, когда Бог делает ее Словом Божьим, когда он начинает говорить через нее. Слово Божье — это событие. Отсюда видно, что Б. проводит различие между Библией и Словом Божьим, утверждая, что Библия — это попытка человека повторить Слово Божье человеческими словами. Оно может стать вновь истинным Словом Божьим для человека, если Бог решит явить себя через нее ему. Библия — это сообщение о том, что откровение было, но не запись того, что оно из себя представляло. Это свидетельство и обещание того, что откровение снова может произойти. Бог может возобновить свое откровение и повторить то, что он совершил в библейской ситуации. Когда это происходит, Библию можно назвать Словом Божьим. В целом теология Б. христодцентрична (начало, центр и конец любого учения у Б. — это событие Иисус Христос: его смерть, воскресение, вознесение и вечный союз с Богом-Отцом), что превращает его теологические взгляды в систему. Иисус Христос — это единственное, уникальное самооткровение Бога, он — Слово Божье в личности. Однако понимание Б. откровения наложило свой отпечаток на понимание человеческой природы Иисуса. Б. полностью признает человечность Иисуса, однако не видит в ней ничего особенного. Человеческая жизнь Иисуса не вносит большого вклада в раскрытие природы Бога. Фактически информация о нем, которую можно получить в результате исторического исследования, способствует скорее сокрытию, чем обнаружению его божественности. Поскольку сами события не являются реальным откровением, следовательно, даже точное знание слов и поступков Иисуса не помогло бы познать Бога. Доктрина об откровении также повлияла на представление Б. о предопределении. Он полностью не разделяет традиционную кальвинистскую точку зрения, согласно которой Бог предвечно определил избранных и неизбранных. Б. считает, что это заблуждение, возникшее из-за неверного понимания отношения Бога к миру, которое представлялось статичным. Воля Бога не есть неизменное решение, которая его же и ограничивает. Согласно Б., Бог во-

лен изменять свои решения, приоткрывать их исполнение, но неизменным остается одно: Бог постоянен в свободно выбранной любви. Бог избрал Иисуса Христа, а в нем — сообщество, которое свидетельствует о Христе, а в сообществе — людей. Б. утверждает, что все люди избранные, однако не все живут как избранные — образ жизни зависит от их собственного выбора. Задача избранного сообщества — объяснить последним факт избрания их Богом. Нет существенного различия между верующими и неверующими, ибо избранны все. Первые осознали, что избранны, и живут соответственно, а вторые живут так, как будто не избранны, хотя они и избранны Богом во Христе. Верование Церкви и изъяснение догматов суть любимая тема для Б., написавшего более шести миллионов слов во всех своих «догматках». Папа Пий XII отозвался о Б., как о втором богослове после Фомы Аквинского. Б., симпатизирующий апофатическому методу, в некоторых своих положениях особенно близок к православию и особенно к католичеству. Он сам признался в том, что самые значительные мысли были рецептированы им у схоластов. Однако он свою деятельность считал более сравнимой с творчеством Кальвина, пытаясь вернуться к представлениям периода Реформации о ключевой роли Христа и приоритете Писания. Б. не отрицал результатов современного изучения Библии, но подход к изучению этой книги у Б. действительно оригинальный. Первое, на что нужно обратить внимание, так это на категоричный отказ от так называемой естественной теологии, катафатически исходящей из того, что Бог открывается нам в творении — оно, с точки зрения Б., слишком полагается на человеческий разум. Бог познаваем только через Его личное Откровение — это Христос и Писание. Вера зависит только от Божественной инициативы, человеком усваиваемой в вере, но никак не в науке. Писание — единственная манифестация Бога, считает Б., как может нам показаться, вопреки самому Писанию (Рим. 1:20). Но это утверждение нужно понимать лишь в смысле неприятия всех предшествующих методов корреляции естественного и сверхъестественного откровения в схоластике, реформации, деизме, и либерализме, в общем порочно обнаруживающие то, что Бог Авраама, Исаака и Иакова познавался исходя из абстрактной дохристианской «идеи бога» вообще — ложная посылка, приводящая к ложному следствию. Традиционный подход рассматривает Писание как совокупность предположений, как нечто статичное, всегда лежащее под рукой, подлежащее анализу и синтезу — «вскрытию». По мысли Б., ученый не может спровоцировать появление нескольких молний, а потом сложить их в шкаф для того, чтоб изучить их тогда, когда заблагорассудится. Слово Божье —

это разговор Бога с человеком, который происходит, случается и, стало быть, подлежит описанию только в категориях динамизма, событийности. Откровение — не объект, на который мы влияем, а субъект, оказывающий воздействие на нас. Бог проявляет себя не в природе, а в истории. В этом моменте Б. вливается в общеевропейскую постмодернистскую традицию, размывающую границы между субъектом и объектом, а так же текстом, автором и читателем. Откровение — обращение Бога к человеку через Христа, предполагающий осмысленность в человеческом ответе — как «предложенье выйти замуж». Текст — это только указание на Откровение, а не само Откровение, это слова грешного человека, указующие на то, что выразить невозможно. Но они, и только они, кивнув, способны отправить нас в единственно верном направлении — к Богу. Именно поэтому никакая церковь не может учить ничему, отличному от Писания. Иначе, согласно Б., она отправляет нас в другую сторону. Такое понимание логически не безупречно: если словосочетание «Слово Божие» синонимично выражению «событие разговора с нами», то термин «Библия» не может быть эквивалентом «Слову Божию» — последняя пара есть лишь условно заменяема, если «Слово Божие» понимать как «то, что когда-то было сказано, и то, что говорится посредством сказанного ранее в настоящем». Библию, с точки зрения Б., нельзя понимать буквально — она есть только совокупность интерпретаций, находящихся под теми же влияниями, что и любой документ эпохи. Поэтому надо отделять религиозный смысл Писания от временных мотивов, связанных с человеческой ограниченностью его авторов (устаревшие научные представления, темперамент, образование и пр.). Словом, противопоставление выражения и выражаемого посредством выражения в неортодоксии Б. приобретает порой неестественный характер. Б. внес весомый вклад в развитие протестантской теологии, создав новую неортодоксальную ее версию. И хотя доминирующее положение оно занимало недолго (с 1919, когда появилось «Послание к римлянам», до 1941, когда Бульмай провозгласил начало движения демифологизации), тем не менее Б. остается одним из влиятельнейших теологов 20 в.

отец Сергей Лепин, А. В. Вазовская

БАРТ (Barthes) Ролан (1915—1980) — французский литературовед, философ-структуралист. Основатель Центра по изучению массовых коммуникаций (1960), профессор Практической школы высших знаний (1962), руководитель кафедры литературной семиологии в «Коллеж де Франс» (с 1977). Погиб в автокатастрофе. Основные работы: «Нулевая степень письма» (1953); «Мифология» (1957); «О Расине» (1963); «Критические очерки» (1964); «Элементы семноло-

гии» (1964); «Критика и истина» (1966); «Система моды» (1967); «S/Z. Опыт исследования» (1970); «Империю знаков» (1970); «Сад, Фурье, Лойола» (1972) и др. Несмотря на значительный тематический разброс и множественность философских интересов Б., можно выделить основную тематику не только всего его творчества, но и структуралистской традиции в целом, — принципы и методы обоснования знания. Проблема языка при этом фактически вытесняет проблему сознания в том виде, в котором сознание как далее неразложимый атом, на каком строится любое обоснование знания, присутствует в философской традиции. По этим представлениям языковая деятельность предшествует любым когнитивным или перцептуальным актам познания, фиксации любых субъектно-объектных оппозиций. Таким образом, язык становится условием познания феноменов «сознания», «бытия» и пр. Фундаментальной для структурализма тема обоснования знания разрабатывается Б. на материале культурно-исторического содержания. Подвергая анализу конкретные исторические «срезы» этого материала, а таковыми выступают и сугубо литературное творчество, и системы моды, этикета, различные социальные структуры, Б. пытается выявить общие механизмы порождения и функционирования этих систем, причем в таком виде, чтобы все эти явления культуры выглядели связанными друг с другом через их, как считает Б., искоиную знаковую природу. Понятно, что семиотический модус того или иного культурного явления, будучи возведен в ранг атрибута, усложняется, а зачастую и полностью вытесняет исследование других, не знаковых, аспектов этого явления. Однако подобная парадигма исследования, а именно: представления разрозненных, внешне не связанных культурных образований, как транзитивно сообщаемых через институт языка и функционирующих согласно его закономерностям, приводит к построению качественно новых моделей и постановке таких вопросов, которые фактически не могли возникнуть в до-структуралистскую эпоху. Так, по Б., возможно решение оппозиции между социальной и природной детерминацией субъекта в литературном творчестве. В своей первой работе «Нулевая степень письма» Б. развивает такое понимание термина «письмо», которое, с одной стороны, опирается на самостоятельный национальный язык (здесь фактически растворены типы художественного, научного, религиозного и прочих «языков»), а с другой — на совершенно недифференцированную область индивидуального, личностного писательского «стиля», понимаемого как биологическая детерминация по сути любого субъек-

тивного литературного действия. Свою задачу в этом случае Б. видит в поиске тех типов письма, которые и определяют специфику построения конкретно художественного произведения. Из того, что письмо само по себе не представляется до конца, во всех своих формах, актуализируемым в каком-либо конкретном, единичном событии, следует, что его частные актуализации связаны с различным набором условий (культурных, социальных, политических и т. д.), а это значит, что письмо, по существу — способ реализации индивидуального во всеобщем, причем, в таком виде, что каждый творческий акт индивида воспринимается социумом как некое осмысленное усилие, доступный общественному пониманию продукт творчества. Впоследствии Б. пытается дифференцировать свою теорию письма в терминах разного рода отношений между знаками. Такими отношениями выступают в “Критических очерках” синтагматические, парадигматические и символические отношения. И если символическое отношение между означаемым и означающим в достаточной мере было исследовано в семиотике, то синтагматическое знаковоотношение, трактуемое как специфическая ассоциация между знаками сообщения на уровне означающего, а также парадигматическое знаковоотношение, как ассоциация между элементами на уровне означаемого, объединяющая знаки, родственные по смыслу, возникают в этой области знания как совершенно новые методы анализа самых разных культурных явлений; более того, Б. закрепляет за каждым из этих трех типов знаковых отношений различные виды художественного сознания, и как реализацию этих типов — различные виды художественных произведений. Несмотря на явную потребность в уточнении и расширении этой семиотической парадигмы на материале конкретно-литературного свойства, Б. в середине 1960-х оставляет литературоведческие исследования, чтобы обратиться к социальной проблематике — анализу массовых коммуникаций. Под влиянием работ Леви-Стросса Б. приходит к заключению о том, что коль скоро структурный подход позволяет обнаружить не ассоциативные, по аналогии с существующими, механизмы социального творчества в различных обществах (а у Леви-Стросса это первобытные), то есть не случайные механизмы, зачастую примитивно сводимые к тем или иным социальным институтам, а саму кинематику отдельной культуры — “социологию”, конкретно-историческую систему духовного производства, то вполне правомерно распространение этого метода с анализа примитивных культур на исследования современных. (Цель мыслительного творчества современных интеллек-

туалов, — писал Б. в 1971, — состоит в уяснении следующего: “...что нужно сделать для того, чтобы две крупнейшие элистемы современности — материалистическая диалектика и диалектика Фрейдистская — смогли объединиться, слиться и прозвучать на свет новые человеческие отношения”) “Социология”, таким образом, должна способствовать изучению тех моделей культурного творчества, которые лежали бы в основе не только литературы или дизайна, но и детерминировали бы общественные отношения конкретного социума, а значит были бы принципами всевозможных самоописаний и самоидентификаций этой культуры. Другими словами, были бы смысло-образовательными возможностями культуры. Интерес к нелитературным источникам анализа привел Б. к исследованию структурных особенностей женской одежды в журналах мод 1958—1959. Основной пафос работы “Система моды” состоит в выявлении взаимной конверсии различных типов творчества и производства: языка фотографии, языка описания, языка реалий, языка технологий производства. Б. пытается найти специфическую область общения этих языков, выясняя возможности перехода элементов одних языков в другие. Благодаря этой методологической перспективе Б. удается обнаружить неравнозначные зависимости между языками выделенных типов, а также ментальную конструкцию, лежащую в основе “семиологического парадокса” — следствия этой неравнозначности. Суть этого парадокса состоит в том, что общество, постоянно переводя элементы “реального языка” (по сути своей “вещи”) в элементы речи, или знаки, пытается придать элементам означения “рациональную” природу. Таким образом, возникает парадоксальная ситуация превращения “вещей” в смысл и наоборот. Поиск разнообразных смыслопорождающих механизмов того или иного культурного периода приводит Б. к признанию рядоположенности любой теоретической и практической деятельности, от эстетической до инженерно-технической или политической. Эпикентром исследовательских интересов Б. выступает, однако, не сама система знаков и денотативных значений, а возникающее в процессе коммуникации поле “коннотативных” значений, которые и позволяют тому или иному обществу дистанцироваться в культурно-историческом плане от иных обществ, с их особыми коннотативными содержаниями. Поставив проблему “семиологического парадокса”, Б. утверждает, что в массовом сознании происходит фетишизация языка, а само сознание становится пристанищем разнообразных мифов, коренящихся в наделении языковых конструкций силой описываемых ими вещей и явлений. С другой стороны, вещи и явления сами начинают претендовать на “рациональность” и наделенность смыслом (феномен

товарного фетишизма). (См. также “Бесовская текстура”, Комфортабельное чтение, Означивание, “Пустой знак”, Скриптор, “Смерть Автора”, Текст-наслаждение, Текст-удовольствие, Текстовый анализ, Эротика текста.)

А. В. Вашкевич

БАТАЙ (Bataille) Жорж (1897—1962) — французский философ, писатель, экономист, публицист, этнограф, искусствовед, поэт. По характеристике Хайдеггера — “самый светлый ум во Франции”. В 1901—1913 учился в лицее в Реймсе. В 1914 принял католичество. В 1915 окончил колледж д’Эперней, в 1918 поступил в Эколь де Шартр в Париже, где в 1922 защитил дипломную работу “Рыцарский орден, стихотворная повесть 13 в.” и получил квалификацию архивиста-палеографа. В 1922 поступил на службу в парижскую Национальную библиотеку, где проработал до 1942. В начале 1920-х в Париже общался с Шестовым; под его влиянием начал читать Ф. Достоевского, Кьеркегора, Б. Паскаля, Платона, принял участие в переводе на французский язык книги Шестова “Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше” (1925). Кроме этих мыслителей, Б. интересовали Ницше, Фрейд, де Сад, позже — Г. Гегель и Маркс; стержнем его концепции стало гегельянство, переосмысленное с позиций ницшеанства и психоанализа. В 1931 вступил в Демократический коммунистический кружок (кружок распался в 1934). Опубликовал ряд статей в журнале “Социальная критика”: “Критика основ гегелевской диалектики” (совместно с Р. Кено; в статье проводилась мысль о необходимости обогащения марксистской диалектики за счет включения в нее психоанализа Фрейда и социологии Мосса и Дюркгейма); “Проблема государств” (1933; полемика против революционного оптимизма, фашистского тоталитарного государства и диктатуры социализма); “Психологическая структура фашизма”. Первым во Франции Б. применил психоаналитические методы к анализу политических проблем. С 1931 участвовал в семинаре А. Койре в Школе высших исследований, а в 1934—1939 — в семинаре Кожера, где в сотрудничестве с Р. Кено, Ароном, Мерло-Понти, Э. Вейлем, А. Бретоном и другими работал над переводом и комментариями к гегелевской “Феноменологии духа”. В 1935 принимал участие в работе исследовательской группы, организованной Лаканом. В 1935 стал одним из инициаторов движения “Контратака” (движение распалось в 1936), объединившего левых интеллектуалов различных творческих ориентаций. Основными лозунгами движения были антиинционализм, антикапитализм, антипарламентаризм, основной целью провозглашалась замена мифологии фашизма мифами моральной и сексуальной революции. Основными идейными источниками “Контра-

таки" были сочинения де Сада, Ш. Фурье, Ницше. В этот период Б. обвинили в профашистских настроениях, поскольку в одном из составленных ими документов "недипломатическая грубость" Гитлера трактовалась как позитивная альтернатива "слюктяйству" французских политиков и дипломатов. С 1936 Б. начал организацию тайного общества "Асефаль" (и одновременно журнала с тем же названием). Первый номер журнала вышел в 1936, общество было создано в 1937 (его членом, в частности, стал Клоссовски; одним из правил общества было не подавать руки антисемитам). В 1937 Б. стал одним из организаторов социологического колледжа, одной из задач которого была разработка социологии "сакрального", способной дополнить марксистский социальный анализ исследованием иррациональных фактов социальной жизни. В тот же период Б. организует Общество коллективной психологии, нацеленное на изучение роли психологических, в том числе бессознательных, факторов в социальной жизни. На первый план для Б. выдвинулись проблемы смерти как основы социальных отношений (по мысли Б., смерть — "эмоциональный элемент, придающий безусловное значение совместному существованию"), вины, греха, зла, внутреннего опыта. В 1946 по инициативе Б. началось издание журнала "Критика", где он опубликовал статьи "Моральный смысл социологии", "Тайна Сада", "О рассказах жителей Хиросимы", "Переход от животного к человеку и рождение искусства", "Коммунизм и сталинизм", "Сад (1740—1814)" и др. В 1952 Б. был награжден орденом Почетного легиона. Основные сочинения: "Внутренний опыт" (1943), "Винный" (1944), "О Ницше" (1945), "Метод медитации" (1947), "Теория религии" (1948), "Проклятая доля" (1949), "Литература и зло" (1957), "Эротизм" (1957), "Слезы Эроса" (1961), "Сумма атеологии" (1972) и др. Объектами пристального внимания Б. становились: Бергсон, Ницше, З. Фрейд, Л. Шестов, С. Кьеркегор, Ф. Достоевский, Б. Паскаль, Платон, Маркс, Г. Гегель, Клоссовски, Бланшо. В общих чертах взгляды Б. сводятся к осмыслению опыта "абсолютной негативности", преодолевающей опосредованность в любых ее формах (исторической, феноменологической, трансцендентальной) в противостоянии непосредственной реальности смерти. Б. последовательно вырабатывает философскую, литературную, экономическую стратегии достижения и преодоления пределов мышления и чувственности. Адекватное выражение Б. опыта "невозможного" в мистицизме, эротизме и т. п. преследует цель предельной интенсификации языка с целью устранения дистанции-различия между внешним контролем и внутренним опытом. Наиболее важными у Б. в этом контексте стано-

вятся заимствованные у Гегеля понятия "суверенности" и "трансгрессии" (см. Трансгрессия). ("Господин" в гегелевской трактовке, по версии Б., — это тот, кто неизбежно рискует собственной жизнью.) "Суверенность" у Б. символизирует верховную власть и высшую независимость субъекта, то есть "чистую позитивность", предшествующую всякому представлению. Это состояние, в котором индивид может находиться всю свою жизнь или одно мгновение, — и одновременно качество, которым он может быть наделен в стремлении преодолеть любые ограничения своей автономии. В своем оригинальном понимании "трансгрессии" Б. исходит из предпосылок о коинвенциальности всех человеческих установлений как результата "общественного договора" и о естественном, "органически" присущем каждому индивиду стремлении к собственной "суверенности", которая никогда не достигается в рамках социальных ограничений. Экстремальность форм реализации субъективности в "пограничных ситуациях" (насилие, экстаз, безумие, смерть) обосновывается и оправдывается Б. в контексте следования принципам расчета и выгоды, экономического обмена действиями на удовольствие. При этом, согласно Б., индивидуальное "постановочное движение" суверенной мысли отвергает конформизм, гарантирующий "длительность" жизни, и стремится к конфликтам и рискам, придающим ей необходимую "интенсивность", тем самым восстанавливая существенную ипостась самого субъекта. В случае же консервации этого "отверженного фрагмента" последний может стать основанием построения общества и первоначальным капиталом для развития экономики и религии. Эти сферы ориентированы на сохранение субординации жизненных функций индивидуального организма и поэтому контролируют исполнение индивидом целей рода, первичных по отношению к потребностям его самого. Б. отождествляет "суверенность" и "трансгрессию" вплоть до реабилитации самого статуса субъективности. Наилучшей же сферой воплощения этой радикальной позиции выступает для Б. не социальный активизм, а литературное творчество. Согласно Б., настоящая литература первой подвергает сомнению принципы регулярности и осторожности; она подобна Прометею и осмеливается сделать то, что противоречит основным законам общества. Эта тенденция характерна и для самого Б., который насыщает свое письмо предельной степенью "революционности", тем самым нарушая "правила игры" как по отношению к интеллектуальной оппозиции, так и к официальной идеологии. (См. также Телесность.)

А. А. Грицанов

БАХТИН Михаил Михайлович (1895—1975) — известный русский ученый: философ, филолог, литературовед, теоретик культуры. Основные публикации работ Б.: "Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса" (1965, 1990); "Эстетика словесного творчества" (1979, 1986); "Работы 1920-х годов" (1994); "Проблемы творчества и поэтики Достоевского" (1994) и др. Определяющее влияние на формирование философских взглядов Б. оказали философские учения Канта, Кьеркегора, Марбургской школы неокантианства, феноменологии. К собственно философским трактатам у Б. можно отнести только раннюю неоконченную работу "К философии поступка" (предположительно начало 1920-х), где Б. выступает с программой построения "первой философии" нового типа, которая через обращение к "единой и единственной нравственной ответственности" призвана преодолеть "дурную неслиянность культуры и жизни". Онтология человеческого бытия рассматривается в данной работе как онтология поступка, как учение о "единственном событии свершаемого бытия". Одно из центральных бахтинских понятий, задающих онтологическое определение человека, — понятие "не-алиби в бытии", также подчеркивающее ответственный характер человеческого бытия. Онтология человека определяется у Б. взаимоотношением между "единственностью наличного бытия" и "цельм бытия". Сложную диалектику этого взаимоотношения Б. пытается прояснить с помощью понятий "иерардально и неслиянно", а также с помощью различения "данного и заданного" в онтологии человека. Указание взаимоотношения реализуется, согласно Б., в исходном акте "утверждения своего не-алиби в бытии". Этим актом, по мнению Б., полагается "ответственный центр исхождения поступка", в результате чего место быть получает необходимую конкретность и "инкарнированность", онтологическую укорененность. В свете заданной таким образом онтология на смену homo variens приходит человек поступающий, выявляется онтологическая неслучайность всякого поступка — нравственная философия обретает онтологические корни. Философия поступка Б. включает развернутую критику "эстетического и теоретического миров" за характерное для них отвлечение от "иудительной действительности" "единого и единственного ответственного бытия" и противопоставляет им "ответственное единство" мышления и поступка. При этом указанное отвлечение приводит не только к теоретической, но и к онтологической несостоятельности. Как показывает Б., эстетический мир способен породить "двойника-самозванца", чье бытие определяется

Б. как "бытие лжи или ложь бытия", "ложь самим собою себе самому" ("Автор и герой в эстетической деятельности"), коренящаяся в том, что человек отвлекается (отступает) от "центра исхождения поступка", которым отмечено конкретное место человека в бытии. Отступление в религиозном (христопцентрическом) контексте осмысливается Б. как "имманентное бытие грехопадение". Заявляя, что эстетический и теоретический разум должны быть моментом практического разума, Б. вводит понятия "поступающего мышления" и "участного мышления" и классифицирует философию на ту, в которой участие мышление преобладает "осознанно и отчетливо" и на ту, где это имеет место "бессознательно и маскировано". В работе "Автор и герой в эстетической деятельности" Б. предлагает позитивное обоснование эстетического события. Б. показывает, что эстетическое созерцание, которое отвлекается от этического смысла и заданности конкретного человеческого бытия, остается внутренне оправданным по отношению к другому человеку. Обозначение проблемы "я — другой", лежащее в основании диалогической концепции Б., можно найти уже в трактате "К философии поступка". В работе об авторе и герое эта проблема получает детальное рассмотрение и опирается на такие понятия, как "внезаходимость", "кругозор" и "окружение", "я-для-себя" и "я-для-другого", "другой-для-меня" и др. Согласно Б., моя внезаходимость другому делает эстетическое отношение творчески-продуктивным, поскольку я обладаю "избытком видения" по отношению к другому: мне есть чем его одарить, и это дар, в котором другой, по словам Б., испытывает абсолютную нужду. Как подчеркивает Б., результатом эстетической деятельности, эстетического события, становится рождение другого в новом плане бытия, определенном новыми, "трансгредивными" другому ценностями. Но, как уже отмечалось, это онтологическое приращение, будучи недоступным другому, требует в качестве залога мое собственное бытие. Чтобы сохранить позитивность эстетического, необходимо вести одновременно смысловую и ценностную интерпретацию отношения "я — другой", определять эстетическое видение "помимо смысла", но тем не менее удерживать его "вместе" с ним. Б. удерживает это место единого и единственного бытия, когда специально подчеркивает, что речь идет о "конкретной внезаходимости меня единственного". Таким образом именно по отношению к другому обнаруживается единственность и "незаместимость" моего места в мире: мой дар другому исходит из моей точки зрения, укоренен в моем месте в бытии. "Эстетическое созерцание и этический поступок, — пишет Б., —

не могут отвлекаться от конкретной единственности места в бытии". Эстетическая концепция Б. развивалась в полемике с "формальным методом" в искусствознании, с одной стороны, и с концепцией "вчувствования" в эстетике конца 19 — начала 20 в., с другой. Если первое направление вело, по мнению Б., к потере героя, то второе — к потере автора, разрушая, таким образом, художественное событие, понимаемое как событие диалогическое. Позднее свойственный эстетическому созерцанию момент завершенности был оценен Б. как насилие, несовместимое с идеей диалогизма как живого отношения двух сознаний. "Новая художественная модель мира", созданная, по мнению Б., в романах Достоевского, преодолевает завершающую авторскую активность, монологическое сознание автора. Полифонический роман Достоевского предстает как "сочетание неслиянных голосов" в незавершенном диалоге. Анализируя воплощенное в романах Достоевского художественное видение жизни человеческого сознания, Б. делает вывод, что "само бытие человека есть глубочайшее общение. Быть значит общаться", быть на границе. Диалогический характер человеческого бытия, из которого исходит Б., определяет и его подход к разработке философских основ гуманитарных наук и, в частности, к анализу проблемы текста в гуманитарных науках. Гуманитарные науки, поскольку они имеют дело с личностью, предполагают диалогическую активность познающего, диалогическое движение понимания, которое, в свою очередь, основывается на диалогическом контакте между текстами и на сложном взаимоотношении текста и контекста. Признание нескончаемого обновления смыслов в новых контекстах приводит Б. к различению малого времени и большого времени, трактуемого как бесконечный и незавершенный диалог. В культурологическом аспекте наибольшую известность получила книга Б. "Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса" (1940), в которой Б. развивает концепцию народной смеховой культуры (в противоположность культуре официальной) и идею карнавала, разнообразные проявления которого Б. анализирует, основываясь на принципе амбивалентности. Если в литературоведении влияние Б. очень велико, то философское осмысление его идей и концепций только начинается, причиной чему стала как биография самого Б., так и судьба его наследия. Очевидна глубокая созвучность его идей западным диалогистам (Бубер и др.). Вместе с тем разносторонность затронутой им проблематики не только оставляет открытым вопрос о единстве бахтинской мысли, но и делает ее способной к диалогу с самыми разнообразными подходами в современной философской мысли: феноменологическими, герменевтическими, постмодернистскими.

Т. В. Щитцова

БАХТИН Николай Михайлович (1894—1950) — русский философ и филолог. Старший брат М. М. Бахтина. Учился в Петербургском университете (с 1913). Окончил Николаевское кавалерийское училище (1917). Сражался против большевиков в рядах Добровольческой армии. Эмигрировал. В течение 5 лет служил в Иностранном легионе. В 1924—1928 — сотрудник журнала "Звено". Окончил Сорбонну. В 1932 переселяется в Англию. Дружил с Витгенштейном. Вступил в коммунистическую партию (1939). После смерти Б. была издана его книга "Лекции и эссе: Избранное из неопубликованного" (1963). Первые публикации Б. — о поэзии и о Легионе — носят скрытно-биографический характер. Статья "Военный монастырь" (1924) и статья-рецензия "Книга о солдате" (1924) — это попытка человека, прошедшего службу в Иностранном легионе, оправдать "идею солдата", которую отвергает современная Б. европейская культура: "по праву и обязанности солдату пристало брать жизнь просто, крепко и прямо; поэтому ему не место в такой культуре, основная тенденция которой — усложнение и запутывание, дробление и схематизация" ("Книга о солдате"). По Б., последнее столетие европейской истории и особенно мировая война упряднили солдата как особый тип со своим мироощущением и своей капризностью. Между тем солдат — не просто воин, но и носитель особой культуры, которая уже потому обладает подлинностью, что всегда требует не только ума (особенно в искусстве полководца), но и дела. Эти взгляды были лишь частным выражением общих воззрений Б., которого и в литературе, и в философии всегда привлекает не совершенство формы, не стройность и завершенность системы, но то, что толкает к действию. Он уважает доктрины пусть и ограниченные, но цельные. Например, "хаотическому" миру многих современных ему писателей Б. предпочитал "ограниченный, завершенный и до конца человеческий" мир "классициста" А. Фраиса, поскольку "здоровый смысл, к которому современность относится с пренебрежением", в классицизме есть "начало охраняющее, собирающее личность", которое не дает ей "распылиться в стихийных энергиях космоса и потерять себя в непознаваемом". Та же склонность отдавать предпочтение не сложности, но ясности и простоте (за которой стоит преодоленная сложность) — заметна и в подходе Б. к философии Ницше, и в его интерпретациях творчества (поэтического и философского) П. Валери. Современная поэзия, по мнению Б., переживает кризис, который определяется сдвигом в языковом сознании. Изначально поэтическое слово — слово заклинательное, прозаическое. В такой "поэзии для слушателя" (античная поэзия) музыке дано реальное звучание, и поэтому в ней отчетли-

вей и тверже логический остов, а сам материал распределен во времени, со своими кульминациями и спадами. Звучащая поэзия властно вовлекает слушателя в свое течение, ибо призвана повелевать. В новейшей поэзии «для читателя» незвучащая музыка слова вынуждена обергаться себя — она выходит на передний план, затушевывая логический остов этой поэзии. Отсутствие жесткой направленности во времени каждую «точку пути» делает равно существенной. Поэзия становится «келевой», превращается в искусство топчайших узоров, в которые надо вникать внимательно и многократно. Такая «мыслимая» поэзия, удаляя звук, умилила и смысл, и «слово, в его двойской сущности — звучащей и указующей, — медленно умерло» («О произносимом слове»). Поэт-заклинатель (Орфей) сменился, согласно Б., поэтом-ремесленником, который изготавливает безделушки для узкого круга любителей. Тот же, кому претит заниматься стихотворными пустяками, вынужден оставить стихи и «обратиться к работе над перестроением всей современной культуры». С размышлением над современным состоянием поэзии связан и интерес Б. к стихосложению, особенно к работам русских формалистов. Высоко оценивая результаты отдельных работ (особенно В. Жирмунского), Б. резко отзывался о попытках придать формальному методу универсальный характер, поскольку он способен раскрыть структуру любого словесного объекта, но не способен ответить на вопрос, что собственно делает прием художественным приемом. И лишь общее, философское уяснение природы целостного слова дает, по В., основание всем частным методам. С 1925 Б. ведет в «Звене» рубрику «Из жизни идей». Большинство статей этой рубрики — что-то среднее между рецензией на вышедшие издания и собственным исследованием. Рецензия Б., как правило, не «созерцательна», она не всегда подробно описывает содержание книги, но это всегда — размышление о той ситуации в «мире идей», которая эту книгу породила, и о самой «жизни идей» как таковой. Б. привлекает всякая попытка выйти за рамки чисто умозрительных идей, всякая попытка превратить слово в действие. Степень самостоятельности статей колеблется от простого пересказа, как например, работа «Пять идей» о Шеллере, что, впрочем, было редкостью, до совершенно оригинальных работ, где только тема определена вышедшей в свет книгой, как, например, статья «Константин Леонтьев», поводом для которой послужила книга Вердяева. В целом, собранные вместе эти статьи дают представление не только о пристрастиях Б., но и о его «творческой лаборатории». Многие из этих статей послужили толчком для других работ. Можно говорить о «ницшеанстве», «кантианстве» или «язычестве» Б. (сам он говорил и о

влиянии на его поколение идей Гуссерля). Но его прежде всего интересует не сама доктрина, а способность ее стать частью жизни. Даже ценные и почитаемые Б. мыслители: Ницше, Валери как философ, Маритен, Гуссерль, К. Леонтьев и др. привлекают его не столько содержанием своих учений, своих «систем», сколько подходом к мыслительной деятельности, стилем своего мышления, умением из многих направлений сделать выбор в пользу одного. Наиболее отчетливо это положение прозвучало в статье «Современность и фанатизм» (1925): отсутствие «существенной конкретной тенденции или идеи, иерархически подчиняющей себе все многообразие духовной жизни» в современности приводит к «мирному сожительству противоположных идей». Но «для того, чтобы действовать, нужен окончательный, беспощадный выбор», а «у современного сознания нет силы — до конца избрать и до конца отвергнуть. Поэтому целостное идейно-обусловленное действие — исключено из современности. Но там, где нет сознательного выбора, вступает в силу инерция. Тот, кто не пожелал до конца стать покорным орудием одной истины, — становится точкой приложения безликих космических сил». Рубрика «Из жизни идей» не замыкалась только лишь на философии. В поле внимания Б. оказывались и новые идеи в области филологии, психологии, медицины. Кульминацией его творческой деятельности в эмиграции стало то «живое», действенное слово, к которому он всегда стремился, — четыре лекции (февраль — март 1927) на тему «Современность и наследие эллинизма»: 1) «История и миф», 2) «От Гомера к трагедии», 3) «Торжество и разложение трагической концепции мира», 4) «О возможности и условиях нового Возрождения». Лекции Б. встретили восторженный прием среди русских эмигрантов (Г. Адамович). После закрытия «Звена» Б. публикует две работы, которые стали итоговыми для Б.-философа: «Антиномия Культуры» (1928) и «Разложение личности и «внутренняя жизнь» (1930). В эссе «Антиномия культуры» Б. вскрывает трагедию человеческого самосознания. По мнению В., для человека культура — орудие и средство оградить себя от враждебных сил хаоса, перед которыми он беззащитен. Человек хочет с ее помощью навязать свой порядок природе, надчеловеческому строю вещей. Так возникает его разрыв с миром, который «ощущается уже как нечто внешнее и чуждое, как среда и материал для человеческого самоутверждения». Но здесь и возникает основная антиномия культуры: «То, что является для человека необходимым условием самоутверждения, то, что обеспечивает ему независимость по отношению к миру и дает возможность себя осуществить — то самое неизбежно вырастает в препятствие для самоутверждения». Совершенст-

вываясь, культура «в силу и в меру своего совершенства» становится независимой от человека, поскольку в самом акте строительства заключена роковая двойственность и противоречивость. Современная культура, которая создавалась тысячами, дает, по мысли Б., пищу для самых противоположных стремлений. Но хотя «еще никогда человек не располагал таким богатством средств и форм самоутверждения» — он никогда еще не был и «столь ограничен в своей творческой инициативе». Даже восстание против культуры — уже предусмотрено в ней и учтено. Культура стала сложной системой принуждений: «Религиозные догматы, истины математики, прокламации бунтарей, требования моды, устав о налогах и правила версификации — все это связано какой-то молчаливой, бессознательной круговой порукой». Выбор, как подлинно свободный акт, человек уже совершил, и, создав культуру, стал ее покорным орудием, вскормив целый соим демонов-повелителей: демона валюты, демонов истин и идей, демонов ценностей, верований, логических законов. «Созданная как орудие самоутверждения, культура с неизбежностью превратилась в орудие самоотрицания». И если первобытный человек был рабом внешних, космических сил, то теперь люди — рабы демонов, которых сами породили, которые не могли возникнуть и существовать без сознательного человеческого соучастия: «Они могучи только до тех пор, пока мы добровольно питаем их своей кровью, пока мы не можем, или не смеем, или не хотим отказать им в этой пище — древней, сладчайшей пище всех демонов и всех богов». Можно ли культуру оправдать, можно ли ее в корне изменить и исправить, или нужно отвергнуть? Эти вопросы Б. оставляет открытыми, заметив, что, возможно, «неутолимая жажда строительства и самоутверждения» вложена в человека вместе с его бытием, что «самый акт человеческого самоутверждения уже несет в себе свое отрицание» — и тогда антиномия культуры может быть преодолена только вместе с бытием. Согласно Б. («Разложение личности и «внутренняя жизнь»), современный человек живет одновременно в двух планах: внешнем («спит, ест, ходит на службу») и внутреннем («мыслит, чувствует, страдает, радуется»), которые существуют почти независимо друг от друга. В этом разделении человек находит болезненное удовольствие, он питает свою внутреннюю жизнь суррогатами жизни: романами, газетами, алкоголем. Искусство и философия превращаются в наркотик. Внутренняя жизнь усложняется, крепнет за счет внешней, отвращает человека от действия. Во всем человек ищет только себя, свои чувства. В результате — «форма личнос-

ти (то, как она проявляет себя во вне) и ее содержание (то, как она сама сознает себя изнутри), — иначе говоря, действие и сознание — перестали быть двумя нераздельными аспектами единого Я. Потеряв свое единство, личность теряет и свою живую связь с миром". С точки зрения Б., в животном царстве между желанием или внешним воздействием и последующим действием нет никакого колебания — полное тождество внешнего и внутреннего. Человеку дано сознание, то есть свобода выбора между несколькими равно осуществимыми действиями (а также и свобода уклониться от активного выбора), и вместе с этим приходит возможность разлада между внешней и внутренней жизнью. Свои единство, цельность человек должен еще завоевать. Сознание у Б. — обратная сторона действия, предварительное его состояние, и только в связи с этим действием оно получает свой смысл. Если сознание превращается в самоцель, человек погружается во "внутреннюю жизнь" и тем самым откалывается от цельности. Только действительный выбор, который предполагает готовность к выбору, к утверждению одних возможностей и мужество отречься от других, дает творческое тождество внешнего и внутреннего, то есть цельную личность. В противоположность этому "внутренняя жизнь" рождается, когда дух жадно цепляется за все противоречивые возможности или трусливо пасует перед выбором. Человек (будь то мыслитель, хирург, военачальник и т. д.) более всего является собою в моменты высшего напряжения, когда он целиком находится в своем действии. И это чувство личности "менее всего похоже на самоуглубление и самосозерцание", для которых надо сначала "размякнуть", перестать быть самим собой. Поэтому "поиски собственного Я через самоанализ и интроспекцию никакого Я в конце концов не находили: под их ищущим взором оно неизменно распадалось на душевные атомы, на какие-то психические клочки и обрывки, не связанные ни в какое единство". И это — неизбежное следствие всякого самоуглубления (например, психологическо-аналитической литературы, завершенной М. Прустом), поскольку при нарушении живого тождества внешнего и внутреннего личности уже нет. Единство личности нельзя просто найти в себе, его можно только осуществить. Б. попытался также очертить, как "культ внутренней жизни отразился на общем строе культуры". Если прежде человек готов был платить за познание жизнью, то 19 в. стал временем "безграничного духовного стяжательства" в своем стремлении "все знать, все понимать, все сочувствовать, перевоплощаться в дух любой эпохи, завладеть тайнами и постижениями

всех культур и всех реалий". Идеи стали быстро множиться, перестав воздействовать на реальность, превратились в мертвые схемы. Материальная жизнь, освобожденная от власти духа, стала двигаться по своим механическим законам, перед которыми современный человек оказался беззащитным. И мировая война уже показала, что культура, поставившая своей целью "бесконечное расширение сознания", обречена на гибель. Не случайно, по Б., в послевоенных поколениях ощутима "подозрительность к возвышенным абстракциям". Чтобы встать на путь воссоздания современной личности, нужно, — полагал Б., — вспомнить заветы аллинов: следовать дельфийскому изречению "познай самого себя" с тем, чтобы перестроить себя "в согласии с познанной нормой человеческого совершенства".

С. Р. Федякин

БАШЛЯР (Bachelard) Гастон (1884—1962) — французский философ, методолог, культуролог, психолог. Основоположник неореализма как направления (подхода) в философии науки. Сам Б. термином "неореализм" не пользовался, обозначая свою концепцию (в зависимости от аспекта рассмотрения проблематики) интегральным рационализмом, диалектическим рационализмом, прикладным рационализмом, рациональным материализмом, сюррационализмом. В своем творчестве Б. наследовал французской рационалистической традиции, берущей начало в работах Р. Декарта. Однако классический рационализм, согласно Б., иуждается в существовавшем переосмыслении своих оснований под воздействием произошедшей в первой трети 20 в. научной революции в естествознании (прежде всего — создания теории относительности и квантовой механики), в свою очередь, подтвердившей рационалистическую природу научного (познания). Несостоятельными оказались прежде всего субстанционализм классического рационализма и его априорные схемы обоснования разума, замыкавшие последний на самого себя ("мышление традиционного рационализма стремилось быть воспитанным на всеобщей основе"). Попытку преодолеть субстанционализм и априоризм классического рационализма предприняли во Франции Мейерсон и Брюнсвик, показавшие в своих работах сложную структуру организации научного (познания) и конституирующую роль разума по отношению к опыту, теории по отношению к эмпирии, но, одновременно, и дополнительность вторых (опыта, эмпирии) по отношению к первым (разуму, теории), что предполагает признание интегральной целостности (познания). Восприняв интенции своих предшественников (в частности, соглашаясь на определение своего "интегративного рационализма" как "открытого рационализма" — са-

моназвание философии Брюнсвика), Б. делает их идеи в то же время предметом своей критики, усиливая (если не вводя) аспект предпосылочности и исторической изменчивости (познания) и самого разума. Развитие (изменение) разума происходит, согласно Б., в тесном взаимодействии с развитием (изменением) науки ("скачками", через "эпистемологические разрывы" — термин самого Б. — изменяющую принципы видения реальности и требующую философского осмысления этого). Отсюда башлярская версия истории научного (познания), близкая по ряду позиций концепции А. Койре и оппонировавшая неогегельянскому историцизму (прежде всего Кроче), признававшая статус научности только за философией и сводившему собственно естественнонаучное знание к пустым абстракциям, порождаемым в псевдопознании. Другим и основным оппонентом неореационализма Б. выступала эмпиристская, логическая, индуктивистская, континуалистская и кумулятивистская методология (нео)позитивизма. Претендуя на монополюсный статус философии науки, (нео)позитивизм сводил науку, в конечном итоге, к калькуляции, регистрации, классификации данных непосредственного опыта, что противоречило самим принципам "нового научного духа", на которых Б. и строил свою эпистемологию как логику и методологию научного (познания). Иная линия критики как (нео)позитивизма, так и классического рационализма связана с различием Б. в целостности антропосоцио-культурного бытия взаимодействующих и неразрывно связанных друг с другом "человека дня" и "человека ночи". "Человек дня" у Б. — рациональный человек разума и знания, а его философия — это философия науки. "Человек ночи" — это человек "творческого воображения", человек "грез", а его философия — это психология и поэтика познания и творчества. Испытывая на склоне лет "ностальгию по антропологии", акцентируя присутствие "ночного человека" в "нашей дневной жизни", Б. исходно разводил эти две способности человека, ответственные за действие на основе разума и за возобновление самого разума, как разные области анализа и собственного творчества, хотя латентно они всегда были у него связаны и взаимообусловлены (показательно в этом плане увлечение "раннего" Б. сюрреализмом, с многими представителями которого, в частности с А. Бретоном, он был знаком, а также то, что одно из наиболее значительных концепций Б. — "сюрреализм"). "Сдвиг" к исследованию проблематики "творческого воображения" окончательно оформился у Б. во второй половине 1930-х, после знакомства с психоанализом и специальному изучению традиций, порожденных досократической философией. В работах конца 1950-х — начала 1960-х Б. существенно переосмыс-

лил эту проблематику (в частности, преодолел в своих построениях зависимость от психоанализа). Концептуальную целостность башляровской философии хорошо схватывает характеристика, данная ей Ж. Ипполитом, — «романтизм разума». Среди коллег Б. следует назвать Гонсета и Ж. Пиаже, также считающихся основоположниками неорационалистического подхода в философии науки. Его ближайший ученик — Ж. Кангийем (учитель и коллега Фуко). Его эпистемология по ряду позиций типологически близка кругу идей «позднего» Поппера и всего критического рационализма. Предметом специальных исследований стало влияние идей Б. на становление структурализма, особенно генетического структурализма. Благодаря второй ипостаси своей философии — исследованию «творческого воображения» — Б. смог надолго оказаться в центре интеллектуально-культурной жизни Франции (в разное время его называли «философом сюрреализма», признавали его влияние, наряду с Сартром, на становление «нового романа», видели в нем инициатора и мэтра «новой критики», что было оспорено Р. Бартом). В нем видели даже «последнего ученика Леонардо да Винчи», тогда как сам он самоопределял себя как «сельского философа». Для такого самоопределения есть основания в его биографии — профессионально заниматься философией Б. стал достаточно поздно, специального философского образования не получил, большую часть жизни провел в провинции. Б. начинал карьеру почтовым служащим, затем служил в армии во время первой мировой войны. В 1912 Б. получил степень лиценцианта по математике, с 1919 преподавал физику и химию в коллеже в Бар-сюр-Об (который сам в свое время закончил), начал заниматься философией. Однако только в 1927 Б. представил к защите по философии диссертацию, обосновывающую идею «приближенного знания». Защита была отложена на год (руководители диссертации — А. Рейн и Брюнвик). С 1930 Б. — профессор на факультете литературы в Университете Дижона, с 1940 профессор Сорбонны, где до 1954 руководил кафедрой истории и философии науки. Параллельно возглавлял Институт истории науки при Сорбонне (на посту директора его сменил Кангийем). После 1954 Б. — почетный профессор Сорбонны. С 1951 — кавалер ордена Почетного легиона. В 1961 стал лауреатом национальной премии в области литературы. Основные эпистемологические работы Б.: «Исследование приближенного знания» (1927); «Об эволюции одной физической проблемы. Распространение теплоты в твердых телах» (1927); «Индуктивное значение относительности» (1929); «Когерентный плюрализм современной химии» (1932); «Новый научный дух» (1934, работа содержит в себе «проектную» форму-

лировку неорационализма как подхода); «Атомистические интуиции. Опыт классификации» (1935); «Диалектика длительности» (1936); «Исследование пространства в современной физике» (1937); «Формирование научного духа. Вклад в психоанализ объективного познания» (1938); «Философия «не». Опыт философии нового научного духа» (1940, ключевая работа первого периода творчества Б., рефлексующая основания его понимания неорационализма; иные версии перевода названия: «Философия «нет», «Философия отрицания»); «Прикладной рационализм» (1949, работа излагает «техническую» составляющую его концепции); «Рациональный материализм» (1953, работа содержит «последнюю» уточненную версию эпистемологии Б.) и др. Основные работы Б., посвященные исследованию проблематики «творческого воображения»: «Психоанализ огня» (1938, закончена в конце 1937, ввела тематизмы «воображения» в его философию); «Вода и грезы» (1942); «Воздух и сны» (1943); «Земля и грезы воли» (1948); «Земля и грезы покоя» (1948); «Поэтика пространства» (1957, работа ознаменовала собой существенную переформулировку проблематики теории «творческого воображения»); «Поэтика грез» (1960, во многом итоговая работа в рассматриваемой тематике); «Пламя свечи» (1961); «Право на грезу» (1970, сборник издан Ф. Гарсеном и содержит последние статьи и выступления Б.) и др. Эра «нового научного духа» начинается, согласно Б., в 1905 с формулирования Эйнштейном принципов теории относительности, а ее становление связано с формированием физики микромира (квантовой механики), революционизировавших все современное естествознание. Субстанциональности, стационарности, очевидности и фиксированности макромира были противопоставлены онтологическая неопределенность, лабильность, неочевидность и невозможность жесткой фиксации на уровне микромира. Эта переориентация науки потребовала признания фундаментальной незаконченности и априорной непредзаданности познания, его динамичности и открытости, конституирующе-конституирующей роли научного знания по отношению к онтологической картине мира. Отсюда приоритетность эпистемологической проблематики в философии, первоначально концептуализированной Б. в теории приближенного знания. Последняя исходит из того, что реальность — это объективации сложно сконструированных инвариантных отношений элементов научных концептов, обнаруживаемые в процедурах измерения (что обеспечивает математике особую роль в научном знании). В результате объект (он же предмет научного познания): 1) не является непосредственной и очевидной данностью обыденного опыта (знания); 2) есть, в конечном

счете, проекция, реализованный проект, перспектива определенных идей разума; 3) в таковом качестве он: а) подлещит изменению в ходе дальнейшего познания по мере возрастания точности измерений (в этом ключе Б. говорит о современном (по)знании как о «реализме десятичного знака»), б) требует к себе критического отношения как научный конструкт и как проявляющий себя «в» и «за» определенной исторической социо-культурной данностью (в этом ключе Б. говорит о том, что современная наука имеет дело с «реальностью второй ступени». Таким образом, наше (по)знание носит принципиально «приближенный» характер, так как оно всегда относительно в силу принципиальной инкорпорированности в него ошибки (того, что подлещит последующему уточнению или/и устранению) — с одной стороны, и открытости познания в силу нереализуемости стремления достичь идеала знания, характерного для определенной эпохи, и сменяемости самих этих идеалов в различные эпохи — с другой. Из концепции «приближенного» знания вытекают еще три принципиальные для Б. и всего неорационализма теоретико-методологические установки: 1) постулирование опосредованного (знанием) единства субъекта и объекта (тезис о «субъективном прибавлении» реальности); 2) понимание (по)знания как концептуальной целостности всех его уровней, снимающей оппозицию рационализма и эмпиризма, теории и опыта при одновременном признании доминантной (конституирующей) роли разума («эмпиризм должен быть осмыслен, рационализм должен быть приложен»); 3) фиксация «эпистемологических разрывов» между обыденным и научным (по)знаниями и между основанными на различных логико-методологических принципах и идеалах научными (по)знаниями. Понятие эпистемологического разрыва маркирует у Б. непрозрачность, неперевожимость и невыводимость разных типов знания. Оно предполагает признание некумулятивного характера развития и дисконтинуальности (по)знания, которое рано или поздно обнаруживает наличие непреодолимого для себя «эпистемологического препятствия» как предела собственного изменения, что требует смены установок на совершенствование уже имеющегося знания установками на поиск иных объяснительных принципов. Таким образом, согласно Б., речь должна идти не о филиации идей, а о переворачивании перспектив. Эпистемологический разрыв полагает (при обнаружении новых объяснительных принципов) становление иной «эпистемологической непрерывности» в рамках иной исследовательской программы. В этом смысле, по Б.: «Рациональная мысль не «начи-

нается". Она очищает. Она *исправляет*. Она *нормализует*". В то же время понятие эпистемологического разрыва предполагает введение в логико-методологические построения современной философии науки представления о разных типах рациональности, в том числе и научной. Проблематику типов рациональности Б. проясляет через понятия "эпистемологического профиля" и "региональных рационализмов". Оба они связаны с вопросом о континуальности, с их помощью Б. иллюстрирует "тотальное поражение" "континуалистов культуры". Последние, согласно Б., непрерывность чтения исторического рассказа о событиях некритически и без должного на то основания переносят на саму реальность, заняты поиском "предшественников" и "влиятель", не видя фундаментальности их разделяющего. "Понимание — не резкое прошло. Понимание — сам акт становления духа". Следовательно, анализ истории мысли должен быть подчинен не "восстановлению" никогда не существовавшей непосредственной преемственности между этапами, ступенями, типами становящегося знания, а реконструкции ("археологии") тех принципов (конструирования), на которых только и возможно их выделение и различение между собой (при этом суждения выносятся из современной нормативности знания). При таком подходе, показывает Б., можно соотнести, например, ньютоновскую и квантовую механики, увидев в первой частный случай второй, но вывести (спродуцировать) вторую из первой принципиально невозможно. Более того, первая эпистемологически "препятствовала" появлению второй, содержа в себе "невидимые", то есть нерелексированные "изнутри" ошибки. Способные "быть увиденными" на основе данных принципов ошибки разум преодолевает (через уточняющие процедуры), а тем самым снимает и эпистемологические препятствия. Однако в данном случае могут иметь место явления: 1) рекурсивности (речь идет о так называемых возвращающихся ошибках, или ошибках с рекурсивией); 2) валоризации ошибок в "научных привычках" (их закреплении в ценностных предпочтениях ученых). "Невидимые" же ошибки преодолеть нельзя, их, по Б., можно только устранимь. Однако последняя операция требует самотрансформации разума, преодоления им самого себя, самоизменения на основе иных принципов, исходя из других теоретико-методологических установок ("мы не можем сегодня основываться на вчерашнем, если мы действительно рационалисты..."). Этот тип ошибок может порождать препятствия, лежащие за пределами собственно данного типа рациональности, в культуре как таковой, что проблематизиру-

ет саморефлексию последней о собственных возможностях. Эта линия анализа была продолжена Фуко введением понятия "эпистемы". Сам же Б., обозначив возможность этого хода, сосредоточил свое внимание на взаимоотношениях философии и науки в рамках анализа эпистемологических профилей, под которыми он понимал целостные типы порожденных научных разумом и соотносительных с определенной культурой рациональностей. Эпистемологические профили "замкнуты на себя", но взаимодополнительно соотносимы друг с другом (предполагают, как минимум, возможность друг друга). Появление новых типов рациональности соответствует "оси развития знания" (как росту его рациональности, как становления "научного духа"). Для понимания же Б. сути понятия эпистемологического профиля следует различать его "раннюю" (1920—1930-е) и "позднюю" (1940—1950-е) трактовки. На первом этапе (находясь под влиянием "закона трех стадий" Конта) Б. был склонен стадильно соотносить выделяемые им состояния "научного духа", который необходимым образом должен был преодолеть в своем становлении: 1) конкретное состояние (первичное запечатление феноменов в их разнообразии и непохожести); 2) конкретное абстрактное состояние (формирование абстракций на основе чувственной интуиции, сведение сложного к простому, многого к единому); 3) состояние "нового научного духа" (конструирование знания, оторванного как от непосредственности опыта, так и от абстракций на основе чувственной интуиции). Им соответствуют, согласно Б., стадии (этапы) донаучного знания (от античности до второй половины 18 в.), абстрактного научного знания (с конца 18 до начала 20 в.), современного научного знания (с 1905). Эти стадии и состояния характеризуют степень "зрелости" и возможностей "научного духа", им, согласно Б., соответствуют три состояния и установки души человека: 1) "детская или светская душа" (установка наивного любопытства), 2) "профессорская душа" (догматически-дидактическая установка), 3) "душа, страдающая тягой к абстракционному" (установка "большого" научного сознания). Пересмотр этой схемы был связан с переинтерпретацией становления "научного духа" как процесса исправления ошибок (изживания рекурсивности) и трактовкой сути рефлексии как понимания того, что ранее имелось непонимание (и "невидимые" ошибки). В конечном итоге башляровская концепция стала строиться как стратегия преодоления эпистемологических препятствий, которые частично задаются инерцией (длением существования) объектов (познанных и сконструированных), но большей частью связаны с неготовностью разума "перевернуть перспективу". Таким образом, препятствием становятся не только

докса (обыденное (по)знание), но и уже имеющееся научное знание (породившее определенный привычный образ действия и закореневшее в своей организованности). По мысли Б., "человек, побуждаемый научным духом, бесспорно желает знать, но знает прежде всего для того, чтобы точнее ставить вопросы". За использованием знания, переставшего быть способным продуцировать вопросы и заставляющим думать, стоит "леность" разума, переставшего себя реорганизовывать (модернизировать) и ставшего консервативным, то есть переставшим руководствоваться принципом "почему бы и нет". Следуя за Ницше, Б. доказывает, что новое всегда является не "вследствие", но "вопреки". Следовательно, эпистемологические препятствия порождаются любым некритически усвоенным или утратившим критичность по отношению к своим основаниям, возможностям, границам знания: "сегодня над всем главенствует идеал ограничения: знание, данное без точных определяющих себя условий, не является научным знанием". Исходя из этих установок, Б. и предлагает новую версию концепции эпистемологических профилей, в основу которой кладет принципы: 1) нелинейности и плюральности ("полифонизма") форм конституирования "научного духа", признавая при этом их различный "удельный вес" в целостности (познания конкретной эпохи); 2) открытости, динамичности и диалектичности взаимоотношений между формами конституирования "научного духа" (их "удельные веса" изменчивы по отношению к логике нелинейного возрастания рациональности); 3) дополнительности (дуальности, полюсности) взаимоотношений методологических и философских позиций (и построенных на их основании онтологий), положенных в основание форм конституирования "научного духа". Дополнительные по отношению к своим "элементам" пары могут быть сведены, по Б., к двум дихотомиям: 1) рационализм — эмпиризм (частный случай: теория — опыт); 2) реализм — номинализм. Замена "стадийности" на "нелинейность" в концепции эпистемологического профиля потребовала от Б. уточнения оснований собственной эпистемологии, прежде всего вопроса о соотношении ее логической и исторической компонент. Первый кардинальный вывод, следовавший из этой рефлексии, — невозможность философии науки как анализа единой логики и методологии науки. Методологий, логик, форм конституирования знания более, чем одна, следовательно, согласно Б., не может быть единой "философии науки" (но могут быть различные ее версии). Второй вывод был связан с развитием тезиса о примате логического над историческим. Историк описывает плохо понятый эпохой факт как факт, эпистемолог — как препятствие в (по)знании. Историк рас-

смачивает историю человеческих заблуждений и глупостей (хотя предпочитает говорить о достижениях), эпистемолог — видит в них “тупики”, в которые попал “научный дух”, и “точки” возможного прорыва к иным принципам организации “научного духа”. С точки зрения Б., саму науку можно трактовать как вышедшую из ошибки в магии, срыва в мифе, ляпсуса в ритуале, прокола в воображении. Различие между историком науки и эпистемологом двойственно: 1) они, дополняя друг друга, работают на разных уровнях знания (у эпистемолога — уровень “второй производной”); 2) они занимают разные рефлексивные позиции (историк мыслит из прошлого, эпистемолог — из настоящего). Эпистемолог занимает позицию “антиисторичности историзма”, он простирает историю науки “в обратном направлении”, судит об истории исходя из современной нормативности знания. В этом смысле его позиция всегда: 1) есть позиция “школьная”, а следовательно и “надзирающая” (за принятой нормой “научности” и за “творческим воображением”); 2) есть позиция, подлежащая последующему разрушению (“деконструкции”) как позиция своей “школьности” и своего времени (в этом смысле можно говорить об “устаревшей истории”); 3) есть позиция “модернизма” и “модеризирующего понимания” (исходя из примата современности над прошлым — она его будущее, эпистемолог (ре)конструирует прошлое). В итоге Б. создает концепцию “рекурсивной истории” (историю становления эпистемологических профилей через эпистемологические разрывы и преодоление эпистемологических препятствий в “эпистемологических актах”) как осование понимания современной эпистемологии, но из нее же и построенной. В этом отношении (но только в этом, так как (по)знание имеет еще и “прикладную” часть) история (по)знания равна самому (по)знанию (1), в историю попадают только те эпистемологические акты, которые репрезентируют прошлое, актуальное для современной науки (2). Сами эпистемологические акты следует трактовать как “события разума”: 1) либо заставляющие реконструировать опыт; 2) либо изменяющие содержание понятий; 3) либо ведущие к совершенствованию экспериментальной техники; 4) либо осуществляющие теоретические сдвиги; 5) либо обнаруживающие эпистемологические препятствия и диагностирующие эпистемологический разрыв. В итоге, помещая в основание ту или иную физическую теорию (так как физика — образец развития современного естествознания, его наиболее “продвинутой” и математизированная составляющая) и выделяя соответствующие им философско-методологические (рефлексивные) позиции, Б. сконструировал в своей версии рекурсивной истории пять основных эпистемологических

профилей: 1) наивного реализма (донаучное физическое знание), 2) позитивистского толка эмпиризма (доньютоновская опытная физика), 3) классического рационализма (ньютоновская механика), 4) полного рационализма (теория относительности Эйнштейна), 5) дискурсивного или диалектического рационализма (релятивистская квантовая механика П. Дирака). Классическая и неклассическая наука здесь представлены парами (причем в “неклассической” паре нет места “чистому эмпиризму”, а тем самым и современному Б. неопозитивизму). “Горизонтально” каждый эпистемологический профиль может быть “развернут” в различные в нем (если таковые имеют место быть) “региональные рационализмы” (совпадающие во многом со спецификацией научных дисциплин): “...рационализм функционален. Он многолик и подвижен”. Современный уровень разговора в эпистемологии должен начинаться с четкого обозначения параметров разрыва классической и неклассической науки и философии. Неклассичность определяется негативным образом через отрицание “позитива” классичности. Это программа “не” (“нет”, “отрицания”). Отрицание, согласно Б., необходимый компонент процесса познания, фиксирующий ситуацию эпистемологического разрыва и являющийся условием перехода — (возможности) нового “позитива” (в котором как “родовые пятна” всегда можно обнаружить следы конституировавших его отрицаний). Программа “не” у Б. есть по сути программа деконструкции предшествующего знания (профиля) и дереализации сконструированной в соответствии с ним реальности. Однако при этом Б. настаивает на том, что “научно проводимая дереализация сохраняет свою связь с реальностью”, то есть она диалектична в своем отрицании (что нельзя сказать о деконструкции предшествовавшего знания — профиля). Современная наука ориентируется на динамику, а не на статику, на структуры (отношения), а не на сущности (элементы), она изучает скор-станции (термин заимствован у Уайтхеда), а не суб-станции (она имеет дело с онтологией вещей-движений и с бытием-становлением). Следовательно, она неизбежно должна быть не-ньютоновской механикой, не-лавуазьевской химией, она может быть описана только в не-евклидовых геометриях и строиться по правилам не-аристотелевских логик. Соответственно, и современная философия должна быть не-картезианской (и не-кантовской) эпистемологией. Последняя как логика организует знание, а как методология организует и познающего и действующего (конструирующего) субъекта. Будучи философией “не”, она же является философией “ре”: постоянного начинания, обновления, реорганизации (*recommencer-renouveler-reorganiser*). Отсюда, по Б., несостоятельность бес-

субъективных онтологий — опыт входит в определение бытия, а разум конструирует это бытие как свой мир в соответствии с абстрактными рациональными конструкциями (схемами), не имеющими аналогов в природе. “С одной стороны, ищут рациональное, с другой — его полагают”. По мере развития (по)знания мир человека переставал быть “естественным” и все больше становился “искусственным” в процессе “прогрессирующей объективации” знания (реальностью второй ступени). “Реальное — не более чем реализация”. Согласно Б.: “Современная физическая наука... не имеет в виду онтологию. Она, скорее, реализует онтогенезы”. “Материя” (данность) есть не более чем “преддверие, повод научной мысли”, но не объект (по)знания, она обнаруживает себя в онтогенезах лишь как “сопротивляемость” (познанию, воздействию). Научное знание, следовательно, с необходимостью должно быть “приложено”, оно имеет феноменотехническую и социальную составляющие, которые во многом и определяют его уровень (“инструменты суть не что иное, как материализованные теории”; наука “порывает с природой, чтобы конструировать технику”), а современный рационализм есть “прикладной рационализм”. Наука (и ее история) артикулирует себя как техника (и ее история), обернутая и на предмет, и на человека. Отсюда “методологический антииммобилизм” Б., ориентация на исследование взаимосвязи мыслительных и эмпирических средств преобразования действительности (построения реальности). “Следуя современной физике, мы покинули природу с тем, чтобы вступить в *фабрику феноменов*. Рациональная объективность, техническая объективность, социальная объективность — вот отныне три прочно связанные друг с другом характеристики. Если забыть хотя бы одну из этих характеристик научной культуры, рискуешь вступить в область утопии”. Отсюда же несостоятельность, по Б., не только классических эмпиризма и рационализма, но и классических форм реализма (включая материализм) как теоретико-методологической позиции: “эмпирический реализм” не способен “переварить” факт искусственности объективной реальности, а “математический реализм” несовместим с постоянной изменчивостью прикладных рациональных конструкций. Нет реальности как данности (реальность “фабрикуема”), логика вещей всего лишь воспроизводит (с разной степенью адекватности) логику идей: “Реальное — это всегда не то, что можно было бы принять на веру, а то, над чем можно будет подумать”. Эта реальность специфически двойственна, осознание чего вызывает у “классически” образованного человека “эпистемологический шок”.

С одной стороны: “мир есть “моя верификация”, он сделан из верификационных идей... Или, говоря иначе, единственное возможное для нас определение реального должно делаться на языке верификации. В этой форме определение реального никогда не будет совершенным, оно никогда не завершено. Но тем не менее оно будет тем лучше, чем более разнообразными и детальными будут верификации”. Тем самым мы имеем дело не с “утвержденным” абстрактным научным разумом бытием, а с бытием, “подтвержденным” прикладным научным разумом (то есть с экспериментально объективированными рациональными схемами). С другой стороны: “Сверх субъекта, по ту сторону непосредственного объекта современная наука базируется на проекте. В научном мышлении осмысление субъектом объекта всегда принимает форму проекта”. Тем самым *sogito* классической философии предстает у Б. как (проектное) самоутверждение мысли в действии, то есть приобретает социальное измерение (отсюда обозначение Б. своей позиции как “рационального материализма”). “Наука не отвечает более миру, который следует описать. Она соответствует миру, который нужно сконструировать”. Она “сняла” не только “метафизическую”, но и “обыденную” реальность, утвердив на месте феноменологии мира его ноуменологию, данную в феноменотехнике социо-культурного познающе-действующего субъекта. Рациональное мышление существует в своей собственной временной длительности — культурном времени, отличном от времени жизненного. По мысли Б., “диалектизируя один за другим принципы феномена, мы получаем ноумен”. Последний есть организованный (сложно сконструированный) объект мысли, данный в техническом опыте “в чистой искусственности эксперимента”, то есть ноогональный ноумен, обнаруживаемый в “экспериментальной трансцендентности”. Ноогональный ноумен есть не сущность, а результат. Он существует как абстрактный научный конструкт, способный породить новые абстрактные конструкты: “чудотворный разум создает свои картины по схеме своих чудес”. Наука всегда противоречит непосредственной феноменальной данности. Она имеет дело с сюрреальностью. Поэтому современная философия науки есть рефлексия разума, сталкивающаяся с неизвестным в его противоречии результатом, добытым предшествующим разумом. Такую позицию Б. обозначает как “кантианство второго приближения”. Современный разум диалектически абстрактно-конкретен, представляет собой многоступенчатую опосредованное мышление, конструктивистски с помощью приборов творящее (а не наблюдающее) реальность и наибо-

лее полно воплощающееся в математизмах современной физики (“дискурсивной метафизике математического реализма”). Та реальность, с которой современный разум имеет дело, — это частный, воплощенный случай мира возможного (мира математизированного естествознания). Сам же современный разум проявляется как парадоксальность мышления, как техническая реализация “безумных идей”, противоречащих обыденному опыту. Последний не может, например, выйти за рамки представления о свете как результате наблюдаемого горения, первый связывает его с принципом излучения, что открывает совершенно иные технические (реализационные) возможности. “Атомизируя серу, устраняют ее сатанинские аспекты”, — указывает Б. и настаивает “на осуждении и уничтожении доктрины простых и цельных понятий”. Прикладной рационализм есть одновременно и диалектический рационализм. Разум не только парадоксален (действует по формуле “а почему бы и нет”), но и диалектичен (что и порождает его парадоксальность), исходит из дополительности противоположностей (“диалектики противоречивого”). При этом Б. исходит из принципа дополительности как конституирующего диалектичность современного (по)знания: противоположности (трансцендентального — феноменологического, рационального — эмпирического, теории — опыта) полагаются как дополительные и “налагающиеся” (без снятия и синтеза, сохраняя “отношение”) друг на друга в конструктивно-технических реализациях, обеспечивающих их единство. Последнее Б. попеременно именует “сюррационализмом” и “сюрэмпиризмом” (по сути уравнивая эти термины между собой) и обозначает как “интегральный рационализм”, обнаруживающий за физико-математическими аксиоматиками присутствие экспериментальной реальности. Именно “диалектизация” (по)знания разрушает “очевидности” и опыта, и разума, обнаруживает “кажимость” данности, “заставляет” видеть реальность как процессуальность. Со своей стороны, экспериментирующий разум постоянно проблематизирует (по)знание, обнаруживая эпистемологические разрывы теоретических построений и данных, и технологизирует науку, имеющую дело с “изобретенной” реальностью (“наша мысль идет к реальному, но не исходит из него”). Неореалистическая программа Б. оказывается, в конечном итоге, программой перманентной эпистемологической революции как постоянного диалектического самоотрицания “достигнутого” на основе рефлексивности “нового научного духа” (непрекращающейся “конкретизации абстрактного”). Соответственно современная философия, по Б., — это не философия бытия, а философия науки, но, тем самым, в другой своей ипостаси — и философия

творчества. Эпистемология, творя онтологию, оказывается соотносительной, в другом отношении, с психологией познания, а “дневной человек” науки предполагает “ночного человека” творческого воображения. “Нормативизированный” человек науки, человек научного сообщества (*citèe scientifique*) оказывается в постоянном противоречии сам с собой: “Человек сомневается, колеблется. Научная школа не сомневается никогда. Научная школа увлекает за собой”. “Школьность” и “фабрикация феноменов” наталкиваются на противоречие внутри себя — ведь познание, будучи “всегда против”, “всегда преодолением” предполагает оппонирование в том числе и собственному знанию, своему прошлому, себе настоящему, другим, входящим в сообщество и т. д. “Я” постоянно должно обнаруживать и собственные разрывы, ошибки и искушения. Научная деятельность должна начинаться в том числе и с очищения и “превращения” (рационального оформления) в результате конструктивной деятельности сознания) и собственных психологических “очевидностей”. Становясь как ученый, индивид формирует и собственные познавательные возможности, преодолевая наивное любопытство “детской души” и догматизм (и дидактику) “профессорской души”, двигаясь от образа через схематизацию геометрии к абстрактной конкретности научных объектов. Дабы состояться как ученому, как “человеку дня” с “бодрствующим сознанием”, индивиду постоянно приходится изживать самого себя как “человека ночи”, жиающего в образном мире грез, подпитываемом импульсами фантазии (творческого воображения), идущими из глубины психики и высвобождаемыми (от контролирующего и налагающего на них запрет разума) “во сне” (онирическом — круглом, свернутом, вневременном — пространстве, в котором человек “всегда находится в контакте с началом”). Изживая абстрактность, наука остается зависимой от первой, так как вне ее невозможно никакое (в том числе и научное) творчество. Абстракция и образ, норма и инновационный импульс, “день” и “ночь” оказываются диалектично взимодополнительны друг по отношению к другу. В культуре и познании, с неизбежностью предполагающим и “функцию ирреального”, порождается дополнительный по отношению к науке эстетический способ постижения мира, конституируемый в искусстве. И в науке, и в искусстве, будучи обреченным на познание, человек реализуется в создании (творчестве) собственной реальности. Однако если в науке он творит прежде всего реальность внешнего мира, то в искусстве, по мысли Б., “оформляется” прежде всего его внутренний мир. И в этом смысле способность воображения оказывается фундаментальной для человека, так как мир воображе-

ния (иначе — мир грез) ответствен за продуктивность его психики как таковой, а мир образов исходно был основанием мира мысли (для "дикаря" мысль — концентрированная греза, но и для ученого греза — расслабленная мысль). Их взаимоотношения Б. описывает как взаимодополнительную противоположность "духа" и "души" ("anima" — "animus"). Дискурсивное мышление "обегает" предметности по правилам логики, воображение "скользит" по поверхности подобно собственной необходимости, мысль звывается, греза неизбежна. На раннем этапе исследования природы "творческого воображения" (вторая половина 1930-х — 1940-е) Б. исходил из основных принципов психоанализа, считая, что последний позволяет вскрыть природу и психологические механизмы преодоления эпистемологических препятствий, мешающих мыслить объективно (рационально). В связи с этим он предложил термин и разработал идею диалектической сублимации в поисках посястороннего и дискурсивной сублимации в поисках потустороннего как механизмов преобразования энергии влечений, замены бессознательного вытеснения осознанным подавлением и преобразованием через перемещение зон внимания в сознании, делающим видимым латентное. Бессознательное задает импульсы и научному и эстетическому (и там, и там "мы суть отражения отражений"). Однако в науке мы смотрим на реальность сквозь совокупное знание, в ней действует механизм "материального" психоанализа, "отсекающего" бессознательное, как противоречащее научным абстракциям, через которые мы "присутствуем в мире" (верифицируем идеи и строя проекты). По Б., "...научное понятие функционирует тем лучше, чем оно полнее освобождено от всего образного фона". В искусстве же мы смотрим на реальность сквозь образы и символы, в нем действует механизм "контрпсихоанализа", защищающий бессознательное художника, позволяющее "отсутствовать" в мире, уходить к иному (образ и символ неверифицируемы реальностью): "воображать значит отсутствовать, устремляться к новой жизни". Человек производящий (homo faber) взаимодополнительно соотносится с homo aleator — человеком, играющим в кости (живущим в свободе воображения). Жизнь воображения — это порождение и смена ("способность изменять образы, даваемые в восприятии", "способность освобождаться от первоначальных образов, деформировать их") комплексов образов в соответствии с "законом четырех материальных элементов". Согласно последнему, комплексы образов формируются вокруг одной из четырех природных стихий, символами которых выступают, по Б., огонь, вода, воздух и земля. Каждая из стихий задает свою динамику "скольжения" внимания. Связующей у Б.

исходно выступала символика огня, в связи с чем он выделил и описал, например, комплексы Прометея (аналог Эдипова комплекса в умственной жизни), Эмпедокла ("зова огня"), Новалиса ("проникающего внутреннего тепла"), Гофмана ("возгорания", "пунша"). Работы Б. по проблематике "творческого воображения" с конца 1940-х характеризовались отходом от традиций психоанализа (которым он никогда ортодоксально и не следовал) как интеллектуализирующих воображение: "психоаналитик слишком много думает и мало грезит". Интерес Б. смещается от "глубинного" бессознательного к "верхнему", формируемому не на основе либидо, а производимому от культуры ("архетипика" культуры) и характеризующемуся прежде всего эстетически. "Психологом не приходит в голову, — отмечает Б., — что образы имеют исключительно поэтическое значение". Эстетика при этом трактуется Б. как метапоэтика, воплощением "культурного бессознательного" становится поэзия ("второе производное" воображения), понимаемая как "мгновенная метафизика" (наука же стала определяться как "эстетика интеллекта"). Поэзия суть "средоточие аксиоматических метафор" (все объясняющих, но не объяснимых), а "поэтический образ есть внезапно увиденный рельеф психизма": "грезу — значит существовать". В этом отношении образ самодостаточен (не есть вытеснение чего-либо), непереволим ни на какой-либо иной язык (в том числе и психоаналитический). По мысли Б., "воображение есть, таким образом, психологическое иносбытие. Оно принимает характер превосходящего психизма, проектирующего свое бытие". Образ позволяет переживающему его субъекту непосредственно выявить новые смыслы элементов мира: "в царстве воображения всякое имманентное необходимо сопровождается трансцендентным". Однако, будучи самодостаточным, образ всегда неуловим и открыт к изменению, поэтическому "вызыванию" отсутствующих образов (воображение не столько создает, сколько изменяет воспринимаемое, оно не "отображает", а "изображает"). Воображать значит путешествовать в грезе как "пространстве наших одиночеств", здесь культурное прошлое не предопределяет, "при образе нужно присутствовать в минуту образа": "чтение" равнозначно "письму", так как на образ "откликаются" — "читая, мы переживаем наши попытки быть поэтом". Образ открыт, по мнению Б., не знанию, но языку: "Своей новизной поэтический опыт потрясает всю сферу языкового опыта. Он помещает нас у самых истоков сущности слова". В воображении, поэзии, образе осуществляется жизнь жизнью живого языка ("бытие становится словом"), но образ всегда немногочислен поверх означающего языка, он всегда ианменее детерминированное событие (наиболее продуктивно,

по Б., вообще "воображение без образов"). Осознание этого диагностирует грядущую, согласно Б., "глубокую семантическую революцию": "речь идет о проживании непрожитого, о том, чтобы открыться открытости языка". Истинная жизнь образа — "в его молниеносности, в том, что образ превосходит все данные чувственного опыта". Мысль рождена грезой и обречена расплачиваться за это хотя бы тем, что разум должен постоянно рефлексировать свои пределы. Согласно Б., "обращаясь к самим себе, мы отворачиваемся от истины, обращаясь к внутреннему опыту, мы неизбежно вступаем в противоречие с опытом объективным". Однако одновременно мы открываемся космосу. Микрокосм "стереофоничен" макрокосму (человек относится к космосу как к субъекту). Понятая в этом ракурсе действительность есть "волнообразное колебание и ритм", "воссоздающий формы". Ритм связывает психические явления, жизнь и физический мир, закон ритма правит повсюду: "...космические грезы освобождают нас от проектов. Они помещают нас в мир, а не в общество. Космической грезе принадлежит нечто вроде стабильности, покоя. Она помогает нам ускользнуть от времени". Такое ускользание от времени удалось и самому Б., который, по словам Арона, "жил в ту же эпоху, что и Гитлер, но в другом мире".

В. Л. Абушенко

"БЕГСТВО ОТ СВОБОДЫ" — работа Фромма ("Escape from Freedom", 1941), посвященная анализу причин и механизмов действия динамических факторов психики человека, побуждающих его к добровольному отказу от свободы и самого себя. Данное исследование было фундировано Фроммом разработкой нетрадиционной версии понимания сущности и природы человека. В противовес Фрейд Фромм утверждает, что помимо физиологически обусловленных потребностей (например, "потребности самосохранения") человеку присущ ряд потребностей морального порядка: установление связи с окружающим миром и избавление от одиночества. Эти потребности вызваны необходимостью сотрудничества с другими людьми в целях выживания и наличнем самосознания — осознания себя как индивидуального, отделенного от природы и других людей существа. Осуществление данных потребностей несводимо, по мысли Фромма, к установлению простого физического контакта, оно предполагает отношение человеком себя к некоей системе идей, ценностей, социальных стандартов, направляющей его жизнь и придающей ей смысл. В то же время удовлетворение потребности самосохранения — первичного мотива человеческого поведения — происходит, согласно Фромму, в социальной

среде. Тем самым индивид оказывается вынужденным принять образ жизни, коренящийся в присущей данному обществу системе производства и распределения. Таким образом, человеческая натура, по Фромму, не есть ни сумма врожденных, биологически закрепленных побуждений, ни безжизненный слепок с матрицы социальных условий; это "продукт исторической эволюции в синтезе с определенными врожденными механизмами и законами". Фромм отмечал изначально неразделимость человеческого существования и свободы в смысле негативной "свободы от" — свободы от инстинктивной детерминации действий. Биологическое несовершенство человеческого вида, с точки зрения Фромма, стало основой появления цивилизации. История человека — как в онтогенезе, так и в филогенезе — рассматривается автором как процесс возрастания индивидуализации и освобождения. При этом, с одной стороны, происходит развитие человека, овладение природой, возрастание роли разума, укрепление человеческой солидарности. С другой стороны, обособление индивида и осознание своей отдельности приводят к чувству одиночества, беспомощности, ничтожности. Единственным конструктивным путем связи индивидуализированного человека с миром является, по мысли Фромма, активная солидарность с другими людьми, спонтанная деятельность (у Фромма — любовь и труд), соединяющие его с миром как свободного и независимого индивида. Однако, если экономические, политические и социальные условия не способствуют такой позитивной реализации личности, то свобода, согласно Фромму, становится невыносимым бременем, источником сомнений, лишает жизнь цели и смысла. В результате возникает стремление преодолеть чувство изолированности и неуверенности ценой отказа от свободы и собственной индивидуальности. По мнению Фромма, европейское средневековое правомерно характеризовать фактом отсутствия личной свободы в ее современном понимании. С другой стороны, человек в средневековом обществе не был ни одинок, ни изолирован. Он, согласно Фромму, являлся частью стабильной, жестко структурированной социальной иерархии, что придавало ему ощущение уверенности. Осознание обособленной индивидуальной личности было у людей еще не развито. Но в позднем средневековье, с точки зрения Фромма, происходит трансформация структур общества и личности. Растут значение капитала, личной экономической инициативы, конкуренции, развивается индивидуализм. Эти процессы достигают вершины в эпоху итальянского Возрождения, когда человек впервые "вырывается" из феодального обще-

ства и полностью осознает себя как отдельное существо. Основные корни современного капитализма как социально-экономической системы лежат, по Фромму, в специфике ситуации позднесредневековой Центральной и Западной Европы. В ходе экономического развития капитализма индивид освобождается от экономических и политических оков и вместе с активной и независимой ролью в новой системе приобретает позитивную свободу. Вместе с тем свобода порождает чувства неуверенности, бессилия, сомнения, одиночества, тревоги, особенно характерные для средних горожан, городской бедноты и крестьянства в силу нестабильности их экономического положения. Выражением как чувства свободы и независимости, так и чувства бессилия, неуверенности и тревоги становятся лютеранство и кальвинизм с их акцентом на греховности, ничтожности и изолированности человека. Тем самым доктрины протестантизма, по мнению Фромма, психологически подготовили человека к роли незначительного элемента промышленной системы. Положение человека в современном обществе Фромм характеризует еще большим обострением противоречия между свободой позитивной и свободой негативной. Капитализм стимулирует развитие активной, критической, ответственной личности, но в то же время мощь промышленной системы и обезличенный характер человеческих взаимоотношений усугубляют чувства изоляции и беспомощности. Время "свободы от" порождает стремление "бегства от свободы", избавления от свободы вообще. В качестве социально значимых механизмов "бегства от свободы" Фромм называет: авторитаризм, сторонами которого являются садизм (стремление господствовать, подчинять людей своей воле) и мазохизм (стремление подчиняться, избавиться от своего "я"); разрушительность (попытка избежать угрозы со стороны внешнего мира через разрушение его); конформизм (утрата собственной личности, самонификация, усвоение общепринятых шаблонов). Приход Гитлера к власти Фромм объяснял тем, что, с одной стороны, он обладал подержкой руководившихся собственными экономическими интересами промышленников и юнкеров; с другой — личность Гитлера, идеология и практика немецкого нацизма выражали крайние проявления авторитарного характера и были привлекательны для низов среднего класса, обладавших сходным типом характера. Последние же задавали стандарты другой, дезориентированной, части населения. Отмечая распространность конформистских тенденций в западных обществах, общую утрату оригинальности в мыслях, чувствах, желаниях, Фромм диагностировал возможные социально-политические последствия подобной ситуации. По его убеждению, отчая-

ние, порожденное утратой самобытной личности, может стать и часто выступает питательной почвой для политических целей фашизма.

М. Н. Мазаник

БЕЗУМИЕ — понятие, приобретающее собственно философскую и культурологическую размерность в контексте выхода книги Фуко "История безумия в классическом эпоху" (1961). Осмысливая генезис современного европейского человека, Фуко анализирует становление феномена Б. в истории европейского Запада. По мысли Фуко, в конце Средних веков культуру Европы охватили тревога и беспокойство. Б. и безумец, несли в себе "и угрозу, и насмешку, и головокружительную бессмыслицу мира, и смеотворное ничтожество человека". При этом Б. полагалось не только предвестником апокалипсиса, оно полагалось также и знанием, элементами некоего труднодоступного, скрытого от всех, эзотерического знания. Гуманизм 16 в., который, по мысли А. Арто, "не возвеличил, а умалил человека", предварил эпоху классицизма, давшую начало новому пониманию Б. 1) Б. становится формой, соотносящейся с разумом. Оба служат друг другу мерой. 2) Б. превращается в одну из форм самого разума. Оно сохраняет определенный смысл и самооценку, лишь находясь в пространстве последнего. "Истина Б.", по Фуко, стала "одним из ликов разума", благодаря которой он обрел "еще большую уверенность в себе". Эпоха Возрождения выпустила на свободу голову Б., сумев усмирить их неустойчивую силу; классическая эпоха... заставила Б. умолкнуть. Так, Декарт отметил, что Б. сродни сновидению и заблуждению ума во всех его формах. Для 16 в. не-разум был некоей прямо грозящей опасностью, которая всегда могла... нарушить связь субъективного восприятия и истины. Со времён Декарта Б. помещено "вне той неотъемлемо принадлежащей субъекту сферы, где он сохраняет все права на истину, — то есть вне той сферы, какой является для классической мысли сам разум... Если отдельный человек всегда может оказаться безумным, то... мысль безумной быть не может". Появляется институт изоляции безумных, медицина применительно к ним приняла "форму репрессии, принуждения, обязанности добиваться спасения собственной души". Классическая эпоха, согласно Фуко, уподобила друг другу ряд самых различных форм девиантного поведения и собственно Б. на основе "общего знаменателя" *неразумия*: "наше научное и медицинское познание безумия имплицитно основывается на сложившемся в эту эпоху этическом опыте неразумия, и это неоспоримый факт". Неразумие выступило осуждаемого, отрицаемого и тайного опыта, но "на его основе не только сложился такой социальный институт, как изоляция, не только

возникла система категорий и практик, относящихся к Б., но прошла перестройка всей этической сферы". 19 в. создал понятие "душевной болезни", десакрализовав Б.: "человек неразумный" был переведен в больницу, а изоляция стала терапевтической мерой. Фуко ставит проблему: "Какой смысл заключает в себе упрямое и неотъемлемое присутствие безумия в современном мире — такого безумия, которое неизбежно влечет за собой свою науку, свою медицину, своих врачей и которое целиком поглощается пафосом душевной болезни". При этом немаловажно и то, что "вся проблематика Б." начала центрироваться на представлениях о "материальности души". К 19 в. неразумие начинает интерпретироваться и как "психологическое следствие моральной вины": "все что было в безумии парадоксальным проявлением небытия, станет лишь естественным возмездием за моральное зло". "Научная" психиатрия 19 в. отныне становится возможной. По мысли Фуко, весьма значимым в судьбах "научной" психиатрии оказалось создание психоанализа: "Фрейд вновь стал рассматривать безумие на уровне его языка, восстанавливая один из центральных элементов опыта, обреченного позитивизмом на немощу... оп вернул медицинскую мысли понятие о возможности диалога с неразумием... Психоанализ — это вовсе не ответвление психологии; это возврат к тому самому опыту неразумия, в сокрытии которого, собственно, и состоит смысл психологин в современном мире". Как отмечает Фуко, если до 17 в. средой, наиболее благоприятствующей распространению Б., считалось богатство и прогресс, то в 19 в. эту роль берет на себя нищета. Б. осмысливается в рамках социальной морали: оно превращается в стигмат класса, отказавшегося принять формы буржуазной этики. Б. утрачивает связь с неразумием. Медицинское и психологическое понятие сумасшествия становится полностью внеисторическим, превращаясь в нравственную критику, направленную на все, что способно подорвать благоденствие и спасение человечества. Согласно Фуко, "представление о сущности безумия", которое имплицитно перешло от 18 в. к 19 таково: 1) Роль изоляции состоит в том, чтобы свести Б. к его истине. 2) Истина Б. равна ему самому, минус окружающий мир, минус общество, минус все, что идет вразрез с природой. 3) Этой истиной Б. является сам человек в своей простейшей изначальной неотчуждаемости. 4) Неотчуждаемым началом выступает в человеке единство Природы, Истины и Морали, иными словами, сам Разум. 5) Исцеляющая сила *Убежища* заключается в том, что оно сводит Б. к истине, которое есть одновременно и истина Б., и истина человека, к природе, которая есть одновременно природа болезни и безмятежная природа мироздания. По Фуко, "отныне вся-

кое объективное осмысление безумия, всякое познание его, всякая высказанная о нем истина будет разумом как таковым... концом отчуждения в сумасшествии". Безумец прежде выступал Чужим относительно Бытия — человеком-ничто, иллюзией. Теперь он Чужой относительно себя самого, *Отчужденный*, Сумасшедший. Результатом выступает то, что "все то, что составляло неоднозначный, основополагающий и конститутивный опыт безумия" окажется утрачено в "сплетении теоретических конфликтов, связанных с проблемами *истолкования* различных феноменов безумия". Главный тезис книги Фуко заключается в том, что до 19 в. не было Б.; психиатрия создала психические болезни; современная культура непреднамеренно создала такой образ психической болезни, в который можно вглядываться, ища разгадки сущности человека. По мысли Фуко, истина Б. связывает истину дурных инстинктов человека с его телом. Таковая истина несовместима с общественными нормами. Излечение безумных становится делом других людей (ср. у Делеза: "Чтобы сойти с ума, нужны двое. С ума сходят всегда на пару"), а — как итог — "истина человека" как таковая посредством Б. и тела становится объектом научного исследования, надзора и управления.

А. А. Грицанов

БЕЙТСОН (Bateson) Грегори (1904—1980) — англо-американский философ, этнограф, антрополог, психолог, кибернетик. Основные сочинения: "Разум и Природа. Необходимый союз" (1980); "Священный союз. Будущие шаги к экологин Разума" (1990); "Ангельский страх. К эпистемологии сакрального" (1987) и др. Свою научную деятельность Б. начал в 1920-х в качестве этнографа, изучая, совместно со своей первой женой М. Мид, культуры племен Новой Гвинеи и балийцев в Индонезии. Б. внес значительный вклад в развитие методов этнографических исследований, широко используя фото- и кинорегистрацию материала для анализа экспрессивного поведения. В 1940-е Б. тесно сотрудничает с Винером, активно участвует в первых конференциях по кибернетике. Одним из первых начал применять системный подход в методологии как естественных, так и гуманитарных наук. Так, Б. связал социальную, клиническую, сравнительную и педагогическую психологию через ключевое для его концепции понятие "коммуникация". В осмыслении последнего центральную роль играет теория логических типов Рассела и понятие "двойной связи" или двойного послания, разработанное преимущественно самим Б. Согласно Б., процесс коммуникации представляет собой многоуровневую структуру. В послании, как правило, содержится информация и о самом послании. Сообщение может вызывать патологию

адресата, если послания, в нем содержащиеся, стимулируют, как правило имплицитно, взаимоисключающее поведение. Причем это взаимоисключающее дополнение посланий происходит на разных логических уровнях, ибо послания принадлежат разным логическим типам. В логике подобная ситуация ведет к возникновению парадокса. Во взаимодействии живых систем такое смешение контекстов, языковых игр может вести либо к частичной или полной их дезориентации, либо, если удастся парировать и сопротивляться этой патологии, опыт такого рода, взятый в целом, может способствовать творчеству. Исследования Б. демонстрируют, что в семьях, где ситуация двойного послания обнуаруживает себя систематически (преимущественно по отношению к ребенку), случаи шизофрении являются скорее правилом, нежели исключением. В поздний период творчества Б. занимается тем, что можно назвать эпистемологией патологий мышления. По Б., кризис западного мира обусловлен западным типом мышления, разума. В первую очередь это относится к сформировавшемуся в адаптационных процессах линейному целеполагающему и рецептурному способу действия. Б. условно различает "большой" разум (разум для Б. является синонимом кибернетической системы: совокупной системы обработки релевантной информации, где элементарной единицей информации являются различные различие) и "малый" разум (субсистема большего разума, какая-либо теория, например). Разум — конститутивная часть реальности. Согласно Б., попытки разграничить разум и материю бессмысленны. Малый и большой разум соотносятся как часть и целое. Если же имеет место реверсированная стратегия отношений, возникает кризис в состоянии обоих (экологический кризис, например). Научная теория, таким образом, для своего собственного сохранения должна предполагать системный кибернетический подход в методологии и в самопозиционировании. Такое знание большей интерактивной системы Б. называет мудростью, или системной мудростью. На основе идей Б. возникают концепция "прагматики человеческих коммуникаций" (П. Ваплавик, Д. Джексон, Дж. Бивин и др.), стратегическая психотерапия (Дж. Хейли), миланская школа системной терапии (М. С. Палаццолл, Л. Боскола, Г. Чеччин и др.), "анти-психиатрия" (Лейнг), нейролингвистическое прагматическое программирование (Р. Бандлер, Дж. Гриндер, Р. Дилтс и др.).

В. Н. Кириленко

БЕЛЛ (Bell) Даниел (р. 1919) — американский философ, социолог и публицист, член Американской ака-

демии искусств и наук. Преподавал социологию в Колумбийском университете (1959—1969), профессор Гарвардского университета (с 1969). Основные сочинения: "Новое американское право" (1955), "Конец идеологии. Истоки политический идей в 50-х годах" (1960), "Марксистский социализм в Соединенных Штатах" (второе издание, 1967), "Капитализм сегодня" (1971), "Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования" (1973), "Культурные противоречия капитализма" (1976), "Извилистый путь" (1980), "Социальные науки после второй мировой войны" (1982) и др. В 1955 Б. вместе с И. Кристолом и Д. Мойнихеном основал журнал "The Public Interest". Наряду с А. Шлезингером-младшим Б. возглавлял так называемую "школу консенсуса" — либерально-центристское течение, доминировавшее в интеллектуальной жизни Америки 1950-х. Ключевым тезисом этой школы стало утверждение об исчерпанности традиционных политических идеологий. Коммунизму, фашизму и другим "программным" идеологиям Б. противопоставил либеральную приверженность умеренному социальному реформизму, свободному рынку и индивидуальным гражданским свободам. В отличие от либеральных теоретиков националистического склада или неоконсерваторов, Б. не стремился преувеличивать степень культурной однородности американского общества или распространённости ценностей среднего класса. Б. — один из наиболее выдающихся представителей сциентистско-технократического направления социальной философии. В 1960 Б. выступил одним из основных авторов (одновременно с Ароном) концепции деидеологизации, ставшей истоком теории индустриального общества. Согласно Б., центральными переменными, обуславливающими тенденции, динамику и направленность развития индустриального общества, являются труд и капитал, а противоречия между ними составляют основной источник его развития. Основным инструментом оптимизации такого общества, а также управления существующими в нем организациями и предприятиями выступает машинная технология. Технологии как инструментальные способы рационального действия являются главным детерминантом общественного развития. Само же развитие технологии происходит рывками. Более того, можно выделить целые эпохи в ее автономном саморазвитии, в рамках которых происходят разнообразные социальные трансформации. Хотя технологические революции идеальны в своих теоретических основаниях, их символами и одновременно носителями выступают вполне реальные материально-вещные формы, напри-

мер, для постиндустриального общества эта "вещь" — компьютер. Б. вводит в свою философско-социологическую концепцию в качестве теоретико-методологического основания так называемый "осевой принцип". Суть его заключается в том, что различные типы общества развиваются в контексте определенной стержневой линии, обуславливающей социальный, экономический, культурный и политический облик их осмысления. В зависимости от выбора основной оси, согласно Б., исторический процесс можно, например, рассматривать как смену форм собственности и соответствующих им общественных формаций. И тогда правомерна его интерпретация в терминах "феодализм", "капитализм", "социализм". Если же вместо данного измерения использовать иной "осевой принцип", где "главная стержневая линия" — статус и историческая роль человеческих знаний, то социальная эволюция выглядит совершенно иначе: доиндустриальное — индустриальное — постиндустриальное общество. В отличие от индустриального общества, в постиндустриальную эпоху именно знание выступает, по Б., основным источником богатства и власти, поэтому решающим средством управления выступают уже не машинные, а интеллектуальные технологии. Определяющее значение будет иметь становление системы телекоммуникаций. Для понимания сущности и характера "телекоммуникационной революции", играющей решающую роль в организации и обработке информации и знаний, особенно важны три аспекта: 1) переход от индустриального к "сервисному обществу"; 2) первостепенное значение кодифицированного теоретического знания для осуществления технологических нововведений; 3) превращение новой интеллектуальной технологии в ключевую инструмент системы анализа и теории принятия решений. Взаимодействие этих трех аспектов предопределяет громадное значение теоретического знания в качестве "осевого принципа" постиндустриального общества. Одновременно в контексте проблемы "направляющей и определяющей" силы социальных изменений этого общества возрастает значимость того, что оно становится все более открытым и индетерминированным, а также увеличивается его "социальная плотность". Признавая, что знания и информация становятся стратегическими ресурсами и агентами трансформации постиндустриального общества, Б. вместе с тем стремится избежать упреков в приверженности технологическому детерминизму. Поэтому он формулирует концепцию многоаспектности социального организма. В этой концепции каждая из сфер — экономика, социальная жизнь, культура, политика — развивается по особым, только ей присущим законам. Поэтому эти сферы способны не только взаимодействовать, но и про-

тивостоять друг другу. В частности, "информационное общество" в силу нарастающих культурных противоречий может оказаться перед опасностью еще более глубокого разрыва между культурной и социальной жизнью. Возрастает противоречие между весьма нежелательной и опасной для развития общества "революцией растущих притязаний", и, вытесняемой ею, но действовавшей прежние десятилетия "революцией растущих ожиданий". Самые существенные причины этих нежелательных революций, считает Б., заключаются как в непомерном уровне требований, предъявляемых их поборниками, так и в том, что они носят всеобщий характер. Это нарушает установившийся в обществе порядок, расшатывает социальную устойчивость, порождает многочисленные межгрупповые конфликты. Следствием такой ситуации становится политическая нестабильность, дополняемая нестабильностью экономической. Лучшими средствами для искоренения этих нестабильностей выступают, по Б., рыночная система организации экономики и основания на философии неоконсерватизма принципы порядка и устойчивости, активно внедряемые в жизнь современного общества.

Е. М. Бабосов

БЕЛЫЙ Андрей (псевдоним; настоящее имя — Борис Николаевич Бугаев) (1880—1934) — русский поэт, философ, филолог, литературный критик. Родился в семье профессора математики Н. В. Бугаева. В 1903 окончил естественноведческое отделение математического факультета Московского университета. Основательное изучение работ Дарвина, философов-позитивистов сочеталось у Б. с не менее страстным увлечением антропософией Штейнера (с 1912 по 1916 Б. находился за границей) и софиологией В. Соловьева, философией Шопенгауэра, Ницше, Канта, неокантианцев. Основные сочинения (в соответствии с годами издания или написания): "Луг зеленый. Книга статей" (1910); "Почему я стал символическим и почему я не переставал им быть во всех фазах моего идейного и художественного развития" (1982); "Стихотворения и поэмы" (1966); "Сочинения: в 2 томах" (1990); "Арабески. Книга статей" (1911); "Крещеный китаец" (1927); "Маски" (1932); "Мастерство Гоголя" (1934); "О смысле познания" (1991); "Пепел: стихи" (1922); "Революция и культура" (1917); "Ритм как диалектика и "Медный Всадник" (1929); "Рудольф Штейнер и Гёте в мировоззрении современности: ответ Эмилию Метнеру на его первый том "Размышлений о Гёте" (1917); "Проблемы творчества" (1988); "Воспоминания о Штейнере" (1982); "Символизм как миропонимание" (1994); "На рубеже двух столетий" (1989); "Начало века" (1990) и др. Впервые выступил в печати со стихами в 1901. Традиционно его относят к символистам так называемого "младшего"

поколения (А. Блок, Вяч. Иванов, С. Соловьев, Эллис). В написанных ритмической прозой и построенных как крупное музыкальное произведение четырех симфониях ("Героническая", 1900, издана в 1903 под названием "Северная симфония"; "Драматическая", 1902; "Возврат", 1905; "Кубок метелей", 1908), а затем в романах "Серебряный голубь" (1909), "Петербург" (1913—1914, переработанное издание 1922), автобиографических повестях "Котик Летаев" (1922), "Крещеный китаец" (1927) и исторической эпопее "Москва" ("Москва под ударом", 1926; "Маски", 1932) Б. оставался верен символистской поэтике с ее особенным вниманием к ритму фразы, звуковому смыслу, слову-жесту, звуку-жесту (понятие "эвритмия"). Б. следует разработанной Р. Вагнером технике ведения повествования: две-три контрастные темы-лейтмотива и возврат. Сюжетная форма является конкретизацией особого, "музыкального мышления". Основной принцип — противопоставление главной партии побочным. Триада (теза, антитеза, сийтез) призвана уловить суть движения в сменяющихся друг друга периодах жизни. В таком "возвращающемся времени" и внезапно проникающих друг в друга пространствах происходит разрушение традиционной сюжетности. Пространство порой сжимается к центру, "пути земли", месту, где и свершается акт жертвоприношения (сужающиеся круги в "Пепле", 1908). Порой оно бесконечно, хаотично, пусто. В "Петербурге" ощутимо четкое разделение на "сакральное" и "профанное" пространство, затем происходит отождествление "центра" и "периферии", начала и конца, линия времени пространства превращается в круг. Появляется пространство-время его. Открытие другого пространства ("глубинного") связано с разрушением "я" во всеобщем, экстазическом "переживании стихийного тела". Здесь обнаруживается оппозиция астрального "верха" и инфернального "низа", находящаяся в отношении взаимной дополняемости. Объединяет их бездна — падение в нее обращается приобщением к другому пространству. Бездна — образ экстремального пространства и времени. Взрыв — точка перехода из нижнего пространства в верхнее. Но для того, чтобы расстаться с плоскостью, необходимо дойти до самого низа (возможный аналог — даитово нисхождение-восхождение). Еще одним, очень важным, выразительным средством для Б. является цвет. Преодолевается экспрессивный язык тела и вводится визуальный план. Любимые цвета — белый, голубой. В эпопее "Москва" они трансформируются в смеси: "белый с нагрязною", голубо-пепельный, сине-грифельный. Появляется серо-желто-черный фон; оттенки: пепельный, фиолетовый, кофейный; пятна: красное, лиловое, зеленое. Динамизм возрастает до гротескного, ярмарочного мелькания. Для Б.

"...никакое я "по прямой линии не выражаемо в личности, а в градации личностей, из которых каждая имеет свою "роль"; вопрос о режиссуре, о гармонической диалектике в течениях контрастов и противоречий "я" в личности по эпохам развития, по степеням понимания этого "я" другими...". В каждом человеческом "я" есть два "я" — "косное" и "высшее". Первый шаг "жизнетворчества" (так как нет творчества и жизни, но — "жизнетворчество") — создание мира искусства. Второй — создание себя по образу и подобию этого мира. "Косное "я" стоит па страже и не допускает осуществления жизнетворчества. Отсюда — драматичность жизни, невозможность пробиться в царство свободы. Поэтому "жизнетворчество" есть жертвоприношение. Жизнь, тем не менее, не театр, но мистерия, таинство, где участники — космические силы. Хаос жизни заклиняется "магией слов". Ритуал, миф — синкретическая форма жизнетворчества. Путь "я"; через ритм, жестикуляцию и танец смысла восходить к вершинам самопознания, что одновременно значит соединение с Христом, постижение жертвенности. Трагедия социальной жизни — проявление более важной трагедии сознания. Символизм для Б. — новая ступень культуры, осознанное религиозное творчество жизни. В работах по теории литературы, в философском эссе "О смысле познания" излагается "метафизика" символизма. По Б., мир должного — эмпирия. Мысль — творчество недолжного мира. Мир абстракции проблематичен, призрачен, это "то, чего нет, но что видимо, слышимо, осязаемо". Это "бытие небытийности" может конституировать мир должного. Фактичность дается нам через "первоначальное доказательство" в форме "братанья "я" — "ты". В науке это доказательство превращено в "дапсе тасабге", подмену факта аналитическим конструктом. Трансцендентальное обоснование этой подмены дал Кант. Но мир, нас окружающий — не мир сам-по-себе и не мир мысли, но "мировые мысли слагаются в нас миром мысли, и воплощают чрез нас мироздание". Нет одной истины, но есть их множество. Причем они не неопределенно-абстрактны, но текуче-конкретны. Их проявление — в изменяющемся росте смысла. Уловить знак этого прироста смысла можно в лике смысла, ритмическом жесте истины. Как капли составляют в раду, образу выразительную картину природного явления, так же и истина становится истиной в глазах культуры благодаря убедительности жестикуляции смыслов. Истина — форма в движении, она рождается и растет. В акте познания, по Б., суждение предваряет понятие и, в некоторой степени, формирует его. "Суждение гносеологически первое понятия; понятия предиката субъекта в суждении не рассматриваются в отдельности от суждения, положившего их. В суж-

дении субъект и предмет даны в связи и целостности. Анализ Канта разрывает естественную сопряженность языка и мышления, разлагая ее на материальный предмет и на форму. "Подлинный акт познания начинается до кантова акта; и коичается после кантова акта". Сфера суждения относима к разуму, сфера понятия — к рассудку (тогда как, по Канту, суждение и понятие относятся к рассудку (аналитика), умозаключение — к разуму). Акт суждения слагается из трех стадий: суждение положения, суждение в рассудочном смысле, суждение утверждения двух первых суждений. Первое ставит саму проблему о данности, а не воспринимает ее как данность. Вопрос касается того, как возможны а priori. А priori опыта чувств сами должны стать предметом осознания. Кроме того, а priori — условия опыта чувственного. Мысль же — опыт сверхчувственный. В этих а priori не раскрывается понятие идеального опыта. Деление на субъекта и объект происходит уже внутри опыта мысли. Само же мышление вне-субъективно и — объективно. "Я мыслю" лежит внутри процесса мышления и им конституируется. Предмет и субъект не однозначно определены, но "разрежены динамикой смысловых контрапунктов". Единство субъекта "утоплено кругами субъектов". Истина суждения — дочь ритма конкретных оттенков, "идея оттенков", жест многообразия всех абстракций, организм их архитектоники. Это — характеристика разума. Познавательный акт начинается в разуме, а не в рассудке. По Б., Кант вскрыл несостоятельность рассудочных заключений о разуме, не учитывая при этом круга смыслов, динамики их движения, но улавливая лишь их отдельный край — понятие. Сам познавательный акт делится на три стадии: имажинация, инспирация, интуиция. При изложении Б. теории познания становится очевидным контекст значений, к которому апеллируют картины познания — софиология В. Соловьева и антропософия Штейнера, что никак не преуменьшает значения новаторства интерпретации. В стадии имажинации образуется горизонт опыта, данности. Сперва опыт вообще не дан, но становится таковым, вырстая из фантазии, "образования образов мира мысли". Этот опыт ивнятей для рассудка и, тем не менее, это уже познавательный акт. Действительность не дана "в себе" и не требует последующего воссоздания в познавательном акте, но образ мысли органично переходит из состояния абстракции в существо, материя смешивается с сознанием. Появляется случайно-субъективная действительность. Это первичная данность — "хаос бессвязно-бунтующих воли", "горизонт чистого наблюдения". Наблюдение осуществляется в согласии

с "принципом зеркального понятия". Эта стадия связана с замкнутой в себе познавательной сферой, где наиболее важную роль играет фантазия, процесс создания символов, сотворение стилей быта культур. Научное мышление объединено с мифологическим. В этом единстве происходит преодоление двух эпох — старинной и современной. Первая приоткрывается в мире сна. Вторая — в мире бодрствования. Имагинация осуществляет перенос смыслов из одной эпохи в другую, связь двух типов мышления. В процессе имагинации создается групповая душа — мир типов. Гегель, Гёте занимались имажинативным анализом символов. Но фантазия Гегеля негативно-абстрактна, Гёте — негативно-плотна, биологична. Имагинация — мудрость. Она пронизывает нервы. На стадии инспирации появляется необходимость положений а priori. "В область данного должно "нечто" входить, что и в нас входит деятельностью...". "Это "нечто" есть мост между образом мира и нами...". "Нечто" — понятия, нами созданные. Они вие нас как продукты, процессы идеальной деятельности. "Мы" и "мир" пересекаются в жизни идей; в эту жизнь вовлекаемся мы, и в нее вовлекаются образы данного мира". Создается действительное единство идеи. На этой стадии необходимо разбить имагинацию, упразднить непосредственный образ мысли. Это стадия мирового мифотворчества. Здесь появляется ритм, "рябь на зеркальном отражении образов мира". Жизнь идей (в нас и мире) постигается двояко: иерархическая жизнь ритма вие нас и в нас, — "что в нас музыка, то вие нас голоса иерархий". Эта стадия связана с замкнутой познавательной сферой, отмеченной ритмом мысли, действующим по законам "оплотнения". Здесь становятся возможными философия, религия. Мысль есть жизнь растений. Мыслить здесь значит, по Б., жить. Такая жизнь-мысль уподобляется сну без грез. Овладение инспирацией открывает миры бессознательного, где "куются судьбы". Это первый опыт переживания судьбы, переживания свободы и необходимости. Здесь исчезает фантазия и происходит первое пробуждение "подлинных духов". Мысль представлена в виде древа познания. На этой стадии мудрое познание конкретизируется любовью. Инспирация, согласно Б., — мысль-София, мысль-собственно. Проинципание духом мускул. Интуиция связана с появлением "слова, создающего мир". Непосредственной данности уже нет, но есть интуиция. "Имагинация открывает нам мысль от всего в мысли чувственного; инспирация преобразует нам чувство; интуиция преобразует нам волю". Для космологической картины Б. характерно выстраивание своего рода симметрических ар-

хитектонических соответствий, задающих фундаментальные структуры мироздания. Например, трехстадийности сотворения мира, включающей в себя — 1) создание в Боге человека и мира; 2) выпадение человека и мира из божественных недр; 3) соединение их в человеческой деятельности обожения себя и мира — соответствуют три стадии познания: 1) хаос данности; 2) распадение мысли и предмета, 3) восстановление целостности; три прообраза "былей сознания": 1) космический; 2) бытийно-растительный; 3) мифологический, троичный путь жизни: 1) восстание Я в Боге; 2) смерть во Христе; 3) воскресение в духе и истине. Аналогичны "семь планов жизни", "семь состояний сознания", семь культурных зон, семь стадий Вселенной и т. д. Символизм Б. сыграл значительную роль в развитии русского модернизма.

А. В. Лаврухин

БЕНЬЯМИН (Benjamin) Вальтер (1892—1940, покончил с собой на француско-испанской границе, спасаясь от нацистов) — немецкий философ и историк культуры. Его работы получили известность начиная с 1960-х, когда впервые было издано (при непосредственном участии Адорно) систематическое собрание его сочинений; 7-томное собрание сочинений Б. опубликовано в 1972—1989. Основные сочинения: "Избранное сродство" (1922), "Происхождение немецкой трагедической игры" (1925, опубликовано в 1928), "Московский дневник" (1926—1927), "Шарль Бодлер: лирический поэт в век позднего капитализма" (1937—1939), "Что такое эпический театр?" (1939), "О понятии истории" (включает в себя 18 "афоризмов" или "тезисов", 1940) и др. Философствование Б. объединяет в себе элементы марксизма в духе Франкфуртской школы и иудаизма, которые дополняются интересом к исследованию конкретных форм культуры. Б. изучал философию в Берлине, Мюнхене и Берне. В 1919 защитил диссертацию "Понятие художественной критики в немецком романтизме". Происхождение немецкой трагедической игры" в качестве докторской диссертации было отвергнуто Франкфуртским университетом из-за ее необычности. В 1925—1926 Б. посетил Москву, стал активно изучать работы Маркса, Энгельса и Ленина. С 1933 жил в Париже. Тогда же началось его сотрудничество с Институтом социальных исследований во главе с Хоркхаймером. В центральной работе "Труд о Парижских пассажах", которая является частью незавершенного проекта исследования культуры 19 в. (готовился в 1927—1940, опубликован в 1955), Б. анализирует конкретные феномены парижской культуры 19 в., развитие которых выражает становление современной капиталистической эпохи. Архитектура, живопись, литература рассматриваются Б. как взаи-

мозвязанные части единого исторического контекста, который формируется на основе развития способа производства: по Б., художественное произведение суть "интегральное выражение религиозных, метафизических, политических и экономических тенденций" своего времени. Критический анализ культуры французской буржуазии сочетается у Б. с бережным археологическим описанием мельчайших элементов и ностальгической констатацией упадка. Осмысливая "трагическую игру" барокко, Б. предвосхитил постмодернистский тезис об отсутствии "финальных" смыслов в компонентах духовной культуры. Аллегории века барокко могут, по Б., означать все что угодно и всегда иное, нежестокое самому себе. Истина предмета целиком растворена в субъективном волюнтаризме аллегорических означиваний: в аллегорических фигурах "трагической игры" история человечества суть история мук и испытаний, на языке же символов природы воспринимается как промысел спасения и преобразования. Согласно Б., утрата именем и вещью взаимного соответствия (сразу же вслед за грехопадением Адама) и результируется в том, что язык должен трактоваться не как орудие адекватной коммуникации, а в качестве произвольной формы всего сущего. Поскольку любая вещь обладает неким духовным содержанием, постольку язык сопрячен любым вещественным осуществлениям и проявлениям: словесная коммуникация — лишь фрагмент функционирования языка. По мысли Б., имя как особый предмет, на котором центрируется интерес философии языка, только и способно препятствовать редуцированию сообщения до уровня обычного инструментального акта. В эссе "Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости" (1936) Б. использует идеи Маркса для пересмотра традиционных трактовок искусства. Б. указывает, что возможность воспроизводства произведения искусства, которая возникла с развитием фотографии и кино, создает принципиально новую ситуацию в культуре. Ритуальные черты, которые изначально связывали искусство с религией, культом, утрачивают свое значение. Соответственно, искусство основывается уже не на ритуале, а на политике. Если традиционно произведение искусства служило инструментом магии и культа, то в современную эпоху его центральной характеристикой становится выставочная ценность, способность стать массовым продуктом потребления. Произведение искусства утрачивает свою "ауру" и уникальность, оно вырывается из истории и традиции. Фотография и кино становятся стандартными свидетельствами исторических событий, приобретая политическое значение. Зритель, смотрящий фильм, обретает права критика потому, что данное на экране

совпадает с точкой зрения камеры, которая оценивает происходящее с различных позиций. Изменяется и позиция творца. Художник, указывает Б., представляет собой противоположность оператору. Если первый соблюдает естественную дистанцию по отношению к реальности и создает ее целостное изображение, то последний глубоко проникает в реальность, разрезает ее на кусочки и создает изображение по-новому из множества фрагментов. Расширение аудитории делает кино важным политическим фактором воздействия на массы. Кино расширяет границы восприятия и уничижает расстояния, позволяя предпринимать мельчайший анализ реальности, подобный работе психоаналитика. Искусство, подчеркивает Б., становится важной политической силой, которая используется фашизмом для эстетизации политики в целях структурирования и мобилизации масс без изменения существующих отношений собственности. Результатом этого является эстетизация войны, которая становится целью, организуемой массы, а также средством сгладить противоречие между бурным развитием средств производства и неадекватными методами их использования. Единственным способом противостояния фашистской эстетизации политики является, по мнению Б., возможность коммунистической политизации искусства. Полемицируя в новых исторических условиях с кантовской трактовкой "опыта", Б., анализируя творчество Бодлера, приходит к выводу о трансформации "аурного" опыта классического искусства в совокупность шоковых переживаний общества 20 в. (Именно Бодлер, согласно Б., с его "Цветами зла" эстетизировал это самое зло для публики середины века.) Особый интерес вызывают в начале 21 в. мысли Б. по философии истории. Оценивая историю (например, тезис 9-го сочинения "О понятии истории") как "единственную катастрофу", как чреду "руин", на которые зрит "авгел истории", уносимый в никуда "бурей прогресса", Б. утверждает исторический материализм как единственный путь для угнетенных покинуть историческую колею. (Хотя, по мысли Б., исторический материализм может победить, только если "воспользуется услугами теологии, которая сегодня, по общему признанию, мала и уродлива и не смеет показаться в своем собственном обличье" — тезис 1.) Б. стремился (вопреки установкам герменевтики) отделить ту или иную часть прошлого от континуума истории: "вырвать определенную биографию из эпохи, определенное произведение из творческой биографии" (тезис 17). Смысл данной процедуры определяется заинтересованностью угнетаемого класса в той или иной интерпретации прошлого: по Б., "исторически артикулировать прошедшее" не значит осознавать "как оно было на самом деле" (тезис 6); "не человек или

люди, а борющийся, угнетаемый класс есть кладезь исторического знания" (тезис 13). По убеждению Б. (тезис 16), "исторический материалист" не может отречься от такого понятия настоящего, которое не есть переход, а становление во времени, прихода к состоянию покоя. Поэтому такое понятие определяет равно и настоящее, в котором он пишет историю для самого себя. Историзм устанавливает "вечный" образ прошлого, исторический материалист видит в нем опыт, который присутствует только здесь. Как отмечал Б., "существует невозвратный образ прошлого, который угрожает исчезнуть с таким настоящим, которое не узнало себя в качестве мыслимого в нем" (тезис 5). Б. полагал, что не должно быть замешательств понятийных комплексов исторической нормативности: он отвергает как гомогенное и пустое "время", наполняемое благодаря "упрямой вере в прогресс" эволюционизма и традиционной философии истории, так и выступает против историзма — "нейтрализации" таких масштабов, когда история выступает музеем и "может перебирать пальцами, как четки, очередность данностей". Таким образом Б. разграничивал два принципиально различных способа восприятия времени: пустое, гомогенное время континуума (присущее историографии правящего класса) и "заполненное" (постоянно прерывающееся) время исторического материализма. Ограничивая себя установкой на выяснение того, "как оно было на самом деле", трактует историю как замкнутое, прямолинейное, непрерывное течение событий, официальная историография выступает априорным взглядом "тех, кто победил". С точки зрения Б., история таким образом интерпретируется как непреложная "последовательность прогресса", ведущего к господству тех, кто сегодня находится у власти: "Представление о прогрессе человеческого рода в истории неотделимо от представления о ее ходе сквозь гомогенное и пустое время" (тезис 13); такая версия интерпретации прошлого неотделима от трактовки времени правящими классами. За рамками осмысления оказывается все то, что в истории было "ошибочным"; из истории элиминируется все, что может препятствовать возникновению тотального континуума "происшедшего на самом деле". Господствующая историография изображает "позитивную" историю великих достижений и культурных свершений, исторический же материалист "отнесется к ним как отстраненный наблюдатель. Ибо то, что он видит в культурном достоянии, — все это, без исключения, вещи такого рода, о происхождении которых он не может думать без отращения. Они обязаны своим существованием не только труду великих гениев, их создавших, но и безымянному тяглу их современников. Они никогда не бывают документами культуры, не будучи одновременно

документами варварства" (тезис 7). Угнетаемый класс, по мысли Б., апроприрует /термин Б., который приближенно возможно перевести как "предназначать для себя", "присваивать" — А. Г., А. Ф./ прошлое, ибо оно "открыто", ибо "надежда на освобождение" в нем уже действует. Прошлое уже содержит — в форме "ошибок, которые стремятся придать забвению", — измерение будущего: "прошлое несет с собой тайный знак, посредством которого оно указывает на освобождение" (тезис 2). Чтобы апроприровать это подавленное измерение прошлого, которое имманентно содержит будущее революционного действия угнетенного класса (а именно это действие ретроактивно искупает прошлое, необходимо, согласно Б., прервать непрерывное течение исторического развития и совершить "тигринный прыжок в прошедшее" (тезис 14). Это осуществимо потому, что "существует тайный сговор между бывшими поколениями и нашим. То есть нас ожидала на Земле" (тезис 2). Именно такой процедурой обретается фундаментальная асимметрия между историографическим эволюционизмом, отображающим непрерывность исторического движения и историческим материализмом. По Б.: "Исторический материалист не может рассматривать современность как переходное состояние, она для него включена в понятие времени, которое остановилось. Ибо это понятие определяет как раз ту современность, когда он пишет историю для себя самого" (тезис 16). При этом, согласно рассуждениям Б., "мысленно свойственно не только движению идей, но и равным образом их остановка. Где мышление внезапно останавливается при стечении обстоятельств, насыщенном напряжением, там оно испытывает шок, посредством которого само кристаллизуется в монаду. Исторический материалист приближается к исторической теме единственно только там, где она выходит ему навстречу как монада. Он видит в ней знак мессианской остановки происшедшего, иными словами, революционный шанс в борьбе за побежденное прошлое" (тезис 17). Как постулирует Б., исторический материализм призван "останавливать", "обездвиживать" и "сепарировать" фрагменты исторической целостности: в процессе апроприации прошлого формируется "монада" как такой момент настоящего, с которым непосредственно — в обход континуума эволюции — соединено прошлое; революционная ситуация наличного дня трактуется как повторение провальных ситуаций прошлого, как их ретроспективное искупление. Для Б. "точка зрения Страшного Суда" — это позиция тех, кто платил судьбами за чужие исторические триумфы; тех, кто необходимо и неизбежно ошибался, дабы эти триумфы смогли осуще-

ствиться; тех, кто остался "следами", анонимными пометками на полях официальной фиксации великих исторических деяний. Революция таким образом предстает перед нами как разрыв эволюционной истории — как точка, где текстур предшествующей истории, истории официально признанных победителей, обращается в ничто. Одновременно поражение революции радикально обесмысливает всю героическую борьбу предшествующих поколений: "И мертвые не уцелеют, если враг победит" (тезис 6). Революция есть созидательный акт, одновременно выступая иным измерением фрейдовского "влечения к смерти", стирание доминирующего Текста истории, создание нового исторического Текста, в границах которого осуществляется подавленное прошлое. Тем самым каждая новая точка революционных шансов "наполняет настоящим" все уже произошедшее, заново определяет множество иных, неудавшихся попыток революции: "Для исторического материализма речь идет о том, чтобы удержать образ прошлого, который внезапно является в момент опасности перед историческим субъектом. Опасность угрожает как традиции, так и ее получателям" (тезис 6). Что особо значимо, каждая новая революция заново ставит на кон собственное революционное прошлое, являя собой интегративную сумму некогда упущенных революционных шансов: "История — предмет конструирования, отправная точка которого не гомогенное и пустое время, а современность. Так, для Робеспьера античный Рим был прошлым, преисполненным современности, вырванным из континуума истории. Французская революция осознавала себя в качестве нового Рима. Она цитировала Древний Рим точно так, как мода цитирует старое платье" (тезис 14). Согласно Б., каждый раз вновь и вновь осуществляется "присоединение некоторого прошлого к текстуре настоящего, метафоризация истории как особого текста: "Если мы согласимся рассматривать историю как текст, то сможем сказать о ней то же, что говорил один современный автор о литературном тексте: прошлое несет в себе образы, которые можно сравнить с образами, хранимыми на фотопластинке. Только будущее будет располагать проявителем, достаточно сильным, чтобы сделать картину ясной во всех деталях. Многие страницы Руссо или Мариво несут в себе смысл, который их современники были не в состоянии до конца расшифровать". Трактовка исторического времени осуществляется Б. в контексте сюрреалистического опыта и еврейской мистики: оно /время — А. Г., А. Ф./ совмещает признаки аутентичного момента инновационного настоящего, прерывающего продолжительность (дление)

истории, и феномена эмфатического обновления сознания ("каждая секунда есть малые ворота, через которые мессия мог бы войти" — тезис 18). По мысли Б., соответствующий опыт /Eingedenken — А. Г., А. Ф./ суть такой опыт, который "не позволяет понимать историю как нечто совершенно атеологическое". Как впоследствии отмечал Хабермас, Б. было осуществлено определенное "обращивание" горизонтов "ожидания" и области опыта. Б. не доверял наследию передаваемых благ культуры, переходящему во владение настоящего, а также фиксировал асимметричность связи между усваиваемой действительностью настоящего, ориентированного будущим, и усвоенными объектами прошлого. Б. (уникальный прецедент в неомарксизме) трактовал историю как текст, как множество событий, которые способны лишь "стать сбывшимися", — их смысл, их историчность определяется "задним числом", — тем, каким именно способом они окажутся вписаны в соответствующую символическую систему (см. Постистория). Ретроспективно, движущие мысли Б. от "философии апофатического" к "апокалиптическому" и — далее — к "культуры"-мессианизму вряд ли можно считать завершенным, но (по мысли Деррида, наряду с "тремя религиями, Марксом и Хайдеггером") оно выступило значимым прологом поворотной философской деконструкции 20 в. (См. Деконструкция.)

А. А. Грицанов, А. В. Филиппович

БЕРГЕР (Berger) Артур Аза (р. 1933) — американский ученый, специалист в области качественных методов в социологическом исследовании, теории и практики речевого воздействия, специфики функционирования текстов в поп-культуре и в интерактивном пространстве новых технологий, специалист в области технологий рекламы (в том числе политической), других жанров массовой коммуникации. Профессор кафедры телерадиовещания и электронной коммуникации государственного университета Сан-Франциско, где он работает с 1965. Окончил бакалавриат университета Массачусетс (по специальности "английский язык"), магистратуру университета Айова (по специальности "журналистика") и докторантуру в университете штата Миннесота (по специальности "американские исследования"), где и начал свою педагогическую карьеру (1960—1965). Работал также в Миланском университете (1963—1964) и Анненбергской школе коммуникации университета Южной Калифорнии (1984—1985). Автор более 100 статей и около 40 книг, среди которых научные, научно-популярные и учебные издания. Многие из книг Б. уже многократно переиздавались. Среди них — "Видеть значит верить: введение в видеокоммуникацию" (1989, 1998); "Технологии исследования средств коммуникации" (1982, 1991, 1998), пользующаяся наи-

большей известностью; "Наука в современной культуре" (1984, 1986, 1998). Среди относительно недавних книг Б. можно назвать такие, как "Основы теории массовой коммуникации" (1995), "Генный еврейского юмора" (1997), "Нарративы в поп-культуре, СМИ и повседневном общении" (1997), "Искусство комедии" (1997), "Вскрытие постмодерниста" (1997). Книги Б., увидевшие свет в 2000, — "Методы исследования СМИ и коммуникации", "Реклама и культура потребителя", "Еврейское жестикюльирование". Основная тема научных интересов Б. — безусловная недостаточность изучения текста как социального документа, явления культуры, искусства или же повседневной жизни каким-либо одним методом. Б. активно пропагандирует и воплощает в собственной исследовательской практике идею сочетания различных дисциплинарных методик практикостехнологий, среди которых семиотика, марксистская теория, теория психоанализа, социологические подходы. Развивая свой метод работы с текстом (наиболее полно представленный в книге "Агитпопулизм", 1989), Б. вводит и широко использует метафору "секретный агент" с целью демонстрации множества "тайников" и "секретов" в практически любом тексте, которые исследователю необходимо обнаружить и вскрыть. Проблема, по мнению Б., заключается в том, что трудно быть уверенным, какая именно методика раскрывает правду или хотя бы в большей степени говорит правду, чем другие.

А. А. Berger, И. Ф. Ухванова-Шмыгова

БЕРГЕР (Berger) Питер Людвиг (р. 1929) — американский социолог, ведущий представитель феноменологической социологии знания. Возглавлял Институт экономической культуры Бостонского университета. Основные сочинения: "Шум торжественных ассамблей" (1961), "Двусмысленное видение" (1961), "Введение в социологию" (1963), "Социальное конструирование реальности" (1966, совместно с Лукманом); "Саянская завеса" (1967); "Слухи об ангелах" (1969); "Бездомное сознание" (1973), "Пирамиды жертв" (1975); "Лицом к современности" (1977), "Капиталистическая революция" (1986), "В поисках Восточно-Азиатской модели развития" (1988) и др. Творчество Б. посвящено разработке проблем феноменологической социологии знания, социологии религии, теории модернизации. Теоретическая концепция Б. синтезирует социологические традиции, идущие от М. Вебера и Дюркгейма, феноменологически ориентированную социологию Шюца и символический интеракционизм Дж. Г. Мидса. В работе "Социальное конструирование реальности" Б. определяет человеческую реальность как реальность социально сконструированную и уделяет особое внимание исследованию взаимосвязей между институтами и

легитимирующим “символическим универсумом” в виде науки, искусства, философии и религии. Религиозный подуниверсум играет стратегическую роль при конструировании и легитимации реальности благодаря способности религиозных институтов представлять институциональный порядок во всей его целостности, устанавливая стабильную символическую завесу для всего общества (“Священная завеса”). Символические представления интеграции есть то, что Дюркгейм называл “религией”. Это означает, что для анализа институционального порядка необходим анализ знания о социальном мире, имеющегося у членов общества. В сумме оно представляет собой “то, что каждый знает” — совокупность правил поведения, моральных принципов и предписаний, пословицы и поговорки, ценности и верования, мифы и догматический массив знания рецептов, передаваемый по наследству. Теоретически сложные легитимации появляются в определенных моменты истории институционализации, конструируя “номос” — когнитивно-нормативный комплекс, упорядочивающий индивидуальный опыт членов общества, хранящий смысл и порядок в объективных и субъективных структурах, который вновь и вновь подтверждается в символических объектах или символических действиях. Символический универсум как матрица значений накладывается на общество и индивидуальные биографии, на явления, происходящие в рамках этого универсума; им охватываются и возможные маргинальные ситуации — мир снов, фантазий, смерть, которые ставят под сомнение само собой разумеющийся характер повседневной жизни. Но большинство современных обществ являются плюралистическими, то есть в них одновременно сосуществуют несколько символических подуниверсумов, каждый из которых воспринимается как нестабильный и ненадежный, релятивизируется, а акцент реальности переносится на сферу субъективности. Повседневная жизнь также оказывается все менее проникнутой священными силами в ходе осуществления “субъективной секуляризации”, последствия которой определяют Б. как деструктивные и приведшие к “кризису идентичности”. Секуляризация как один из моментов модернизации враждебна, по мнению Б., трансцендентному измерению человеческого бытия. Выход из кризиса видится Б. в контрмодернизации и в использовании идущего от Шлейермахера индуктивного подхода к интерпретации религиозных феноменов, который позволяет проследить традицию до первоначального опыта и сделать собственный выбор.

С. А. Радионова

БЕРГСОН (Bergson) Анри (1859—1941) — французский философ, возродивший традиции классической метафизики, один из основополож-

ников гуманитарно-антропологического направления западной философии. Представитель интуитивизма, эволюционистского спиритуализма и “философии жизни”. Испытал влияние идей неоплатонизма, христианского мистцизма, В. Спинозы и Г. Гегеля (см. Творческая эволюция), психоанализа и психоаналитически ориентированных учений. Образование получил в Лицее Кондорсе в Париже, затем в 1878—1881 в Высшем педагогическом институте. Преподавал в различных лицеях в Арье и Клермон-Ферране. Доктор философии (1889) — две диссертации: “Опыт о непосредственных данных сознания”, “Идея места у Аристотеля” (на лат. языке). С 1897 — профессор философии Высшей педагогической школы. Профессор Коллеж де Франс (1900—1914). Член Академии моральных и политических наук (1901), ее президент (с 1914). Член Французской Академии наук (1914), лауреат Нобелевской премии по литературе (1927). В 1911—1915 читал курсы лекций в США, Англии и Испании. Первый президент (с 1922) Комиссии Лиги Наций по интеллектуальному сотрудничеству (будущая ЮНЕСКО). Во время второй мировой войны правительство Виши предложило Б. не проходить обязательную для евреев процедуру регистрации, он ответил отказом. Умер в оккупированном нацистами Париже. Основные работы: “Опыт о непосредственных данных сознания” (1889), “Материя и память” (1896), “Смех. Очерки о значении комического” (1900), “Введение в метафизику” (1903), “Творческая эволюция” (1907), “Восприятие изменчивости” (1911), “Сновидения” (1914), “Духовная энергия” (сборник выступлений, 1919), “Длительность и одновременность. По поводу теории относительности Эйнштейна” (1922), “Два источника морали и религии” (1932), “Мысль и движущееся” (сборник выступлений, 1934) и др. Все труды Б. вносились католической церковью в “Индекс запрещенных книг”. Характеризуя правила философского метода, в роли которого у него выступала *интуиция*, Б. подчеркивает: *проверка на истинность либо ложность должна относиться к самим проблемам*. Ложные проблемы подлежат элиминированию из сферы размышлений — соответствие истины и творчества должно достигаться на уровне *постановки* проблем. По Б., “правда в том, что для философии, да и не только для нее, речь идет, скорее о *нахождении* проблемы и, следовательно, о ее *формулировке*, чем о решении. Ибо спекулятивная проблема разрешается, как только она соответствующим образом поставлена. Под этим я имею в виду, что тогда ее решение существует, хотя и может оставаться скрытым: единственное, что остается сделать, так это *открыть* его. Но постановка проблемы — не просто открытие, это — изобретение. Открытие должно иметь

дело с тем, что уже существует — актуально или виртуально; значит, рано или поздно оно определенным образом должно произойти. Изобретение же наделяет бытием то, чего на самом деле не существует; оно могло бы никогда не произойти. Уже в математике, а еще более в метафизике, изобретательское усилие чаще всего состоит в порождении проблемы, в создании терминов, в каких она будет ставиться. Итак, постановка и решение проблемы весьма близки к тому, чтобы уравниваться: подлинно великие проблемы выдвигаются только тогда, когда они разрешимы”. Естественно, истина и ложь трудно разделимы в ходе собственно постановки проблем, поэтому, как позднее отметил Делез, “крупное достижение Бергсона состоит в попытке изнутри определить, что такое ложь в выражении *ложная проблема*”. Согласно Б., “ложные проблемы” бывают двух видов: 1) “исчезающие проблемы”, в самих терминах которых содержится путаница между “большим” и “меньшим”; 2) “плохо поставленные проблемы”, термины которых являют собой плохо проанализированные “композиции” (пакетные понятия, являющие собой качественно разнородные “смеси”). В первом случае, например, игнорируется то, что идея беспорядка больше идеи порядка, ибо в ней присутствует идея порядка плюс ее отрицание, плюс мотив такого отрицания (когда мы сталкиваемся с порядком, не являющимся тем порядком, какого ожидаем). По мысли Бергсона, бытие, порядок или существующее истинны сами по себе; но в ложной проблеме присутствует фундаментальная иллюзия, некое “движение истины вспять”, согласно которому предполагается, что бытие, порядок и существующее предшествуют сами себе или же предшествуют полагающему их творческому акту, проецируя образ самих себя назад в возможность, в беспорядок и в небытие, считающиеся изначальными. Для иллюстрации “несуществующих проблем” Б. приводит пример проблемы небытия, беспорядка и возможного (проблемы знания и бытия): по его мысли, содержание идеи небытия не *меньше*, а *больше* содержания идеи бытия, содержание идеи беспорядка не *меньше*, а *больше* содержания идеи порядка, содержание возможного не *меньше*, а *больше* содержания реального. Мотивирует данный пример Б. тем, что в идее небытия фактически содержится идея бытия, плюс логическая операция обобщенного отрицания, плюс особый психологический мотив для такой операции (когда, в частности, бытие не соответствует нашему ожиданию, и мы постигаем его только как нехватку, как отсутствие того, что нас интересует). Идея же возможного больше, нежели идея реального, ибо, по Б., возможное — это

только реальное с добавленным действием разума, который отбрасывает в прошлое образ реального сразу, лишь только тот имел место, а также мотив такого действия (когда возникновение реального во Вселенной мы смешиваем с последовательностью состояний в закрытой системе). Кроме ситуаций, в каких *большее* принимается за *меньшее*, Б. анализирует и обратные случаи. Так, по его мысли, сомнение относительно действия лишь внешним образом добавляется к этому действию, в действительности же речь может идти о половинчатости воли: отрицание не добавляется к тому, что оно *отрицает*, а лишь свидетельствует о слабости *того, кто отрицает*. Согласно Б., “мы чувствуем, что божественно сотворенные воля и мысль слишком полны в себе, полны в безмерности собственной реальности, чтобы нести даже намек на идею нехватки порядка или нехватки бытия. Вообразить возможность абсолютного беспорядка, а еще более, повод для небытия, было бы для таких воли и мысли все равно, что сказать себе, будто они могли бы вовсе не существовать, и это было бы слабостью несоместимой с их природой, которая есть сила... Это — не что-то большее, а что-то меньшее; это — дефицит воли”. По мысли Б., “плохо поставленные проблемы” (2) характеризуются тем, что в их рамках произвольно группируются различные *по природе своей* вещи. (Так, Б. не считает корректным вопрос “сводимо ли счастье к удовольствию?”, полагая, что термин “удовольствие” вполне может соотноситься с крайне разнообразными и несводимыми друг к другу состояниями, являющими собой лишь нечто подобное на идею счастья.) В данном контексте существенно то, как позднее отмечал Делез, что Б. осуждает в “несуществующих” проблемах навязчивое стремление (во всех его проявлениях) мыслить в терминах большего и меньшего. Эта “иллюзия” нашего разума — вслед за И. Кантом — принимается Б. за неустранимую: по его мысли, интеллект — это способность ставить проблемы вообще (инстинкт же — это, скорее, способность отыскивать решения). Но только интуиция у Б. осуществляет выбор между истинным и ложным в возникающих проблемах, даже если в итоге интеллект вынуждается обернуться против самого себя. С точки зрения Б., не менее важным правилом философского метода выступает также *необходимость переоткрывать истинные “различия по природе”, или “сочленения реального”*. По мысли Б., интуиция и призвана разделять элементы, различающиеся по природе (ибо реальный опыт ничего кроме *композиций* нам предложить не в состоянии). Так, если время превращается а представление, пронизанное прост-

ранством, то возникает вопрос, как в подобной *ре-презентации* разграничить две ее составляющие, различные по природе, — два чистых наличия (*презентации*): протяженности и времени. По Б., “мы усматриваем лишь различия в степени там, где наличествуют различия по природе”. Так традиционная метафизика, согласно Б., видит только различия в степени между опростраиваемым временем и вечностью, которую она полагает изначальной (время в таком контексте есть вырождение или деградация бытия): соответственно, все существа иерархируются по шкале интенсивности — между полжсами ничто и совершенства. Осмысливая, в частности, в границах этого подхода сущность человеческого восприятия, Б. формулирует следующее: “если живые существа образуют во Вселенной “центры индетерминации” и если степень этой индетерминации измеряется числом и совершенством их функций, то вполне вероятно, что уже одно наличие этих живых существ может быть равносильно исключению, или затемнению, тех сторон предметов, которые к этим функциям не имеют отношения”. Иными словами, восприятие не есть “объект *плюс* ничто”, восприятие — это “объект *минус* все, что нас на самом деле не интересует”; с точки зрения Б., мы воспринимаем вещи там, где они *находятся*, восприятие сразу помещает нас в материю, восприятие безличное и совпадает с воспринимаемым объектом. Бергсоновская интуиция таким образом направлена на постижение условий реального опыта: необходимо “взять опыт в его истоках или, скорее, выше того решающего *поворота*, где, отклоняясь в направлении нашей пользы, он становится чисто *человеческим* опытом”. (Согласно Б., “философин следовало бы совершить усилие, чтобы выйти за пределы человеческих условий”: ибо “наши условия” и сами являют собой плохо отрефлектированные *композиции*, и вынуждают жить в окружении последних.) Также крайне важным полагал Б. то, что “*вопросы, касающиеся субъекта и объекта, их различия и их соединения, должны быть поставлены скорее в зависимости от времени, чем от пространства*”. Б. объясняет это так: “длительность” вмещает в себя “различия по природе” и несет их все (ибо наделена способностью сама по себе качественно изменяться): в ее аспекте вещь отлична *по природе* от всех других и от самой себя (изменение); пространство же не представляет ничего кроме “различий в степени” (ибо количественно однородно): в его аспекте вещь отлична лишь *по степени* от других вещей и от самой себя (увеличение, уменьшение). Посредством длительности, с которой я имею дело (формула Б.: “я должен ждать пока сахар не растворится”), обнаруживаются и иные длительности, пульсирующие в принципиально

ных ритмах и отличные по природе от моей длительности. Именно посредством осмысления того, как вещи качественно варьируются во времени, оказывается возможным выяснение их подлинной сущности. Интуиция как метод вырастает из “длительности”: согласно Б. (“Мысль и движущееся”), “размышления относительно длительности, как мне кажется, стали решающими. Шаг за шагом они вынуждали меня возводить интуицию до уровня философского метода”. Как в ином фрагменте (“Разум и материя”) Б. отмечает: “Лишь обсуждаемый нами метод позволяет выйти за пределы как идеализма, так и реализма, утвердить существование объектов как подчиненных нам, так и верховящих нами /то есть “различных по природе” — А. Г./, но тем не менее, в определенном смысле, внутренних для нас... Мы воспринимаем любое число длительностей, и все они крайне отличаются друг от друга”. Как полагал Б., хотя идея однородного пространства предполагает нечто искусственное, отделяющее человека от реальности, именно в этом смысле материя и протяженность омысливаются реальностями, задающими порядок пространства. Последнее укоренено, по Б., не только в человеческой природе, но и в природе вещей: материя суть “аспект”, посредством которого вещи стремятся представлять друг в друге и в нас только “различия в степени”. Такая ситуация означает конституирование такого положения вещей, когда “различия по природе” в принципе не могут быть зафиксированы. Как позже отмечал Делез, у Б. “*полярное движение истины* — не только иллюзия *относительно* истины, но оно принадлежит *само* истине... Иллюзия берет свое начало не в одной только нашей природе, но и в мире, где мы живем, на той стороне бытия, которая в первую очередь указывает на себя”. В зрелый период философского творчества (“Мышление и движущееся”) Б. пришел к выводу, что Абсолют имеет две стороны: дух, пронизанный метафизикой, и материя, познаваемая наукой. Наука, по Б., оказывается одной из двух компонентов онтологии. В работе “Опыт о непосредственных данных сознания” Б. объясняет различие между сознанием и протяженностью. Физическая наука (например, у Декарта) есть познание бытия как пространственного протяжения, в котором мы можем определить отношения частей мира друг к другу — в геометрическом смысле и в соответствии с фиксированными причинными законами. Материя — которая, по мысли Б., вполне реальна — лучше всего описывается физикой. Однако жизнь отлична от материи, и человек сознает это непосредственно, в самом себе. Согласно Б., “сознание есть неделимый процесс”, его “части взаимно пронизывают друг друга”. Сам человек — существо, обладающее памятью, и поэтому он не

находится во власти действующего в данный момент сиюминутного импульса. Прошлое не предопределяет настоящее, ибо человек самопроизвольно меняется в настоящем и потому свободен. Человеческий опыт Б. полагал быть применимым ко всему живому. Разделяя посылки философского спиритуализма о том, что человек есть дух, что духовность — единственный подлинно человеческий вид активности людей, в ходе которой они продуцируют смысл вещей, Б. отстаивал идею безусловного наличия физического тела и материального универсума. (По Б., создание позитивной метафизики достижимо на фундаменте чистой психологии.) Духовное у Б. нематериально лишь в том понимании, что оно — перманентно воспроизводимая творческая энергия, генерирующаяся при этом в реальных условиях. Полемицируя с эволюционизмом Спенсера, Б. подчеркивал, что материальным вещам приложимо свойство пространственности, временная же длительность — удел сознания. Вне последнего не может быть ни прошлого, ни будущего, ни скрепляющего их настоящего. (В отличие от Канта, для Б. время — не априорная форма внутреннего созерцания, но само содержание внутреннего чувства, созерцания "я"; непосредственный факт сознания, постигаемый внутренним опытом.) По Б., "...в сознании случаются события неразделимые, в пространстве одновременные события различимы, но без последовательности в том смысле, что одно не существует после появления другого. Вне нас есть взаиморасположенность без преемственности, внутри нас есть преемственность без внешней рядоположенности". Именно этим тезисом Б., в частности, обосновывает собственный взгляд на сознание, оказывающийся противоположенным установкам детерминизма. Жизнь сознания, согласно Б., неразложима на дискретные составляющие. Предсказания невозможны в той области, где явления могут быть тождественны исключительно сами себе. Репертуары нашей активности обуславливаются только нами самими, какими мы являемся, какими мы осуществились. Свобода людей — модус совпадения их поступков с их персональностью, с их личным началом. Сознание, по мнению Б., не может трактоваться как вещь в ряду вещей: "Я нерушимо, когда чувствует себя свободным в непосредственно данном... Доказать собственную свободу оно не может иначе чем посредством пространственных рефракций... Механистический символизм не в состоянии ни подтвердить, ни опровергнуть принцип свободной воли". Анализируя взаимосвязи и взаимодействия двух видов реальности (духа и материи) в контексте проблемы рассмотрения мысли как функции мозга, а сознания — в качестве эпифеномена церебральной деятельности, Б. отвергал обе традиционалистские крайности

трактовки данного вопроса. Мозговые функции, по Б., не в состоянии объяснить значимую совокупность феноменов сознания человека. Память у Б. идентична сознанию, но последнее включает в себя мириады того, чего никогда не будет в состоянии адаптировать и постичь наш мозг. Травмы мозга разрушают не столько сознание, сколько механизмы его сцепления с реальностью. Тело действует на предметы внешнего мира, опираясь на прошлый опыт, на "образы объектов" (этот процесс Б. обозначает понятием "перцепция"). В любое действие в настоящем времени вплавлено определение прошлого. (По убеждению Б., "...мысль, приносящая в мир нечто новое, вынуждена проявляться через посредство уже готовых идей, которые она встречает и вовлекает в свое движение; потому и кажется, что она связана с эпохой, в которую жил философ. Но часто это всего лишь видимость. Философ мог явиться многими веками раньше; он имел бы дело с иной философией и иной наукой; он поставил бы другие проблемы; или иначе формулировал бы свои мысли; возможно, и одна глава из книг, которые он написал, не была бы той же; и все-таки он сказал бы то же самое".) Память, трансформируясь, "схватывает" прошлую жизнь человека в ее тотальности, "перцепция" выступает как процесс постоянного выбора и отбора, укорененного в его настоящем, сегодняшнем бытии. Так перцепция очерчивает границы сознанию, одновременно вытесняясь в его резервуары. В границах такого подхода Б. исследовал проблемы динамической природы времени, "длительности" восприятия, "подпочвы сознания", сознания, "сверхсознания", бессознательного, памяти, интуиции, сновидений, сопереживания, развития, познания, творчества, свободы и др. Решая одну из базовых для 20 в. интеллектуальных проблем об истинном соотношении философии и науки, Б. опирался на ряд спекулятивных несущих конструкций: концепцию "творческой эволюции" (см. Творческая эволюция), идею "жизненного порыва" (см. Жизненный порыв), а также на трактовку интуиции как инструмента прямого контакта с вещами и сущностью жизни как длительности. Существенным вкладом Б. в философию была его концепция познания. Интеллектуальные способности человека представляют собой, по Б., успешную адаптацию к миру в той степени, в какой мир является упорядоченной, законосообразной системой причин и следствий. Интеллект — это инструмент, помогающий нам справиться с реальностью; он сформировался, потому что был полезен для успешной деятельности. Многочисленные достижения науки, благодаря которым природа была поставлена на службу человечеству, свидетельствуют об этой практической функции разума. Но в ходе

эволюционного процесса развилась и другая способность, содействующая успешной адаптации. Важнейшую роль в царстве животных выполняет инстинкт. Это также полезное знание, но оно существенно отличается как процесс от процедур интеллектуального рассуждения. Инстинкт позволяет постичь важные для жизни вещи безо всякого научения или интеллектуальных операций. Инстинктивный разум, как полагал Б., является необходимым дополнением к научному познанию. Он позволяет человеку жить, понимая других людей и жизнь в целом. Способности инстинктивного постижения присуща всем людям, поскольку она есть всего лишь проявление на новом уровне того, что было достигнуто ранее в эволюционной истории живых существ. Б. называет эту способность и знание, которое удается получить с ее помощью, "интуцией". Идея "первичной интуиции" у Б. отражает его идею "длительности" (фр. *durée* — дление) — психологического, субъективного времени, которое иетожественно статичному времени научного познания и которое предполагает взаимопроикновение прошлого и настоящего, различных состояний сознания, перманентное становление новых форм внутренней жизни. В последней, по мнению Б., "нет ни оконченного, неподвижного субстрата, ни различных состояний, которые бы проходили по нему, как актеры по сцене. Есть просто непрерывная мелодия, которая тянется, как неделямая, от начала до конца нашего сознательного существования". "Длительность", образующая "ткань психологии жизни", и задает, согласно Б., духовное своеобразие индивидов. В отличие от традиционных подходов рационалистического типа, стремящихся реконструировать репертуары познающего сознания и логического мышления, Б. ориентировался на прояснение многомерной модели сознания: от внешних, интеллектуальных, обслуживающих практические социальные потребности слоев — до внутренних, дорефлективных, недеформированных воздействием интеллекта и языка. (Противопоставляя на протяжении всего своего творчества научного наблюдателя философскому персонажу, который "проходит" сквозь "длительность", Б. стремился подчеркнуть, что именно первый из них порождает второго — не только в физике Ньютона, но и в физике относительности Эйнштейна.) Согласно Б., и философия рационализма, и ассоциативная психология, и психофизика, интерпретирующие сознание как последовательность рядоположенных состояний, параметры которой могут быть охарактеризованы посредством количественных методов, не в состоянии описать человеческую субъективность. Резкое раз-

ведение Б. "длительности" и пространства; отвержение Б. принципа психологического детерминизма, постулирующего существование в сознании взаимообуславливающих друг друга состояний и противоречащего возможности свободы; критика Б. доктрины психофизиологического параллелизма; четкое различие, отмеченное Б. между временем как параметром физического описания реальности, как одной из координат движущейся точки и временем как мерой и величиной жизни человека, в значимой мере обусловили пафос феноменологии Гуссерля, утверждавшего, что именно представители его философской школы выступают "подлинными и последовательными бергсонизмами". Отвергая классический догмат о субстанциальности сознания ("...есть изменения, но нет меняющихся вещей: изменчивость не нуждается в подпоре... Изменчивость довлеет сама себе, она и есть сама вещь... Нигде субстанциальность изменчивости так не видна, как не ощущима, как в области внутренней жизни"). Б. стремился создать теорию субстанции принципиально нового характера, принципиально индетерминистскую концепцию сознания, единство которого достигается самой его временностью, постоянным "интегрирующим" влиянием настоящего и прошлого, стягивающим в единое целое его разнообразные состояния. Применительно к сознанию как процессу, по Б., ни в какой момент времени невозможно вычленить что-либо устойчивое: "Отношение внутренней причинности — есть чисто динамическое отношение и не имеет ничего общего с отношением двух явлений, друг друга обуславливающих. Ибо эти последние, будучи способны воспроизводиться в однородном пространстве, укладываются в закон, между тем как глубокие психологические акты даются раз сознанию и больше не появляются". Отвергая существование в сфере духовной жизни законов (в отличие от непосредственных фактов), Б. подчеркивал, что поскольку исключено предвидение будущего, означающее, в свою очередь, принципиальную невозможность знаний либо предположений о возможном, постольку возможное не существует в принципе — оно выступает как ретроспективная оценка, сформулированная "после того, как" ("возможное — мираж настоящего в прошлом..."). Первичным, неопределимым фактом сознания Б. полагал свободу ("свобода есть факт, и средн всех констатируемых фактов она наиболее ясный... всякое определение свободы оправдывает детерминизм..."). Индивид свободен, по Б., изначально: по сути, "длительность" и свободы для Б. синонимичны — они не доступны ни интеллекту, ни работе мышления. Теория сознания Б. была дополнена

им сопряженной концепцией социальных ценностей. Трактата мораль как продукт либо "общественного прессинга" либо "любовного порыва", Б. подчеркивал, что в первом случае ("статическая мораль") человек является собой элемент некоего механизма и, действуя соответственно, порождает для себя "закрытую" (авторитарную и националистическую) модель общества — продукт эволюционного круговорота, к которому неприменимы категории прогресса и возможности продвижения "жизненного порыва". "Открытое" же общество, пророками которого были, по Б., пророки Израиля, Сократ и Иисус Христос, основано на абсолютной морали творческой личности, на признании главной ценностью идеалов целостного человечества, на предельном динамизме общества и его институтов. По мнению Шелера, величие Б. заключалось "в той силе, с которой он сумел дать иное направление отношению человека к миру и душе. Новое отношение можно охарактеризовать как стремление полностью положиться на чувственные представления, в которых выступает содержание вещей; это новое отношение характеризуется как проникновение с глубоким доверием в непоколебимость всего "данного", выступающего как нечто простое и очевидное; его позволительно квалифицировать также как мужественное саморасторжение в созерцании и любовном стремлении к миру во всей его наглядности". В своей работе "Бергсонизм" (1966) Делез постулирует в качестве "главных вех философии Б." разработку понятия "Длительности", "Память", "Жизненный порыв"; Делез формулирует в качестве целей своей книги "установление связи" между ними и представление того "концептуального развития, какое они в себе несут". По мысли Делеза, основополагающим методом бергсонизма выступает интуиция — "один из наиболее полно развитых методов в философии" — сам по себе, по мысли Б., предполагающий "длительность". (Согласно Б., "размышления относительно длительности, как мне кажется, стали решающими. Шаг за шагом они вынуждали меня возводить интуицию до уровня философского метода".) Конституируя интуицию как метод, Б. различает (по мысли Делеза) "три разных типа действий, задающих... правила метода": а) постановка и созидание проблем; б) обнаружение подлинных различий по природе; в) схватывание реального времени. С точки зрения Б., проверка на истинность либо ложность должна относиться к самим проблемам. Ложные проблемы подлежат элиминированию из сферы размышлений — соответствие истинны и творчества должно достигаться на уровне постановки проблем. Как подчеркивает Делез, это означает, что "проблема всегда обретает решение — которого она достойна — лишь в зависимости от того

способа, каким она ставилась, от тех условий, при которых она определялась как проблема, и в зависимости от средств и терминов, какими мы располагаем для ее постановки". Естественно, истина и ложь трудно разводимы в ходе собственно постановки проблем, поэтому, по мысли Делеза, "крупное достижение Бергсона состоит в попытке изнутри определить, что такое ложь в выражении *ложная проблема*". По мысли Б., бытие, порядок или существующее истинны сами по себе; но в ложной проблеме присутствует фундаментальная иллюзия, некое "движение истины вспять", согласно которому предполагается, что бытие, порядок и существующее предшествуют сами себе или же предшествуют полагающему их творческому акту, проецируя образ самих себя назад в возможность, в беспорядок и в небытие, считающиеся изначальными. Как отмечает Делез, "это центральная тема философии Бергсона; она подытоживает его критику отрицательного и всех форм негации из источников ложных проблем". В данном контексте существенно то, — пишет Делез, — что Б. осуждает в "несуществующих" проблемах навязчивое стремление (во всех его проявлениях) мыслить в терминах большего и меньшего. "Идея беспорядка, — фиксируется в "Бергсонизме", — появляется тогда, когда — вместо уразумения того, что существует два и более несводимых порядков (например, порядок жизни и порядок механизма, причем один присутствует тогда, когда другой отсутствует) — мы удерживаем только общую идею порядка, которой и ограничиваемся, дабы противостоять беспорядку и мыслить в связи с идеей беспорядка. Идея небытия появляется, когда вместо схватывания различных реальностей, неопределенно замещаемых одна другой, мы смешиваем их в однородности Бытия вообще, которое может быть противопоставлено только небытию, может относиться только к небытию... Каждый раз, когда мыслят в терминах большего или меньшего, то уже игнорируют различия по природе между двумя порядками, между [видами] бытия, между [типами] существования... Первый тип ложной проблемы надстраивается... над вторым: идея беспорядка рождается из общей идеи порядка как плохо проанализированный композит, и так далее". Согласно Делезу, "возможно, самая общая ошибка мышления, ошибка, присущая как науке, так и метафизике", — это "воспринимать все в терминах большего или меньшего, не видеть ничего, кроме различий в степени и различий в интенсивности там, где более основательным образом присутствуют различия по природе". Такое положение дел Делез именует "фундаментальной иллюзией, неотделимой от наших условий опыта". По его мысли, хотя Б. и полностью переинтерпретировал идею Канта о "неиз-

бежности" иллюзий, порождаемых разумом в своей собственной глубине, суть проблемы он трактует со звучным образом: иллюзия у Б. коренится в самой глубине интеллекта: она не рассеивается и не может рассеяться, скорее, ее можно только *подавить*. По мнению Делеза, вычленение ряда правил бергсоновской интуиции характеризует данный метод как "*проблематизирующий* (критика ложных проблем и изобретение подлинных), *дифференцирующий* (вырезания и пересечения), *темпорализирующий* (мышление в терминах длительности). Этим выводом завершается первая глава "Бергсонизма", названная Делезом "Интуиция как метод". Во главе второй — "Длительность как непосредственное данное" — Делез обращает внимание на две фундаментальные характеристики длительности по Б.: непрерывность и неоднородность. Таким образом понимаемая длительность выступает у Б. уже в качестве условия любого опыта: длительность постольку оказывается "памятью прошлого", поскольку "воспоминанию о том, что произошло в пространстве, уже следовало бы подразумевать длящийся разум". Согласно Б., пространство — это многообразие внешнего, одновременности, располненности, порядка, количественной дифференциации, различия в степени; это числовое многообразие, дискретное и актуальное. Длительность же оказывается внутренним многообразием последовательности, расплавленности, неоднородности, качественной различенности, или различием по природе; виртуальным и непрерывным многообразием, не сводимым к числам. Как отмечает Делез, "у Бергсона речь идет не о противопоставлении Многого и Единого, а напротив, о различении двух типов многообразий". На первый план тем самым выступает противопоставление "качественного и непрерывного многообразия длительности" "количественному и числовому многообразию". Определенное разъяснение этой проблемы Б. осуществляет ("Опыт о непосредственных данных сознания"), разводя субъективное и объективное: "Мы называем субъективным то, что нам представляется совершенно и адекватно известным, объективным же — то, актуальная идея чего может быть заменена непрерывно возрастающей массой новых впечатлений... Актуальное, а не только возможное предвосхищение деления неделимого есть именно то, что мы называем объективностью". Согласно Делезу, "фактически Бергсон четко указывает, что объект может быть разделен бесконечным числом способов; значит, даже до того, как эти деления произведены, они схватываются мышлением как возможные без того, чтобы что-нибудь менялось во всем обличье объекта. Следовательно, эти деления уже видимы в образе объекта: даже не будучи реализованными (а просто возможными), они актуально вос-

принимаются или, по крайней мере, могут быть восприняты в принципе". Таким образом, в соответствии с позицией Б. ("Материя и память"), у материи никогда не бывает ни виртуальности, ни скрытой силы, и именно поэтому мы можем уподобить ее "образу"; несомненно, в материи может присутствовать нечто *большее*, чем в имеющемся относительно нее образе, но в ней не может быть ничего такого, что по природе отличалось бы от образа. В развитие данного тезиса ("Мысль и движущаясь") Б. впоследствии отмечал, что у материи "нет ни внутреннего, ни изнанки, ... [она] ничего не скрывает, ничего не содержит... не обладает ни силой, ни какой-либо виртуальностью ... [она] разворачивается только как поверхность и является лишь тем, что предоставляет нам в каждый данный момент". Тем самым, резюмирует Делез, объектом, объективным у Б. называется не только то, что делится, а то, что — *делясь* — не меняется по природе. Итак, это то, что делится благодаря различиям в степени. (По мысли Б., "пока речь идет о пространстве, можно продолжать деление сколько угодно: это ничего не меняет в природе того, что делят".) Субъективное же (или длительность) у Б., по Делезу, выступает как нечто *виртуальное*, как нечто, находящееся в перманентном процессе актуализации. В главе третьей "Память как виртуальное существование", Делез обращает внимание на "замечательный отрывок, где Бергсон подводит итог всей своей теории". Согласно данному фрагменту, когда мы идем ускользающее от нас воспоминание, "мы осознаем при этом, что совершаем акт *suū generis*, посредством которого отрываемся от настоящего и перемещаемся сначала в прошлое вообще, потом в какой-то определенный его регион: это работа ощущения, аналогичная установке фокуса фотографического аппарата. Но воспоминание все еще остается в виртуальном состоянии: мы пока только приготавливаемся таким образом к его восприятию, занимая соответствующую установку. Оно является мало-помалу, как сгущающаяся туманность; из виртуального состояния оно переходит в актуальное...". По мнению Делеза, особо важно то, что в прошлое мы перемещаемся сразу ("скачком в онтологию"); есть некое "прошлое вообще" — не особое прошлое того или иного настоящего — а подобное онтологической стихии, данное на все времена как условие "прохождения" каждого особого настоящего. Мы перескакиваем в бытие-в-себе прошлого и лишь затем воспоминание начнет обретать психологическое существование: по Б., "из виртуального состояния оно переходит в актуальное". Аналогично памяти у Б. интерпретируется и язык: мы *сразу* попадаем в стихию смысла, а потом в какую-либо ее область. В целом, по мысли Б.: 1) мы сразу перемещаемся — скач-

ком — в онтологическую стихию прошлого; 2) есть различие по природе между настоящим и прошлым; 3) прошлое не следует за настоящим, которым то вот-вот было, а сосуществует с ним; 4) то, что сосуществует с каждым настоящим, — это все прошлое целиком. Б. отчетливо показывает, как мы по необходимости верим в то, что прошлое *следует* за настоящим, стоит нам принять только *различие в степени* между ними. Так, с точки зрения Б.: "если восприятие определяется как сильное состояние, а воспоминание как слабое, причем воспоминание восприятия является ничем иным, как тем же самым ослабленным восприятием, то нам кажется, что память должна быждать, чтобы зарегистрировать восприятие в бессознательном, что восприятие должно уснуть в воспоминании. И вот почему мы считаем, что воспоминание восприятия не может ни создаваться вместе с восприятием, ни развиваться одновременно с последним". Как отмечает Делез, "бергсонизмский перевод ясен: мы идем не от настоящего к прошлому, не от восприятия к воспоминанию, а от прошлого к настоящему, от воспоминания к восприятию". Таким способом происходит адаптация прошлого к настоящему, утилизация прошлого в терминах настоящего — то есть то, что Б. именует "вниманием к жизни". Делез формулирует в четвертой главе "Одна или несколько длительностей?" главную идею "Материи и памяти": движение приписывается Б. самим вещам так, что материальные вещи принимают непосредственное участие в длительности и, следовательно, формируют ее предельный случай. Непосредственные данные превосходятся: движение столь же вне меня, сколь и во мне; само Его — лишь один из многих случаев в длительности. Анализируя полемику Б. с "Теорией относительности", Делез суммирует соответствующие идеи его текстов в следующей формуле: "есть только одно время (монизм), хотя есть и бесконечность актуальных потоков (обобщенный плюрализм), которые необходимо задействованы в одном и том же виртуальном целом (ограниченный плюрализм)". Произведя в заключительной главе анализ "жизненного порыва" как "движения дифференциации" (см. Жизненный порыв), Делез отвечает на вопросы, поставленные в начале книги "Бергсонизм". По его мысли, "Длительность по существу определяет виртуальное многообразие (*то, что различается по природе*). Память появляется как сосуществование всех степеней различия в данном многообразии, в данной виртуальности. Жизненный порыв обозначает актуализацию такого виртуального согласно линиям дифференциации в соответствии со степенями — вплоть до той конкретной линии человека,

где Жизненный Порыв обретает самосознание". Б. выступил создателем одной из наиболее интеллектуально-рафинированных и эвристических систем 20 в.

А. А. Грицанов

БЕРДЯЕВ Николай Александрович (1874—1948) — русский философ и публицист. Учился в Киевском кадетском корпусе. В 1894 поступил на естественный факультет университета Святого Владимира (Киев), через год перевелся на юридический факультет. Увлечение марксизмом, участие в социал-демократическом движении стали причиной ареста Б. и исключения его из университета (1898). В 1900 выслан на 3 года в Вологодскую губернию. Состоял в партии кадетов. Выступал в сборниках "Проблемы идеализма" (1902), "Вехи" (1909), "Из глубины" (1918). Организатор Вольной академии духовной культуры в Москве (1918—1922). Преподавал философию в Московском университете. Арестовывался, в 1922 выслан за границу. После краткого пребывания в Берлине, где преподавал в Русском научном институте, с 1924 жил во Франции (Кларам, пригород Парижа), профессор Русской религиозно-философской академии в Париже. Основатель и редактор русского религиозно-философского журнала "Путь" (Париж, 1925—1940), а также редактор издательства ИМКА-ПРЕСС. Огромное литературное и философское дарование, религиозные искания плодотворно и богато отразились в творчестве Б., вобравшем в себя также и плоды его сомнений и трагических конфликтов с самим собой. Основные сочинения: "Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н. К. Михайловском" (1901), "Sub specie aeternitatis. Опыт философские, социальные, литературные" (1907), "Новое религиозное сознание и общественность" (1907), "Философия свободы" (1911), "Смысл творчества. Опыт оправдания человека" (1916), "Судьба России. Опыт по психологии войны и национальности" (1918), "Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы" (1923), "Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии" (1923), "О назначении человека. Опыт парадоксальной этики" (1931), "Основная антиномия личности и общества" (1931), "Генеральная линия советской философии и воинствующий атеизм" (1932), "Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы" (1934), "Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения" (1934), "Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности" (1937), "Человеческая личность и сверхлические ценности" (1937), "Истоки и смысл русского коммунизма" (1937), "О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической

философии" (1939), "Русская идея. Основные проблемы русской мысли 19—20 века" (1946), "Самопознание. Опыт философской автобиографии" (1949), "Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого" (1952) и др. В 1947 Б. была присуждена степень доктора теологии в Кембриджском университете. Б. исследовал проблемы свободы и кризиса культуры, размышлял над путями русской и всемирной истории двадцатого столетия, осуществлял изыскания историсофского характера. Эволюцию философских идей Б. можно разделить (Зеньковский) на четыре периода, каждый из которых определяется по тому акценту, который его характеризует. В первый период Б. выдвигает на первый план этическую проблематику. Второй период отмечен религиозно-мистическим переломом в мировоззрении Б. Третий период определяется акцентом на историсофских вопросах (включая и характерный для последних лет Б. интерес к эсхатологии). Четвертый период связан с его персоналистическими идеями. Философские воззрения Б. базировались на ряде автономных идейно-ценностных комплексов, отражавших его индивидуальные предпочтения и приоритеты: своеобразная трактовка личности, оригинальная концепция свободы, идея метаисторического эсхатологического "смысла" исторического процесса. Противопоставляя объекты, феномены, мир, необходимость и дух (Бога), свободу, номенальную реальность, Б. именно последнюю трактовал как подлинную "вещь в себе" — именно в структурах субъекта, личности и коренится потенциал человеческой духовной свободы. Посторонний мир у Б. — продукт "нисхождения", "ниспадения" безосновной, безначальной свободы — самоосуществление духа в субъекте результируется, по Б., в отчужденных объектах, подчиненных необходимости. Объективация духовного начала, согласно Б., искажает его, лишь творческие усилия людей преодолевают отчужденную внеположность объектов человеку. Достижение состояния всеобъемлющего избавления от объективированности феноменов мира через прорыв свободы в эту сферу, конституирование радикально иного "внеисторического" бытия — смысл истории у Б. Различные миры призванного (это "мир" в кавычках, мировая данность, эмпирические условия жизни человека, где царствует разъединенность, разорванность, вражда, рабство) и мира подлинного ("мир" без кавычек, "космос", идеальное бытие, где царствует любовь и свобода) — одно из основных миропредставлений Б. Человек, его тело и дух находятся в плену у "мира", призванного бытия — это есть следствие грехопадения человека, описанного в Библии. Задача же человека состоит в том, чтобы освободить свой дух из этого плена, "выйти из рабства в свободу", из вражды

"мира" в "космическую любовь". Это возможно лишь благодаря творчеству, способностью к которому одарен человек, поскольку природа человека есть образ и подобие Бога-творца. Свобода и творчество неразрывно связаны: "Тайна творчества есть тайна свободы. Понять творческий акт и значит признать его неизъяснимость и бесосиовность". Рассмотрение человека как существа, одаренного огромной творческой мощью и в то же время вынужденного подчиняться материальной необходимости, определяет характер понимания Б. таких глубинных вопросов человеческого существования, как вопросы пола и любви. Критикуя ханжеское отношение к этим вопросам современного ему общества и церкви, Б. подчеркивает, что "это мучительнейший вопрос для каждого существа, для всех людей он так же безмерно важен, как вопрос о поддержании жизни и смерти. Это — проклятый, мировой вопрос, и каждый пытается в уединении, тщательно скрываясь, таясь и стыдясь, точно позора, победить половое разъединение мира, эту основу всякого разъединения, последний из людей пытается любить, хотя бы по звериному". Глубинное основание полового влечения Б. видит в том, что ни мужчина, ни женщина сами по себе не есть образ и подобие Бога в полном смысле этого слова. Только соединяясь в любви, они образуют целостную личность, подобную личности божественной. Это воссоединение в любви есть одновременное творчество, выводящее человека из мировой данности, царства необходимости в космос, царство свободы. Любовь творит иную, новую жизнь, вечную жизнь лица. "В творческом акте любви раскрывается творческая тайна лица любимого. Любящий знает о лице любимого то, чего весь мир не знает, и любящий всегда более прав, чем весь мир". По мнению Б., нет общественного прогресса — смысл истории в обретении людьми в собственной эволюции ипостаси обитателей "мира свободного духа", находящегося вне реального исторического времени, в ином ("эсхатологического характера") измерении. Соприкосновение мира поосторонней истории и "царства божия" вкупе с его подлинной духовностью потенциально осуществимо в любой момент времени: Бог, дух являют себя миру, не корректируя его. Созданная Б. система новых мировоззренческих ориентаций в миро- и человековедении была связана с выбором им жестко определенной системы гуманистических координат, осознанием и пониманием того, что по сравнению с человеческой личностью весь мир — ничто, "все внешнее, предметное, материальное есть лишь символизация свершающегося в глубине духа, в Человеке". Наиболее полно основополагающее значение моральной, истинно человеческой сферы в творчестве Б. прозвучало в книге "Смысл творчества". Вся эта работа есть апофеоз че-

ловека, его моральное возвеличение, при котором основной задачей человека становится творчество. "Цель человека не спасение, а творчество", — пишет Б. "Не творчество должно мы оправдывать, а наоборот — творчеством должны мы оправдывать жизнь". Для Б. "творческий акт задерживается в мире искуплением", а в моральном сознании, по Б., открывается внутренняя двойственность: "христианство, как мораль искупления, не раскрыло морального творчества". Нельзя жить в мире и творить новую жизнь, пишет Б., с одной моралью послушания. А это уже попытка найти новую "этику творчества", возлагающую на человека ответственность за его судьбу и судьбу мира. Апофеоз творчества связывается с персоналистической метафизикой, которую развивал Б. в книгах "О рабстве и свободе человека" и "Я и мир объектов" с учением об "объективации духа". По словам Б., в нем всегда была "влюбленность в высший мир", а к "низшему миру — только жалость", то есть жалость к миру, который есть лишь "объективация духа", а не подлинное бытие, не первоэссенция. По Б., есть два пути самореализации личности: "объективация", или принятие "общеобязательных" форм жизни, и путь "трансцендирования", или "жизнь в свободе". Объективация всегда "антиперсоналистична", ибо обезличивает человека, создает "рабью" психологию. Личность в своем подлинном и творческом движении стеснена, как считает Б., неотвратимой и роковой объективацией, поэтому — "быть в мире есть уже падение". Идея об объективации служит тому, чтобы отделить личность от мира, вобрать творчество вовнутрь человека. Но тогда творчество, которое стремится "овладеть" миром, теряет свой смысл, так как результаты творчества снова связывают нас с "падшим" миром. Понимая, что персонализм, отчуждая личность от мира, провозглашает не просто трагичность творчества, но и обесмысливает его, Б. ввел новое понятие "экспрессивности", которая призвана стать на место "объективации". "Экспрессивность" вводит нас в творчество и во внешний мир, но "сохраняет" и то, что было в личности. Однако, преодолеть противоречивость концепции, которая формировалась всю жизнь, Б. так и не удалось: творчество у него неизбежно ведет к "объективации", хотя оно же назначено ее разрушить. Признание примата личного над социальным позволило Б. выступить против практики тотального подчинения индивида общественно-утилитарным целям и провозгласить свободу человека в качестве самодовлеющей ценности. Последовательно выступая против "разжигания инстинктов" масс и разгула стихии насилия, Б. стремился понять причины и механизмы несвободы человека и отчужденный характер создаваемой им культуры. По мысли Б., несмотря на героическую борьбу лю-

дей за свою свободу на протяжении почти всей своей истории, они все же остаются несвободными и в лучшем случае в результате всех своих усилий меняют одну несвободу на другую. В своей исторической судьбе, с точки зрения Б., человек проходит разные стадии, и всегда трагична эта судьба. Вначале человек был рабом природы, и он начал героическую борьбу за свое сохрание, независимость и освобождение. Он создал культуру, государства, национальные единства, классы. Но он стал рабом государства, национальности, классов. Ныне, — утверждал Б., — вступает он в новый период. Он хочет овладеть иррациональными общественными силами. Он создает организованное общество и развитую технику, делает человека орудием организации жизни и окончательного овладения природой. Но он становится рабом организованного общества и техники, рабом машины, в которую превращено общество и незаметно превращается сам человек. Тревога и печаль Б. по поводу неизбежности человеческого рабства побуждали его обратить внимание на комплексы освободительных и псевдосвободительных идей, циркулировавших в то время в общественном сознании. Б., отдавая дань увлечению марксовской философско-социологической парадигмой, отвергнул ее затем из-за неприятия идеи пролетарского мессианизма, а также вследствие собственной ориентации на рассмотрение человека, его культуры и деятельности в контексте не столько "частичных", идеологизированных, сколько универсальных критериев. В этой связи блестящий русский интеллектуал Струве, комментируя книгу Б. "Субъективизм и индивидуализм в общественной философии", подчеркивал, что истина и идеал у автора не заимствуют своего достоинства от классовой точки зрения, а сообщают ей это достоинство. Такова точка зрения философского идеализма. Принципиально же это — внеклассовая, общечеловеческая точка зрения, и было бы нечестно и смешно, по Струве, утаивать это. Отдавая должное марксизму как социологической доктрине, Б. отрицал его приязания на статус философии истории, ибо данному учению присуще отождествление духовного существа, "общечеловека" и человека классового, группового и эгоистичного с прагматичными и узкими целями и ценностями. Марксизм, по Б., выступая как объяснительная модель социологического уровня при анализе общественно-экономических процессов, не способен наполнить историю имманентным смыслом, сформулировав для человечества действительный идеал исторического развития. В дальнейшем Б. обратился к задаче выработки нового религиозного сознания, которое должно было содействовать прояснению существа человека, духа, свободы и современной социальной ситуации. Именно с этих позиций

Б. осуществил исследование одной из наиболее запутанных и идеологизированных проблем социологического и социально-философского теоретизирования последних веков — проблемы равенства. Подвергая критике идею равенства как "метафизически пустую идею", ведущую к энтропии и гибели социального мира, Б. провозгласил особую ценность свободы, любви к свободе и, в конечном счете, значимость права на неравенство. Б. был, пожалуй, одним из первых социальных философов, обративших внимание на формирование отчужденного характера социальных ценностей и социальных движений своего времени. В частности, Б. зафиксировал и дал своеобразную интерпретацию определенного рода трансформационным процессам в учении и политической практике социализма. По мысли Б., социалистическая идея как результат теоретической и практической деятельности людей обретает некую самостоятельную и самодовлеющую сущность, приобретающую при всей своей антирелигиозной направленности отчетливо выраженную телеологическую, мессианскую и религиозную окраску. В социализме как религии, — утверждал Б., — проявляется что-то сверхчеловеческое, религиозно-тревожное и в социалистически-религиозном пафосе чувствуется уже сверхисторическое начало. Социализму как особой лже-религии, согласно Б., присущи свои святыни ("ярод", "пролетариат"), свое учение о грехопадении (появление частной собственности), культ жертвенности (счастье будущих поколений как смысл существования людей), экстремально-эсхатологическое переживание истории, которая должна завершиться установлением "рая на земле". Но это, по Б., демоническая религия. Основатели теории научного социализма, с его точки зрения, не интересовались тем, как их идеи трансформируются в психиках миллионов индивидов. Еще в 1907 Б. предупреждал, что в границах социалистического сознания рождается культ земной материальной силы, нарастает процесс гипостазирования общественных универсалий, порождающий устремление к сверхчеловеческому — к "новому земному богу", возвышающемуся на груди человеческих трупов и развалинах вечных ценностей. Анализируя истоки и смысл русского коммунизма, Б. квалифицировал его как "неслышанную тиранию" и вскрыл людоедскую сущность большевизма, основанного на принципах антигуманизма, антидемократизма, отрицания свободы и прав человека, постоянно приносящего людей и их интересы в жертву ненасытному государству. Подвергая критическому анализу разнообразные концепции социального прогресса и социального утопизма, Б. констатировал, что утопии оказа-

лись гораздо более осуществимыми, чем предполагалось. Это суждение Б., беспощадная глубина которого, быть может, не вполне осознавалась даже им самим, стало апокалиптическим знаменем многострадального 20 в. Предельно негативно оценивая разнообразные социологические версии учения об общественном прогрессе, Б. настаивал на признании абсолютной и непреходящей ценности всякого поколения людей и всякой культуры. По Б., данное учение “заведомо и сознательно утверждает, что для огромной массы человеческих поколений и для бесконечного ряда времен и эпох существуют только смерть и могила... Все поколения являются лишь средством для осуществления этой блаженной жизни, этого счастливого поколения избранных, которое должно явиться в каком-то неведомом и чуждом для нас грядущем”. Нравственный смысл и пафос этого тезиса Б. противостояли революционистским риторикам, постулирующим пренебрежение человека к собственной судьбе, его самоуничтожение ввиду принадлежности к “менее совершенному” поколению либо “менее прогрессивной” культуре. Одновременно Б. отвергал и цели тех реформаторов истории, которые видят смысл жизни поколений настоящего главным образом как процесс обеспечения достойной жизни грядущим поколениям. Размышляя в последние годы жизни о трагических судьбах России, Б. был твердо убежден в том, что обновление и освобождение Родины является результатом не какого-то давления извне, а произойдет от имманентных импульсов, “от внутренних процессов в русском народе”. Возрождение прерванных культурных ценностей, принципов самооценки и суверенности личности, идеалов духовной свободы может и должно, по Б., выступить основанием для этого процесса. Будучи по существу романтиком и мало интересующая реальностью, Б., мысль которого работала очень интенсивно, постоянно находился под властью своих исканий. Самое глубокое в нем было связано с его этическими поисками, с его публицистическими темами; все его метафизическое дарование здесь проявлялось с огромной силой. В этой сфере Б. по праву имел мировое значение; к его голосу прислушивались во всем мире. Наиболее значительный вклад Б. в диалектику русской и мировой мысли определялся его философскими построениями в сфере морали. Идеи Б. оказали значительное влияние на развитие французского экзистенциализма и персонализма, а также на социально-философские концепции “новых левых” течений во Франции 1960—1970-х.

А. А. Грицанов, В. И. Овчаренко

БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ (бессознательное психическое) — в наиболее распространенных значениях: 1) Со-

вокупность активных психических образований, состояний, процессов, механизмов, операций и действий человека, неосознаваемых им без применения специальных методов. 2) Самая обширная и наиболее содержательная часть (система, сфера, область, инстанция и т. д.) психики человека. 3) Форма психического отражения, образование, содержание и функционирование которой не являются предметом специальной внеучебной рефлексии. 4) Состояние человека, характеризующееся отсутствием сознания. В европейской рациональной традиции идея о Б. психическом восходит к эпохе создания философии (к учению Сократа и Платона об анамнезисе — знании-припоминании и др.). В различных значениях и смыслах проблема Б. ставилась и разрабатывалась в философии и психологии на протяжении всей их истории. Существенный вклад в изучение проблемы Б. внесли: Спиноза (неосознаваемые “причины, детерминирующие желание”), Лейбниц (трактовка Б. как явнейшей формы душевной деятельности), Д. Гартли (связь Б. с деятельностью нервной системы), Кант (связь Б. с проблемами интуитивного и чувственного познания), Шопенгауэр (идеи о бессознательных внутренних импульсах), К. Карус (“ключ сознания в подсознательном”), Э. Гартман (“Философия Б.”), Г. Фехнер (представление о “душе-айсберге”), Вундт (“неосознаваемое мышление”, “неосознаваемый характер процессов восприятия”, “неосознаваемые логические процессы”), Г. Гельмгольц (учение о “бессознательных умозаключениях”), Сеченов (“бессознательные ощущения или чувствования”), Павлов (“бессознательная психическая жизнь”), Бехтерев (активность “Б.”), А. Льебо и И. Бернгейм (постгипнотическое внушение и поведение), Шарко (идеи о невидимой и неосознаваемой психической травме), Лебон (бессознательный характер поведения людей; Б. как доминирующая совокупность психических процессов, всегда преобладающая в толпе и управляющая “коллективной душой” толпы), Жаке (психические автоматизмы и бессознательные факторы неврозов) и многие другие. В 20 в. наиболее подробно и систематически представление о Б. разрабатывается в границах психоаналитической традиции. Принципиально важные результаты были получены Фрейдом, создавшим психологическое определение Б. и учение о Б., а также Юнгом, развившим идеи о психоидном, личном и коллективном Б., Морено, разработавшим концепцию “общего Б.” и Фроммом, развивавшем идеи о “социальном Б.”. В общем совокупность этих психоаналитически ориентированных дополнительных идей и концепций дает определенное представление о природе и сущности Б. и его проявлениях на индивидуальном, групповом и социальном уровнях. По Фрейду, Б. — это психические процессы, “которые проявляются активно и в то же вре-

мя не доходят до сознания переживающего их лица”; Б. — основная и наиболее содержательная система психики человека (Б. — предсознательное — сознательное), регулирующая принцип удовольствия и включающая в себя различные врожденные и вытесненные элементы, влечения, импульсы, желания, мотивы, установки, стремления, комплексы и пр., характеризующиеся неосознаваемостью, сексуальностью, асоциальностью и т. д. По мысли Фрейда, в Б. идет постоянная борьба Эроса (влечений и сил жизни, сексуальности и самосохранения) и Танатоса (влечений и сил смерти, деструкции и агрессии), использующих энергию сексуального влечения (либидо). Согласно психоаналитическому учению, содержание Б. включает в себя: содержание, которое никогда не присутствовало в сознании индивида, и содержание, которое присутствовало в сознании, но было вытеснено из него в Б. (желания, воспоминания, образы и т. д.). Принимая Б. и его содержание в качестве источника неврозов и личностных конфликтов, Фрейд создал психоаналитическую терапию, ориентированную на познание Б. и излечение пациентов через осознание Б. (вытесненного). Трактую Б. как “истинно реальное психическое” и подчеркивая, что “все душевные процессы по существу бессознательны”, Фрейд, вместе с тем, обращал особое внимание на борьбу Б. и сознательного (сознания) как одну из атрибутивных и базисных основ психической деятельности и поведения человека. Корректное определение Б. психического, исследование его, создание учения о Б. и внедрение представлений о нем в психологию и другие человековедческие науки были выдающимися достижениями Фрейда, влияние и значение которых трудно переоценить. По Юнгу, Б. состоит из трех слоев: 1) “Личностного Б.” — поверхностного слоя Б., включающего в себя преимущественно эмоционально окрашенные представления и комплексы, образующие интимную душевную жизнь личности; 2) “Коллективного Б.” — врожденного глубокого слоя Б., общего центра и ядра психики, имеющего не индивидуальную, а всеобщую природу, репрезентирующую опыт предшествовавших поколений людей и включающего в себя сверхличное универсальное содержание и образцы, выступающие в качестве всеобщего основания душевной жизни; “содержаниями коллективного Б.” в основном являются архетипы — наследуемые всеобщие образцы, символы и стереотипы психической деятельности и поведения; 3) “Психоидного Б.” — наиболее фундаментального уровня Б., обладающего свойствами общими с органическим миром и относительно нейтральным характером, в силу чего оно, не будучи полностью ни психическим, ни физиологическим, практически полностью недоступно сознанию. По Морено, существенно важ-

ным основанием и механизмом общения и взаимодействия людей является "общее Б.", возникающее при продолжительном контакте между партнерами и содействующее снятию интерперсональных ролевых конфликтов. По Фромму, значительную роль в организации человеческой жизнедеятельности играет "социальное Б.", являющее собой "вытесненные сферы, свойственные большинству членов общества" и содержащие то, что данное "общество не может позволить своим членам довести до осознания". Непосредственные и опосредованные действия индивидуального, коллективного и социального Б. проявляются в диапазоне от элементарных психических актов до творчества и оказывают влияние на все стороны жизни людей в норме и патологии. В современной психологии обычно выделяют несколько классов проявлений Б.: 1) неосознаваемые побудители деятельности (неосознаваемые мотивы и установки); 2) неосознаваемые механизмы и регуляторы деятельности, обеспечивающие ее автоматический характер (операциональные установки и стереотипы автоматизированного поведения); 3) неосознаваемые субсенсорные (подпороговые) процессы и механизмы (восприятия и пр.); 4) неосознаваемые социальные программы (ценности, установки, нормы и т. д.). В психоанализе и постфрейдизме в качестве основных методов познания Б. (а также диагностики и терапии) используются: анализ свободных ассоциаций, анализ сновидений, анализ ошибочных действий повседневной жизни, исследование мифов, сказок, фантазий, символов и т. д. Существующая фрагментарность представлений о Б. и весьма значительная роль этой проблемы дают основания полагать, что создание современной общей теории психического Б. является одной из наиболее актуальных задач теоретической психологии. (См. также Предсознательное, Сознательное.)

В. И. Овчаренко

БИНАРИЗМ — понятие, актуализированное в контексте постмодернистской критики классического типа рациональности и фиксирующее фундированность западной ментальности дуальными семантико-структурными (и соответственно — семантико-аксиологическими) оппозициями: субъект — объект, Запад — Восток, внешнее — внутреннее, мужское — женское и т. п. Согласно постмодернистской ретроспективе, "в классических философских оппозициях мы не имеем дело с мирным сосуществованием *vis-a-vis*, а, скорее, с насильственной иерархией. Один из двух терминов ведет другой (аксиологически, логически и т. д.) или имеет превосходство" (Деррида). Э. Держдайи оценивает "Большие Дихотомии" традиционной метафизики как конституирующие "семантическое пространство угнетения"; аналогично Э. Уилден отмечает, что находящийся

"по правую сторону" от великой "Воображаемой Линии" практически находится в позиции безнаказанного тотального подавления всего, что находится "по ту сторону". В противоположность этому, культура постмодерна, по рефлексивной оценке постмодернистской философии, ориентирована на принципиальное снятие самой идеи жестко линейной оппозиционности, исключаяющей возможность Б. как такового. Таким образом, традиционные для европейской культуры бинарные оппозиции перестают выполнять роль несущих осей, организующих мыслительное пространство. На смену классическим оппозициям западной традиции приходит парадигмальная установка на имманентизм взаимопроникновения того, что в культуре классики трактовалось в качестве противоположностей (по формулировке Деррида, "деконструировать оппозицию значит, прежде всего, немедленно опрокинуть иерархию"); снятие субъект-объектной оппозиции в парадигмальной установке на "смерть субъекта" и концепции симуляции, устранение противопоставления внешнего и внутреннего в номадологии (см. также Плоскость, Ризома) и в концепции складки (см. Складка, Складчатость), отказ от противопоставления мужского и женского в контексте концепции соблазна (см. Соблазн) и т. п. Деррида в эксплицитной форме предлагает интерпретацию "хоры" как феномена снятия "колебательных операций" Б. Речь не идет, однако, о простой негации в отношении основанных на идее Б. мыслительных гештальтов, но о содержательном преодолении бинаристской парадигмальной фигуры как таковой. Как пишет Деррида, "общая стратегия деконструкции... должна, наверное, пытаться избежать простой нейтрализации бинарных оппозиций метафизики и вместе с тем — простого укоренения в запертном пространстве ее оппозиций, соглася с ними", — в данном контексте необходимо то, что Деррида называет "выдвинуть двойник жест". Подобный жест заключается в том, что "дерриданская деконструкция, имажинирующая собой систему традиционных бинарных оппозиций, в которых левосторонний термин претендует на привилегированное положение, отрицая притязание на такое же положение со стороны правостороннего термина, от которого он зависит, ... состоит не в том, чтобы поменять местами ценности бинарной оппозиции, а скорее в том, чтобы нарушить или уничтожить их противостояние, релятивизировав их отношения" (А. Истхоуп). Центральным аспектом постмодернистской критики Б. является отказ философии постмодернизма от артикуляции своей проблематики в контексте субъект-объектного противостояния. Важнейшей парадигмальной презумпцией постмодернистского типа философствования является презумпция отказа от интерпретации субъект-об-

ектных отношений в качестве жесткой оппозиции, в то время как в рамках классической культуры последняя конституировалась в качестве несущей семантической оси: фигура противостояния субъекта и объекта была основополагающей как для классической науки с ее известным принципом Мидаса (все, к чему ни прикоснется научное познание, становится объектом), так и для классического типа философствования с его интенцией на рефлексивное усмотрение в ряду своих функций функции мировоззренческой и, соответственно, на субъект-объектную артикуляцию своего предмета. Данная установка типична именно для культуры классического западного типа с характерным для нее способом осмысления структуры деятельности, предполагающим семантический и аксиологический акцент на субъектной составляющей деятельности. Подобная ориентация генетически восходит к традиции античной Греции как основанной на ремесленном производстве (мастер как "demiourgos" — "творец вещи") с его культурным пафосом преобразования (характерно, например, что при строительстве дороги не обходили гору, но прорубали ее насковоз или делали ступеньки). Акт деятельности артикулируется в этом контексте как действие субъекта, направленное на объект. (Показательна в этом отношении логическая система Аристотеля, с одной стороны, дифференцированно выделяющего целевую, действующую и формальную причины, фактически репрезентирующие субъектный блок деятельностного акта, с другой — лишь обозначающего объектно-предметный блок как таковой, фиксируя общую материальную причину.) В отличие от этого, для традиционной восточной культуры характерен акцент на объектно-предметной составляющей деятельности (предмет деятельности, превращающийся в соответствующий продукт в ходе трансформации его свойств при взаимодействии с орудиями деятельности). Это обусловлено тем обстоятельством, что традиционная культура основана на аграрном типе хозяйствования, предполагающем исходно не только и не столько активное вмешательство человека в процесс, сколько ориентацию на использование спонтанно возникающего продукта (показательна в этом отношении древнекитайская притча о человеке, тянувшем злани из земли, торопя их рост). Деятельностный акт артикулируется в данном случае как спонтанный процесс изменения предмета, по отношению к которому субъект мыслится в качестве имманентно включенного. Подобный тип культуры актуализирует радикально иные системы ценностей, нежели культура западного активизма. Типичным примером могут в этом отношении служить аксиологические

презумпции даосского принципа недеяния, радикально альтернативные презумпции активной жизненной позиции как нормативному требованию классической античной этники (полисный закон во времена Солона предусматривал лишение гражданских прав того, кто во время уличных беспорядков не определит свою позицию с оружием в руках). Но если классический этап развития европейской культурной традиции прошел под знаком субъект-объектного Б., то становление в ее контексте неклассической науки и неклассической философии было ознаменовано в контексте европейской культуры интенцией на разрушение жесткого противостояния субъекта и объекта — как в контексте естественнонаучной когнитивной традиции (конституирование методологии Копенгагенской школы, основанной на радикальном отказе от идеи внеположенной позиции субъекта по отношению к приборной ситуации), так и в контексте традиции философской (известный “кризис онтологии” 20 в., во многом инспирированный позитивизмом с его идеей “онтологического релятивизма” (Жуайи) и в итоге приведший к экзистенциализации онтологической проблематики: артикуляции *Dasein* Хайдеггером, “опыт феноменологической онтологии” Сартра, трактовка “открытого для понимания бытия” в качестве “Я” у Гадамера и др. Классическая субъект-объектная оппозиция начинает подвергаться эксплицитной критике — как со стороны естественнонаучного вектора культуры, так и со стороны философского. Искусственный, типичный для западного типа рациональности разрыв объективного мира и мира субъекта оценивается как пагубный, в первую очередь, для человека, чье бытие оказывается бытием в тотально дегуманизованном мире: как пишет Ж. Моно, известный представитель современного естествознания, о союзе субъекта и объекта, “древний союз разрушен. Человек... осознает свое одиночество в равнодушной бескрайности Вселенной”. В фокус критики сложившегося (субъект-объектного) типа рациональности попадает, прежде всего, то, что в его рамках человек либо теряет свои субъектные качества, выступая функционально в качестве объекта изучения, либо сводит их к узко прагматично артикулированным, то есть, опять же, теряет, выступая в качестве субъекта деятельности по преобразованию объекта, который интересует его исключительно с точки зрения возможного покорения. В этом смысле развитие классического типа рациональности оценивается философией неклассического типа (Хайдеггер, современная философия техники в своем антитехноцистском векторе развития: Мэмфорд, Ф. Рапп, Х. Шель-

ски и др.) как угроза человеческому в человеке. По оценке А. Койре, мир классической культуры — это мир, “в котором, хотя он и вмещает в себя все, нет места для человека”. Негативные последствия этого раскола мира “на два чуждых друг другу” артикулируются также в экологическом и в геосоциологическом планах: предметный релятивизм имеет своим следствием релятивизм когнитивный: “существование двух миров означает существование двух истин; не исключено, однако, и другое толкование — истины вообще не существует” (А. Койре). В контексте постмодернистской философской парадигмы разрушение классической субъект-объектной оппозиции, определяющей предметности и специфику философии как концептуальной системы, фундировано исходным постмодернистским отказом от самой идеи семантико-структурных оппозиций. Пространство текста задается постмодернизмом как то пространство, где субъект и объект изначально растворены друг в друге: человек как носитель культурных языков (семиотических кодов) погружен в языковую (текстуальную) среду. “Сценическое пространство текста, — пишет Р. Барт, — лишено рампы: позади текста отнюдь не скрывается некий активный субъект (автор), а перед ним не располагается некий объект (читатель); субъект и объект здесь отсутствуют. Текст сокрушает грамматические отношения: текст — это то неделимое око, о котором говорит один восторженный автор (Ангелус Силезиус): “глаз, коим я взираю на Бога, есть тот же самый глаз, коим он взирает на меня”. Фактически, в постмодернистской системе отсчета понятия субъекта и объекта могут быть конституированы лишь в спекулятивных и односторонних концептуальных срезах ситуации текстовой семиотической тотальности. Однако разрушение субъект-объектной оппозиции в контексте постмодернистского типа философствования далеко не исчерпывается ее распадом, — оно гораздо глубже и предполагает утрату статуса возможности для всех компонентов этой оппозиции, то есть фундаментальное расщепление определенности как объекта (предметности как таковой), так и субъекта, “Я” (парадигмальная фигура “смерти субъекта”). Базовая для постмодернизма критика референциальной концепции знака (см. Пустой знак) и отказ от самой идеи возможности внетекстового означаемого (см. Трансцендентальное означаемое) приводит к тому, что понятие “объект” в классическом его понимании в принципе не может быть конституировано в контексте постмодернистского типа философствования. Соответственно, любая попытка такого конституирования может иметь своим результатом лишь симуляцию внезапного феномена — то, что П. ван ден Хе-

вель обозначил как “украденный объект”. Не случайно постмодернизм в зачатке каждого (даже — в ретроспективе — классического) текста усматривает предполагаемое “слово *Esto* (пусть, например, ...предположим...)” (Р. Барт). В постмодернистской системе отсчета единственно (и предельной) версией объективности является, по формулировке Кристевой, “проблематичный процессуальный объект”, который “существует в экономике дискурса”. В подобном контексте утрачиваются традиционные основания дифференциации естественнонаучного и гуманитарного познания в собственном смысле этого слова, четкая демаркация “наук о природе” и “наук о духе” оказывается в принципе невозможной. Эту ситуацию Лютар обозначает как “разложение принципа легитимности знания”: “это разложение протекает внутри спекулятивных игр, ослабляя связи энциклопедической структуры, в которой каждая наука должна была занимать свое место... Под вопрос, таким образом, ставятся классические линии демаркации между различными сферами науки: дисциплины исчезают, происходят взаимопроникновение наук на их границах, что приводит к возникновению новых территорий”. Даже внутри предметного поля философского знания невозможна дифференциация традиционно выделяемых областей онтологии и философии сознания, философии истории и философии культуры — ни по предметному, ни по какому бы то ни было иному критерию. В связи с этим Апель конституирует применительно к современной философии сятие “принципиального различия между классической онтологией и новейшей философией сознания”. Финальный распад субъект-объектной оппозиции лишает традиционную дихотомию естественных и гуманитарных наук ее предметного критерия (и это при том, что утверждение постмодернизмом нарративной (см. Нарратив) природы любого знания лишает их дифференциации и внутринаучного основания). Фактически, как пишет Х. С. Шнейдау, это означает “банкротство секулярно-гуманитарной традиции” и ориентирует на широкий междисциплинарный диалог — при понимании последнего как реализующегося не только и даже не столько между сопредельными дисциплинами, сколько между естественными и гуманитарными науками. (Аналогичные тенденции могут быть зафиксированы и в современном естествознании: так, согласно оценке Тоффлера, говоря о синергетической исследовательской парадигме, можно утверждать, что “перед нами дерзновенная попытка собрать воедино то, что было разъято на части”.) Таким образом, постмодернизм, оформляющийся, по выражению Деррида, “на границах философии”, несет в себе интегрирующий потенциал и ценно-

стиую установку на междисциплинарный диалог. Применительно к сегодняшнему положению дел, можно утверждать, что если в рамках постмодернистской классики субъект-объектное отношение растворяется в процессуальности семиотической игры, то в рамках такого феномена, как *after-postmodernism*, имеет место тенденция к конституированию проблемных полей философствования в контексте осмысления отношений, артикулируемых как субъект-субъектные. Фактически в контексте современной версии постмодернизма традиционная субъект-объектная оппозиция разрушается до основания — вплоть до разрушения понятий субъекта и объекта в классическом их прочтении, — и на ее место выдвигается процессуальность спонтанных субъект-субъектных отношений. В целом, согласно оценке Р. Руйтера, отказ постмодернизма от презумпции Б. влечет за собой радикальные интерпретационные трансформации культурного пространства в целом, включая и новое видение теологической проблематики, и переосмысление антропо-природных отношений, конституированных в данной культуре в качестве господства человека над природой, ибо “вся западная теологическая традиция иерархической последовательности сущего... начинается с нематериального духа (Бога) — источника этой последовательности и нисходит к недуховной материи” (см. Идеализм). (См. также “Воскрешение субъекта”, *After-postmodernism*.)

М. А. Можейко

ВИНСВАНГЕР (Binswanger) Людвиг (1881—1966) — швейцарский психиатр, психолог и философ. Создатель экзистенциального анализа. Ученик и друг Э. Блейлера, Фрейда и Юнга. Действительный и почетный член около 10 медицинских академий. Автор книг “Введение в проблемы общей психологии” (1922), “Основные формы и познание человеческого существования” (1942), “Феноменологическая антропология” (1947), “Воспоминания о З. Фрейде” (1956) и др. Родился в семье врача. Племянник О. Бинсвангера, в иенской клинике которого лечился Ницше. Медицинское образование получил в Лозанне, Гейдельберге и Цюрихе. Работал в клинике Бургхельцли и был одним из первых психоаналитиков-клиницистов. В 1907 познакомился и подружился с Фрейдом. В 1910 стал президентом швейцарского психоаналитического общества. В 1911, вслед за дедом и отцом, возглавил известный санаторий Бельву в Кройцлингене (в 1956 передал заведение сыну). В 1923 познакомился с Гуссерлем, чьи идеи оказали воздействие на развитие его мировоззрения. Несколько позже познакомился и многократно встречался с Хайдеггером и испытывал влияние его философских идей. В 1930-х приступил к активному использова-

нию идей, теорий и методологии экзистенциальной философии, антропологии и феноменологии при анализе различных теоретических и клинических проблем и осуществил переосмысление психоаналитических идей Фрейда. Особое значение придавал терапевтической антропологии и феноменологии. Произвел антропологический и феноменологический поворот психиатрии. Начал создавать собственную версию психоанализа — экзистенциальный анализ, название и философские основания которого заимствовал из экзистенциальной аналитики Хайдеггера. Человеческое существование трактовалось Б. как единство трех временных модусов — прошлого, настоящего и будущего. Сосредоточил внимание на “бытии-в-мире” как принципиальном феномене человеческого существования и исследовал его разнообразные формы на теоретическом и психотерапевтическом уровнях. Развивая хайдеггеровскую аналитику бытия человека, Б. отмечал, что наряду с миром “заботы” с присущим ему взаимным опредмечиванием (“приятным-за-ничто”), существует модус “бытия-друг-с-другом”, в котором Ты и Я нераздельны и неслиянны; в этом модусе даже пространство-время структурированы иначе. По Б., психозы и неврозы суть осмысленные индивидуальными способами трансцендирования, конституирования мира и самих себя. Создал ряд феноменологических описаний субъективных переживаний в процессе лечения: симптоматика нервно-психических расстройств возникает, по его мысли, как результат ограниченности горизонта человеческого видения. Один из временных модусов подавляет остальные, травмируя подлинное состояние пациента. Поддерживал активную переписку с Фрейдом, Франком и многими другими специалистами в области психологии и философии. В 1936 на торжествах по случаю 80-летия Фрейда в Венском академическом обществе медицинской психологии прочел доклад “Восприятие Фрейдом человека в свете антропологии”, который содействовал усилению антропологических компонентов развивающегося психоаналитического учения. В 1942 опубликовал книгу “Основные формы и познание человеческого существования”, в которой изложил фундаментальные идеи экзистенциального анализа. В 1949 выпустил книгу “Тенрик Ибсен и проблема самореализации в искусстве”, развивавшую некоторые положения “патографических исследований” Фрейда. В 1956 получил высшую награду психиатров — медаль Э. Крепелина. В последний период творчества уделял особое внимание проблемам любви. Считал, что быть человеком — значит любить. Усматривал в любви тайну человека и полагал, что подлинное человеческое бытие есть “бытие-в-любви” и “бытие-друг-с-другом”.

В. И. Овчаренко

БЛАНШО (Blanchot) Морис (р. 1907) — французский философ, писатель, литературовед. Основные сочинения: “Пространство литературы” (1955), “Лотреамон и Сад” (1963), “Бесконечный диалог” (1969), “Дружба” (1971), “Кафка против Кафки” (1981) и др. В своих работах стремился синтезировать учение о “воле к власти” (см. Воля к власти) Ницше, экзистенциализм Хайдеггера, субъективно-экзистенциальную диалектику Батая, неогегельянство Лекана. Основной сферой интересов Б. всегда оставалась литература, точнее — творчество писателей-модернистов (С. Малларме, Кафка, Гельдерлин и др.), в философском обобщении которого он усматривал поиски “метафизической истины” человеческой судьбы. Б. полагал, что уделом человека после “конца истории”, в постистории (см. Постистория) выступает своеобразная “жизнь после смерти” (ср. идеи Ницше о “смерти Бога” и “блужданиях последнего человека”). По мысли Б., “для всех нас в той или иной форме история приближается к своему концу (“к близкой развязке”). [...] Да, если крепко призадуматься, все мы в большей или меньшей степени живем в ожидании закончившейся истории, мы уже сидим на берегу реки, умирающей и возрождающейся, довольные довольством, которое должно было бы быть довольством универсума, а значит и Бога, довольные блаженством и знанием”. Человек, тем не менее, согласно Б., довольным не оказывается; вместо предельной мудрости им постигается многомерное заблуждение. Люди не удовлетворены всем, в том числе и самой необходимостью быть и слыть удовлетворенными. (Описание этого явления так называемой литературой абсурда очертило нетрадиционное проблемное поле перед философией.) По Б., “мы предполагаем, что человек по сути своей является удовлетворенным; ему, этому универсальному человеку, нечего больше делать, он лишен потребностей, и даже если в индивидуальном плане он еще умирает, то, лишенный начала, конца, он пребывает в покое в процессе становления своей застывшей целостности. Опыт-ограничение — это опыт, подстерегающий последнего человека, способного в конечном счете не останавливаться на постигающей его достаточности; этот опыт есть желание человека, лишенного желаний, неудовлетворенность удовлетворенного “всем”. [...] Опыт-ограничение есть опыт того, что существует вне целого, когда целое исключает все существующее вне него, опыт того, чего еще нужно достичь, когда уже все достигнуто, того, что еще нужно познать, когда все познано — даже недоступное, даже непознаваемое”. Задаваясь вопросом о своем отношении к миру, человек обнаруживает неустойчивость своей

позиции, когда онтологический статус и "укорененность" субъекта в бытии подвергаются сомнению вследствие смертной природы самого субъекта. Конечность, "дискретность" индивидуального сознания приводят к радикальному пересмотру возможностей разума при обнаружении его оснований в дорефлексивном и допонятийном поле бессознательно-го желания. Бытие "поверхности" для установления собственной "глубины" с необходимостью нуждается в диалоге с другим, в роли которого выступает Ничто — смерть как абсолютно "иное". Субъект оказывается противопоставлен не просто негативности своего "зеркального отражения", но всему досубъектному, безличному, нечеловеческому, воплощенному у В. в образе Сфинкса. Индивидуальное самосознание начинается, таким образом, с "опыта невозможного" (выявления) и расширения собственных пределов, которые не совпадают с границами языковых норм, культурных традиций, социальных полей) и реализуется в трансгрессивной стратегии выхода за пределы социальности. Власть, понимаемая В. как тотальное господство нормативной рациональности, есть социально прописанный закон, стремящийся к забвению своей анонимной основы — "воли к власти". Там, согласно В., где для разума в ипостаси властного начала находятся "чистая негативность" и хаос, требующие собственного преодоления, "воли к власти" лишь вступает в пределы "чистой позитивности". В этой своеобразной оппозиции ("власть" — "воля к власти") проводником первой выступает язык: любое его нормативное задание (литературное, семиотическое, риторическое, лингвистическое) является собой проводник власти. Расширение сферы собственно языковых феноменов за счет того, что само по себе языку не имеет либо проявляется как спонтанная речь, по мысли В., также выступает "упражнением" во власти. Власть от безвластия, согласно В., разделяется специфическим культурным образованием — книгой. "Чистое" мышление в качестве опыта безвластного начинается там и тогда, где и когда устранена всякая субъективность. Таким образом писать "ничто", не являющее собой книгу, означает, по В., находиться вне знаков, маркирующих предел письма (см. Нулевая степень) в статусе книги. Проблема нейтрализации власти решается через апелляцию к самой "воле к власти" посредством смещения позиции субъекта с "внешнего" на "внутреннее". В результате индивид не поддается однозначной идентификации в качестве "полиного", до конца выявленного "онтологического знака" реальности, так как его глубинное значение ускользает от любых средств социального кодирования в традиционном дискур-

се (язык, имя, ценность) и дальнейшей эксплуатации в качестве субъекта истории, культуры, космоса. Человек, с точки зрения В., не может трактоваться в качестве микрокосма, презентующего собой макрокосм. Человек являет собой всего лишь аббревиатуру значимой совокупности *фрагментарных* знаков, выступающих при этом в качестве "онтологически полных". Результатом данной ситуации, согласно В., является следующее: наука фундирована тезисом тотальной представленности мира. Семиотика же, реконструирующая логику бессознательных импульсов "воли к власти", может отстраиваться лишь как открытая (вне слогового поля социальности) серия знаков-импульсов, различных и асинхронных в представлении о себе самих, но при этом тождественных в своем непосредственном действии. Игровое оперирование подобными знаками-импульсами ("революция", "закон", "власть") вне самой социальности выступает, по В., опытом Безвластного. Тем самым В. отдает приоритет не "литературе" как жанру, а "опыту письма", противопоставляя "трансгрессивную текстуальность" желания — книге как продукту социального производства и материальному воплощению "предела власти". (См. также Трансгрессия.)

А. А. Грицанов

БЛОК (Block) Марк (1886—1944) — французский историк-медиевист, ученый, заложивший основы методологической модернизации исторической науки 20 в. Был расстрелян фашистами. Основные сочинения: "Иль-де-Франс: Страна вокруг Парижа" (1913), "Феодалное общество" (в 2 томах, 1939—1940), "Характерные черты французской аграрной истории" (1931), "Апология истории, или Ремесло историка" (1941—1942) и др. В 1929 совместно с Февром основал журнал "Анналы экономической и социальной истории", положивший начало так называемой школе Анналов, которая в значительной степени определяла поиски новых горизонтов исследования в западной историографии. История как "серьезное аналитическое занятие", по В., представляет собой не пассивное воспроизведение прошлого в соответствии с данными исторических источников, а активное конструирование его образа на основе авторской концепции, задающей видение значимого содержания источников. Исторический источник всегда "отвечает" на конкретные вопросы историка, и умело составленный вопросник способен выявить подспудное содержание источника, позволяющее проникнуть глубже лежащих на поверхности событий. Осмысление активности субъекта познания (типичное для неклассической науки вообще) трансформировало предмет исторического исследования. В. провозгласил и осуществлял пере-

ориентацию науки истории с описания "деяний" на анализ массового социального поведения, повседневной жизни людей, проходящей в медленно текущем времени ("длительной временной протяженности" — см. Бергсон). На смену изучению событий "гражданской истории" (политических, дипломатических, военных) приходит, по мысли В., социальная история — анализ общества как целостной системы, включающий рассмотрение "человеческой географии", средств коммуникации, обмена, истории техники и т. п. Историческое исследование ориентируется на тесный союз с социальными науками и приобретает междисциплинарный характер. Полную картину исторического прошлого, по В., строит исследование, сочетающее анализ объективных (экологических, технических, демографических и др.) факторов с изучением субъектного, социально-психологического начала истории. Ориентацией на реконструкцию ментальных структур, определяющих социальное поведение человека, В. предвосхитил основные исследовательские установки "исторической антропологии" 1970—1980-х (Ж. Дюби, Ле Гофф, А. Я. Гуревич). Понимая историю как науку "о людях во времени", В. именно человека рассматривал как начало, нитирующие различные аспекты жизнедеятельности общества. Акцент на гуманитарном измерении истории делает идеи В. особенно актуальными в контексте современных поисков в исторической науке. (См. Анналов школа.)

В. Н. Фурс

БЛОХ (Bloch) Эрнст (1885—1977) — немецкий философ, социолог и публицист неомарксистской ориентации. Создатель "философии надежды" и "онтологии Еще-Не-Бытия". Сумел в определенной мере дополнить интенцию европейской культуры на ананесис, восприятие, Прошлое установкой на Новое, "конкретную утопию надежды", на Будущее. Учился у Зиммеля, М. Вебера, О. Кюппе. Диссертация (1908) по теме: "Критический анализ Риккерта и проблема современной теории познания". С 1911 начинается творческое сотрудничество В. и Лукача. В 1917 эмигрирует в Швейцарию, осуществляет исследование "Политические программы и утопии в Швейцарии". В 1919 возвращается в Германию. В 1933 — повторная эмиграция из Германии. В 1934 выслан из Швейцарии. Переезжает в Париж (1935). Эмигрировал в США (1938). (Жоржкхаймер отказался принять В. на работу в Институт социальных исследований, переместившийся из Франкфурта в Нью-Йорк, по причине "слишком коммунистических" убеждений В., а также его веры в утопию как ту философскую форму, которая позволит постичь современные общественные проблемы.) Профессор философии Лейпцигского университета (ГДР)

(1949—1956). Директор Института философии при Лейпцигском университете (с 1949). Действительный член Немецкой Академии наук (1955, еще не разделенной). Получил национальную премию 2 класса по науке и технике (1954), отечественный орден за заслуги (1955). В 1956 в докладе о Гегеле критикует “узкололкий марксизм”. За неортодоксальность воззрений был принужден покинуть кафедру. С 1957 — на пенсии без права публичных выступлений. Его сторонники были подвергнуты репрессиям. С 1959 — гастропрофессор в Тюбингене. Удостоен премии по культуре от Объединения немецких профсоюзов (1964), международной премии мира немецких издателей (1967, в другие годы этой премии удостоивались Марсель, Тиллих, Яссер, Гвардини, Вубер). Почетный доктор Загребского университета (1969). Почетный доктор Сорбонны и Тюбингенского университета (1975). Основные работы: “Вадемукум для нынешних демократов” (1918), “Дух утопии” (1918), “Томас Мюнцер как теолог революции” (1921), “Наследие этого времени” (сборник очерков, 1924—1933), “Следы” (1930), “Наследство нашего времени” (1935), “История и содержание понятия “материя” (1936—1938, опубликована в 1952 под названием “Проблема материализма — его история и сущность”), “Свобода и порядок. Очерк социальных утопий” (1946), “Субъект-Объект. Комментарий к Гегелю” (на испанском языке, 1949, первое немецкое издание — 1951), “Авиценна и аристотелевские левые” (1952), “Христиан Томаснус, немецкий ученый без убожества” (1953), “Принцип надежды” (в 3 томах — 1954, 1955, 1960), “Основные философские вопросы онтологии еще-не-бытия” (1961), “Тюбингенское введение в философию” (1963), “Атеизм в христианстве” (1968), “Experimentum Mundi” (1975) и др. Философия Б. трактовала несуществующее еще будущее человечества как подлинно человеческое пространство. (“Мир — это никогда не закон”, это всегда “тенденция” и “эксперимент”). “Материя” же — это всего лишь “По-Возможности-Сущее”. Согласно Б., и животворящий Эрос Платона, и “отчаянная надежда” у Гераклита, и “потенция бытия” — материя у Аристотеля, и ориентированная в будущее диалектика Гегеля — являют собой разноплановые фрагменты такого подхода. По мнению Б., практически вся домарксистская философская традиция обращена в прошлое, ибо она трактует настоящее в контексте тезиса об идеале совершенства, уже достигнутого в Абсолюте. Как утверждал Б., категория повч /лат. “новое” — А. Г./ даже в самой отдаленной степени не определена и не нашла своего места ни в одной домарксистской картине мира. Традиционно, по мысли Б., последняя, наивысшая новизна воплощалась и фиксировалась в категории “предельное”; при этом “неизбежное

присутствие цели-тенденции во всем прогрессивно новым” осмысливалось через термин “повторение”, последней и самой основательной формой которого являлась “идентичность”. Как отмечает Б., “во всей иудейско-христианской философии — от Филона и Августина до Гегеля — “предельное” связано исключительно с “первичным”, а не с “новым”; вследствие этого “новое” выступает как достигнутое возвращение уже завершеного, потерянного или отчужденного “предельного...”. В рамках же философии 20 в. — например, у Бергсона, — “понятие нового... является абстрактной противоположностью повторения, а зачастую и просто оборотной стороной механического однообразия; оно одновременно приписывается каждому моменту жизни без исключения и вследствие этого утрачивает свою ценность”. Концептуальным продолжением идеи о необходимости кардинального переосмысления содержания термина “новое”, а также несущей категориальной конструкцией философской системы Б. выступило понятие “надежда”. С точки зрения Б., “думать о лучшем — есть первоначально сугубо внутренних процесс “Я”. Это свидетельствует о том, сколько молодости живет в человеке, сколько в нем скрыто надежд, ожиданий, которые не хотят погрузиться в сон, хотя их так часто хоронили. Даже у самых отчаявшихся они устремлены не совсем в ничто. Даже самоубийца бежит в отрицание [жизни] как в лоно: он ждет покоя. Даже разбитая надежда продолжает мучительно обманывать — призрак, потерявший дорогу обратно на кладбище, хранящий верность развенчанным образам. Надежда не проходит сама по себе, а лишь уступает место своим собственным новым образам. То, что в мечтах можно парить, что возможны сны наяву, зачастую не имеющие ничего общего с действительностью, — все это значительно расширяет пространство пока еще открытой и непознанной жизни в человеке”. С точки зрения Б., “сознательный человек — животное, насытить которое труднее всего. Если у него отсутствует необходимое к жизни, то эту нехватку он осуществляет как никакое другое существо. Если он имеет необходимое, то вместе с удовлетворением появляются новые вожделения, которые мучают ничуть не меньше...”. В исконом космическом (присущем и до- и сверхчеловеческим мирам) импульсе “голода”, осуществляющемся в мире человека как “надежда”, реализуется, согласно Б., возможное будущее, “Еще-Не-Бытие”. Онтологический статус “Еще-Не-Бытия” задан, по Б., тем, что стремление конструировать потенциально возможное, “еще незавершенное” — необходимое основание для освободительного преодоления людьми недостаточной адекватности земного бытия. Согласно Б., Настоящее постижимо посредством “гештальта неконструируемого вопроса” — “Для

Чего?” Или: “Кто мы? Откуда мы пришли? Куда мы идем? Что ожидаем мы? Что ожидает нас?”. Человек обречен на состояние неизменной надежды: прошлое постижимо лишь по истечении определенного времени, а подлинное настоящее в данный момент всегда отсутствует. Иными словами, у Б. действительность всегда выступает “процессуальной действительностью”. По схеме Б., “человек придумывает желания. Он способен на это и находит для этого массу материалов в себе самом, хотя и не всегда наилучшего, прочного. Такое смятение и брожение сверхсформировавшегося сознания представляет собой *первый коррелят фантазии*, заключенный вначале только внутри нее самой”. Далее, по мысли Б., правомерно предположить следующее: “Действительное — это процесс. Он представляет собой широко разветвленное опосредование между настоящим, неокончательным прошлым и — самое главное — возможным будущим... Следует при этом проводить различие между просто позитивным или объективно возможным и реально возможным как единственным, к чему могут привести существующие обстоятельства. *Объективно возможным* является все то, наступление чего научно ожидаемо или по крайней мере не исключено на основании простого *частичного* познания его наличных условий. *Реально возможным*, напротив, является все то, чьи черты еще не полностью собраны в сфере *самого объекта*, будь то по причине их незрелости либо потому, что новые условия, хотя и опосредованные уже существующими, подготавливают появление новой действительности. Подвижное, меняющееся и изменчивое бытие, представляющее диалектико-материалистическим, обладает этим незавершенным возможным становлением, еще-не-окончателностью как в своем основании, так и по своему горизонту. Здесь мы, следовательно, можем сказать: *второй, конкретный коррелят* придает утопической фантазии *реально возможную, диалектико-материалистически обусловленную новизну*; этот коррелят находится вне смятения и брожения во внутреннем слое сознания”. Преодолевая разделение субъекта и объекта (“отчуждение”), которое, согласно Б., изначально, люди своей активностью призваны воссоединить этот разрыв, тем самым создавая реальность (“Все”, “совершенство”, “предельное блаженство”, Царство Свободы, коммунизм), адекватную подлинной себе самой. Экспликация тезиса об обретении (творении) реальности, соразмерной подлинно человеческому в человеке, осуществляется Б. так: “Ясно, что ограничение фактическим даже внутри значительно измененной сегодняшней действительности было мало реалистичным; что сама реальность

является неокончательной; что на ее границе расположено то, что наступает и вырывается за ее пределы. Человек нашего времени хорошо ощущает пограничность своего существования за пределами контекста ожиданий, подавленных уже ставшей действительностью. Он больше не видит вокруг себя якобы завершённые факты и вовсе не считает их единственной реальностью; в этой реальности пугающее возшло возможное фашистское "ничто", а еще раньше — понимаемый как окончательно завершённый и достижимый в срок "социализм". Возникло понятие, иное, чем узкое и застывшее понятие реальности, сложившееся во второй половине 19 века... Конкретная фантазия и сила образов, переданных посредством ее предвосхищений, в процессе действительного сами находятся в состоянии брожения и формируются в конкретных мечтах, устремленных в будущее; элементы предвосхищения представляют собой составную часть самой действительности". Пафос этого истинно философского пути человеческого самообретения, его начало и конец у Б. — формула "Я есмь": "У самого себя. В Мире как Родине. Здесь и Теперь". Альтернативной возможностью является "Ничто" — конец мирового процесса. Надежда, как и страх — аффекты ожидания, первая включает в себя и "знание о будущем". Анализируя "формы воплощения" надежды, Б. различал "дневные мечты" (грезы, иллюзии, плоды воображения) и "ночные грезы" (схожие со "сновидениями", толкуемые Фрейдом). (Как отмечал Б., "существуют все же и самые глупые мечты — как пена; сны наяву содержат, однако, и такую пену, из которой иногда может родиться Венера".) Особо продуктивным было вычленение Б. "малых дневных мечтаний" в контексте того, что Бессознательное — это не только "Уже-Не-Осознанное" (по Фрейдю), но также и "Еще-Не-Осознанное", сопротивлению которому отнюдь не невротично, а продуцируется самим предметом постижения. С точки зрения Б., для воплощения лучшего в человеке для истории необходимы индивиды, способные активно действовать в пространстве становящегося. По Б., лишь часть людей живет и действует в "Теперь", остальные же (в Германии в середине 1930-х — крестьянство, разоряющиеся государственные служащие и т. п.) лишь внешне в нем присутствуют, исконно принадлежа своим образом действий временному пласту "Раньше" и идеалам "готического" образа жизни, "нордической чести" и т. д. Данная "теория несовременности", эксплицировавшая процессы самоидентификации этносоциальных групп, объясняла механизмы глухого неприятия немцами Веймарской республики для сего-

дняшнего, ту "застывшую ярость", которая и привела фашистов к власти. По мнению Б., "субъективный фактор есть потенция, но замкнутая эволюционным процессом, объективный фактор есть также незамкнутая потенциальность мировых мутаций в рамках его законов, которые в новых условиях меняются, но не перестают быть законами". Человек становится соразмерен масштабам того, что должно стать, лишь констатируясь как адекватная этим процессам тотальность собственных внешних и внутренних условий и их определений. "Только действующий и позирующий человек может построить из подвижных конструкций дом и родину, то есть то, что древние утописты называли "царством человека". Марксизм, согласно Б., — воплощенный "акт надежды", соединяющий конкретную "теорию-практику" с "объективно-реальной возможностью" эволюции мира. Подлинная философия, по мнению Б., таким образом, являя собой "систему теоретического мессианизма" и "руководство" для "пророков" и "провозвестников будущего": "...философия будет обладать совестью завтрашнего дня, партийностью будущего, знанием надежды — или она не будет обладать никаким знанием". Религия у Б. — не только продукт отчуждения и самоотчуждения человека, но и ожидание "нового неба" и "новой земли". "Теократическое" пространство, по Б., элиминирует человека из процесса порыва к новому, "еретическое" же — оспаривает существующий порядок вещей, вызывая к Новому. "Коммунистическая космология" Б. постулирует достижимость, реальность воплощения Бога в грядущем мире — мире, где мышление тождественно бытию, где тем самым преодолевается ограниченность природы человека и он становится бессмертным. Известная "дуга Б." ("мир — утопия") постулировала главную идею его философского учения: непрерывную устремленность человека к обретению возможной Родины в контексте процессуальной трансформации окружающего мира. Программным средством такого движения Б. полагал "воинствующий оптимизм" — активное отношение к нерешенному, но решаемому посредством труда и конкретных действий будущему (ср. у Маркса: с помощью воинствующего оптимизма нельзя осуществить абстрактные идеалы, но зато можно освободить задавленные элементы нового, более человеческого общества, то есть конкретный идеал). По мысли Б., "для воинствующего оптимизма не существует иного места, кроме того, которое открывает категория "фронт" или "передовая линия истории" — "мало еще осмысленный передний край бытия подвижной, утопически открытой материи". Несмотря на то, что Б. нередко именовали "философом Октябрьской революции" (Б. воспринял как "скандал"

успешный социалистический переворот в России, а не в Германии), он уже в 1918 обозначил Ленина как "красного царя" и "Цингис-хана". По Б., "революция по Ленину" неизбежно вернет Россию к ее самодержавному прошлому. Б. на протяжении всей своей жизни отстаивал идею о множественности потенциально возможных моделей социализма, будучи убежденным в том, что советский опыт ни в коем случае не может выступать как эталон. (См. также Надежда.)

А. А. Грицанов

БОВУАР (Beauvoir) Симона де (1908—1986) — французская писательница, теоретик экзистенциализма, основоположник радикального феминизма, спутница жизни Сартра. Окончила Сорбонну (1927). Преподавала в Марселе, Руане, Париже. Лауреат Гонимуровской премии. Основные сочинения: "Второй пол" (1949), "Приглашенная" (1943), "Мандарины" (1954), "Воспоминания примерной дочери" (1958) и др. Согласно убеждениям Б., люди, существующие в "трагически двусмысленных" условиях и будучи при этом изначально свободными, призваны нести ответственность за "направление собственных жизней". Процедуры осуществления человеком морального выбора в той или иной ситуации в принципе не могут и не должны коррелироваться некими универсальными и поэтому недостаточными правилами. Наши поведенческие реакции целиком и полностью индивидуальны: характер и нравственность личности конституируются в процессе самого акта выбора. Ясные и однозначные правила игры элиминируют, по мнению Б., потребность в личных решениях. Этические императивы и максимы материализуются через человеческие поступки, ибо люди, вынужденные существовать в условиях вакуума моральных директив и отсутствия ответов на вопросы экзистенциального порядка, обретают свободу исключительно под давлением обстоятельств. Достижение же последней предполагает не устранение неизбежной амбивалентности жизненной ситуации, а экзистенциально-личное осмысление ее. (Такие взгляды Б. вкпе с апалогичными воззрениями основных представителей экзистенциализма вызвали жесткую критику многих современников. Тезис Б. о том, что преступления против личности и собственности несоизмеримо простительнее неискупимых политических преступлений, поскольку последние посылают на смысл истории, был охарактеризован Марселем как проповедь позитивности и допустимости подчинения человека людьми, возмнившими себя избранными хранителями смысла истории, доступного далеко не всем.) Свобода, по Б., не является потенциальным уделом каждого: "обречен на свободу" любой, осуществивший мужествен-

ный акт определения именно своей — уникальной — системы нравственных координат и тем самым оказавший сопротивление мировому злу. Формулируя главные основания феминизма ("Второй пол"), Б. полагала, что быть женщиной означает не столько принадлежность к особой биологической категории людей, сколько причастность к особой социопсихической реальности — "женственности". В контексте модели мировосприятия мужчины, по Б., женщина понимается в первую очередь как существо, соотношенное с ним, как определенная "инаковость", как "другое". Такая ситуация одновременно порождает как "овещнение" женщины в купе с утратой ею свободы, так и определенный набор сексуально-поведенческих и культурных преимуществ. По мнению Б., положение женщины в обществе качественно отлично от состояния человечества в целом, ибо мужчины сформировали мир, в котором женщина ("иная") обречена выступать "вторым полом". Не столько биология, с точки зрения Б., сколько традиционалистская женственная эмоциональность и сопряженная самооценка задают и определяют тип распределения социальных ролей в обществе. Несмотря на то, что исторический опыт, по Б., демонстрирует предельно широкий спектр жизненных позиций, которые могли занимать женщины, ни одна революция и ни одна освободительная доктрина не оказались в состоянии обеспечить реального равенства полов. Миф о женской природе, реконструируемый Б. на материалах творчества ряда авторов (в том числе — А. Бретона и Стендаля), по ее мнению, постулировал и укоренил в массовом сознании традиционный архетип о всеобъемлющей эмоциональности женской природы, о ее изначальной не-идентичности мужчине. Б. в ходе исследования этапа детства и юности людей (особенно девочек), а также устройства и этапов возрастных (как правило, скачкообразных и внезапных!) изменений в устройстве женского тела сформулировала весьма парадоксальный вывод о том, что *женщинами не рождаются, женщинами становятся*. Репертуары достижения женщины подлинного равноправия с мужчиной, по мнению Б., не могут быть парциальными: весьма значимое всеобщее экономическое освобождение должно быть дополнено культурно-нравственным переворотом. Б. полагала, что приоритетный сексуальный инстинкт, присущий мужчинам, в конечном счете уступает по биологической энергетике и психической значимости женской любви. Смысл ее, по мнению Б., выступает обретение гармонии между женскими эротизмом и нарциссизмом, с одной стороны, и воплощение мистической ориентации любящих женщин на поиск Бога в предмете своей стра-

сти. Не отвергая того обстоятельства, что сексуальные различия будут всегда оказывать значимое воздействие на отношения полов, Б. утверждала, что женственность как особое социопсихическое свойство не должна оставаться решающим инструментом самоопределения женщины в мире, равно как и компенсирующим механизмом в системе властных отношений между полами. Признание универсальной человеческой природы женщины и мужчины — основа того культурного переворота, который, с точки зрения Б., в состоянии предвосхитить истинную женскую эмансипацию. Как утверждала Б., "эмансипировать женщину — значит отказаться от того, чтобы ограничивать ее соотношенностью с мужчиной, не отрицая эту последнюю; пусть она будет независима, и тогда она будет существовать и для него тоже; признавая друг друга за личность, каждый из них все же остается друг для друга иным". Судьба женщины, в контексте идей Б., не может оставаться уделом мужской половины человечества. Женщина обязана восстановить свое человеческое достоинство в процессе творческого самоутверждения, она в исторической перспективе, с точки зрения Б., не может не обрести подлинную свободу и равноправие.

А. А. Грицанов

БОГДАНОВ (псевдоним), Малиновский Александр Александрович (1873—1928) — русский философ, до конца своих дней остававшийся убежденным марксистом, политик и идеолог российской социал-демократии, один из создателей партии большевиков, ученый-естествоиспытатель, писатель-фантаст. В 1893 поступил на естественное отделение Московского университета. В 1894 арестован за участие в народо-вольческом Союзе Советов землячеств, исключен из университета и выслан в Тулу. В 1899 закончил медицинский факультет Харьковского университета. С 1896 наметился отход Б. от народо-вольческих идей к социал-демократизму, в 1899 Б. определил себя по убеждениям как "работника научного социализма". Осенью 1899 арестован за пропаганду и после четырехлетнего поднадзорного пребывания в Калуге и Туле примкнул в 1903 к большевикам, став ближайшим соратником Ленина. (По данным опроса учащихся средних учебных заведений России в 1903, Б. — наиболее читаемый автор-обществовед.) Принимал активное участие в революционных событиях 1905—1907. В конце 1909 вышел из большевистской партии, а после 1911 полностью отошел от политической деятельности, во время первой мировой войны был военным врачом. Не поддержал лозунга превращения империалистической войны в гражданскую. Б. положительно оценил Февральскую (1917)

революцию, считая ее способной содействовать демократическому развитию России. После Октябрьского переворота (1917) был членом президиума Коммунистической академии (1918—1926), читал лекции в Московском университете. В 1918—1920 принимал активное участие в Пролеткульте, не разделяя культур-экстремизма многих его представителей. С 1921 Б. занимался исключительно естественнонаучными проблемами переливания крови, омоложения организма, продления жизни. В 1926 возглавил первый в мире Институт переливания крови. Умер в результате эксперимента, поставленного на самом себе. Основные сочинения: "Краткий курс экономической науки" (1897); "Основные элементы исторического взгляда на природу" (1899); "Революция и философия" (1905); "Эмпиризм. Статьи по философии (1904—1906)"; "Очерки по философии марксизма" (1908); "Падение великого фетишизма. Вера и наука (о книге В. Ильина "Материализм и эмпириокритицизм") (1910); "Философия живого опыта" (1913); "От монизма религиозного к научному" (1913); "Наука об общественном сознании" (1914); "Вопросы социализма" (1918); "Курс политической экономии" (в соавторстве с И. И. Скворцовым-Степановым, 1918—1920); "Всеобщая организационная наука (тектология)" (в 3 частях, 1913—1922) и др. Б. явился также автором двух фантастических романов, написанных в традиции социальной утопии — "Красная звезда" (1908) и "Инженер Мэнни" (1912). Советская научная историография в силу ряда причин идеологического характера тенденциозно подходила к оценке философского и идейно-политического наследия Б. Хотя сам Б. до конца своей жизни считал себя социал-марксистом, он в то же время категорически отвергал ортодоксальность в марксизме, получившую, как он полагал, широкое распространение в среде российской социал-демократии, имея в виду Плеханова и Ленина. В этом — основа всех разногласий Б. с большевиками, приведшая к 1917 к полному разрыву с ними. (Б. подверг сокрушительной критике сочинение Ленина "Материализм и эмпириокритицизм".) Наука и гражданская свобода, наука и социализм — таково философское и идейно-политическое кредо Б. На протяжении всего своего творчества Б. проводил идею: "Наука делает философию ненужной, как уже теперь не нужна религия". Убежденность в неограниченных возможностях научного знания, вполне характерная для того времени, сочеталась у Б. с убежденностью, что общество способно поставить под свой контроль "условия жизни". Отсюда вытекали постоянные поис-

ки таких познавательных форм ("бесконечно широких" и "бесконечно пластичных"), которые способны были бы охватить все разнообразие "бескредельно прогрессирующей жизни". В этом плане Б. обратил особое внимание на труды Оствальда и Маха, придя к выводу, что учение Маркса (в частности, его диалектика как "последнее слово научно-эволюционного метода", хотя и не достигшее "полной ясности и законченности") вполне совместимо с новейшим естественнонаучным позитивизмом, монистическим пониманием общественной жизни и развития. Марксизм, по Б., "единственное в наше время по существу философское политическое течение". Эти идеи были отражены Б. в работе "Эмпириомонизм. Статьи по философии (1904—1906)", в которой была сделана попытка разработать единую познавательную картину мира с "организационной точки зрения, то есть как процесса формирования, борьбы и взаимодействия комплексов и систем различных типов и ступеней организованности". В "Философии живого опыта" Б. продолжил развитие идей эмпириомонизма, а в работе "От монизма религиозного к научному" дал обоснование борьбы за научный монизм, устраняющий философию вообще. По Б., философские понятия — дух, материя, субстанция и т. п. — суть "идолы и фетиши познания, порожденные трудовыми отношениями в определенные эпохи и не имеющие смысла за их пределами. Их можно заменить универсальным понятием "энергии", служащим познанию для того, чтобы "представить все явления как измеримые". Вслед за Махом Б. осуществил собственную интерпретацию сдвигов в гносеологической ситуации в контексте революции в физике. В отличие от Ленина, реально отстаивавшего в границах данной проблематики уровень решений философии Дидро, Б. стремился двинуться вперед. Именно в философии эмпириомонизма Б. нащупал отдельные нити к "организационному подходу", приведшему к созданной им "организационной науке" — "тектологии", обобщившей интегративные тенденции в естественнонаучном и социальном познании. Сам Б. определил тектологию как "общее учение о нормах и законах организации всяких элементов природы, практики и мышления". Будущее показало, что некоторые положения тектологии Б. предвосхитили идеи кибернетики (принцип обратной связи, идея моделирования и др.), а сама теоретическая концепция оценивается как первая серьезная попытка системно-кибернетического анализа функционирования социальных структур и управления ими. В основе со-

циальной концепции Б. лежала трудовая теория общества, краеугольный камень которой — "теория трудовой стоимости в той коллективистической форме, которая дана Марксом". Социализм представляется Б. как нетоварная хозяйственная система с происходящими в ней на всех социальных уровнях процессами обобществления, органически ей присущими и претворяемыми в жизнь классом социалистических пролетариев, так как именно он "совмещает в себе функции организатора и исполнителя и воплощает опыт коллективной человеческой практики". Второй составляющей богдановской концепции социализма являются представления об организации человеческого общества через организацию человеческого знания, через "научноорганизованный труд": "Все — трудящиеся, и в сфере труда они удовлетворяют жажду творчества... Они совершенствуют технику и познание — а стало быть и собственную природу". И тектология как всеобщая организационная наука была задумана Б. именно как наука о строительстве социализма на основе всего социально-экономического и культурного опыта, накопленного человечеством. Концепция социализма Б. (по обозначенным им методам борьбы промышленного пролетариата и средствам достижения поставленных целей) значительно отличалась от ленинско-большевистской. Б. скептически относился к идее диктатуры пролетариата, а мировая война привела его к выводу о неготовности реального европейского пролетариата к роли класса — строителя социализма. При этом Б. до конца считал рабочий класс единственной движущей силой социалистических преобразований, но в рамках особой формы рабочего движения — через преодоление его "культурной несамостоятельности", через его "культурное взрывание" при буржуазно-демократическом строе (лозунги Рабочего Университета, Рабочей Энциклопедии и пролетарского искусства). Б. не признавал социалистический характер Октября 1917, считая этот переворот отказом от теории марксизма, сдачей позиций социализма, обосновывая данную идею тем, что движущей силой Октября был не рабочий класс, а солдатские массы, армия. Б. резко осудил политику военного ("государственного") коммунизма, назвав его "ублюдком капитализма", не верил в способность Советов стать основой государственно-правового устройства общества. Именно Б. ввел в оборот обозначения "военный коммунизм", "государство-коммуна", "совизношенность" ("советская изношенность"). О работе Ленина "Материализм и эмпириокритицизм" Б. писал: "в борьбе за единоличную диктатуру он / Ленин — Е. П. / был объективно прав: таков был уровень его стада, это бы-

ла необходимость; а единичные, случайно развившиеся сильные индивидуальности европейского типа не могли столько прибавить, сколько отнять, подрывая самым своим существованием в организации основную ее, авторитарный тип связи — при его ограниченном образовании, целые области "духа" его стада остались бы вне его контроля, под воздействием этих индивидуальностей. Отсюда попытки захватить и эти области, ребяческие, но через 10—15 лет имевшие успех, который свидетельствует о поразительном умственном рабстве стада (профессора, цитирующие с благоговением детскую книгу)". (См. Тектология.)

Е. М. Прилепко

БОДРИЙАР (Baudrillard) Жан (р. 1929) — французский философ, социолог, культуролог. Основные сочинения: "Система вещей" (1968), "К критике политической экономии знака" (1972), "Зеркало производства" (1975), "Символический обмен и смерть" (1976), "В тени молчаливого большинства" (1978), "О соращении" (1979), "Симулякры и симуляции" (1981), "Фатальные стратегии" (1983), "Америка" (1986), "Экстаз коммуникации" (1987), "Прозрачность Зла" (1990), "Год 2000 может не наступить" и др. Оригинальный философский дискурс Б. представляет собой гиперкритицизм, тотальную сверхкритическую критику. Его стиль и письмо скорее можно отнести к интеллектуальной прозе и модной литературе, нежели чем к академической философии, что нередко рассматривалось как повод стигматизировать его идеи как маргинальные и псевдо-, не-философские. Б. преподает в Парижском университете, читает лекции в университетах Европы, США и Австралии. Всегда рациональный "дискурс вещей" (товаров) и их производства, дискурс объекта потребления как знаковой функции структурирует, по Б., поведение человека ("дискурс субъекта"). Не потребности являются основанием для производства товара, а наоборот — машина производства и потребления производит "потребности". В акте потребления потребляются не товары, а вся система объектов как знаковая структура. Вне системы обмена и (у)потребления нет ни субъекта, ни объектов. Объект потребления как таковой конституируется тем, что потребность подвергается рациональному обобщению; а также тем, что товар артикулирует выражения из дискурса объектов, предшествующего их "отовариванию" и приобретению ими меновой стоимости. "Язык" вещей классифицирует мир еще до его представления в обиходном языке; парадигматизация объектов задает парадигму коммуникации; взаимодействие на рынке служит базовой матрицей для языкового взаимодействия. Субъект,

чтобы остаться таковым, вынужден конструировать себя как объект, и эта "система управляемой персонализации" осознается потребителем как свобода — свобода владеть вещами. Б. считает, что быть свободным в обществе потребления на самом деле означает лишь свободно проецировать желания на произведенные товары и впадать в "успокоительную регрессию в вещи". Нет индивидуальных желаний и потребностей, есть машины производства желаний, заставляющие наслаждаться, эксплуатирующие наши центры наслаждения. Объекты есть категории объектов, тирания которых задает категории личности. Места в социальной иерархии помечены/означены обладанием вещами определенного класса. Знаковый код — всегда обобщенная рациональная модель — и сбитый в нем принцип эквивалентности монополю организуют поля власти и порядка. Потребление — это тоже своего рода бизнес, труд, когда мы инвестируем собственные смыслы и значения в систему дискурса объектов. В самом акте потребления, в "волшебстве покупки" совершается, по Б., бессознательное и управляемое принятие всей социальной системы норм. Дискурс объектов как парадигма языка, коммуникации и идентичности вытеснил символический обмен — тот социальный институт, который в архаических обществах определял поведение и коммуникацию до и без всякого осознания и рационализации. Символический обмен выстраивается относительно субъекта и символов его присутствия; принципом интерактивности здесь является не симметрия эквивалентного обмена, а асимметрия дара, дарения, жертвоприношения — то есть принцип неравенства или амбивалентности. Потребительская стоимость и ее функциональная, жизненно-практическая основа в фатальном жесте отрицания подменяются меновой — то есть рыночной, фундированной принципом эквивалентности: все равно абстрактному эквиваленту денег, все рационально обобщается до эквивалентности. Однако далее и этот "фетишизм потребительской стоимости", также известный в марксистской политической теории как проблема отчуждения, становится жертвой диктатуры знаковой стоимости, подпадая под "монополию кода" (торговая марка, стэндинг). Объект становится единством знака и товара; отныне товар — это всегда знак, а знак — всегда товар. Знак провоцирует отчуждение стоимости, смысла/означаемого, референта, а значит реальности. В дискурсе рекламы, организующем приобретение вещи через приобретение ее смысла и управление желаниями, воображаемое и бессознательное переходят в реальность. Эту работу продлевает знак, однако при этом он

сам производит свои референты и значения; мир и реальность, согласно Б., — отражения означающего, его эффекты, его своеобразные фантазматические модусы. И теперь отчуждение уже исчерпало себя — наступил "экстаз коммуникации", как позже отметит Б. В этом пункте Б. радикально критически расходится со структурализмом и марксизмом: в знаковой форме стоимости доминирует означающее, что разрушает основную структуралистскую пару означаемое/означающее; политэкономические формулы стоимости перестают работать в мире диктатуры знака. Б. подчеркивает, что знаки в принципе стремятся порвать со значениями и референциями, что они стремятся взаимодействовать только между собой. Вся эта знаковообъектная машина обособливается в самодостаточную систему, которая в пределе стремится поглотить вселенную. Система порождает свое иное, своего Другого. Цензура знака отбрасывает и вытесняет смерть, безумие, детство, пол, извращения, невежество. Именно эту монополию кода стремится захватить идеология, полагает Б. Поэтому идеология не есть форма ложного сознания, как ее рассматривает марксизм. Идеологический дискурс до-сознателен, он достигает высшей точки рационализации и обобщения, колонизируя все уровни знакового кода. Он, как и сами коды, порождает коннотации, а не денотации; он паразитирует на мультипликации знаков, он — уродливый мутант, экскремент, всегда исчезающий остаток. Поэтому, строго говоря, здесь уже нельзя даже вести речь об идеологии. Б. приходит к выводу, что идеологии больше нет — есть лишь симуляция. В результате непрерывной эксплуатации языка кода в качестве инструмента социального контроля к концу 20 в. знаки окончательно отрываются от своих референтов и получают полную автономность сигналов — "симулякров", воспроизводящих и транслирующих смыслы, неадекватные происходящим событиям и факты, не поддающиеся однозначной оценке. По мысли Б., произошла "истинная революция" — революция симуляции знака-кода (симулякра), закрывшая повестку дня двух предшествующих (тоже "истинных" — в отличие от пролетарской) революций — революции про-симулякров "подделки" Ренессанса и "производства" индустриального века. Утрачивают свою состоятельность как симулякры-подделки эпохи Возрождения — то есть принципы традиции, касты, естественного закона, сакрального и религии; так и симулякры-продукция индустриальной революции — принципы эквивалентности, авангарда, класса, идеологии, труда и производства. Закрыта, согласно Б., и повестка дня теорий, рожденных индустриа-

лизмом: антропологии, политэкономии, структурализма, семиотики, психоанализа, которые лишь маскировали террор системы, создавали ей "алиби". Восшествие симулякра стирает и сам механизм революции, а взамен симуляция порождает мир катастроф. Концептуальная реверсия гиперкритики адресуется Б. и самому себе, идеям его ранних работ: системы объектов больше нет, есть "операциональная белзна" имманентной функциональной поверхностью операций и коммуникаций — меднум-симулякр насилует реальность, утрата объекта становится аллегорией смерти. Симулякр у Б. "превозмог" историю: он создал "массы" (вместо классов) и они остановили исторический процесс. "Массы" — молчаливое большинство, черная дыра, поглощающая социальное; они тяготеют к физической и статистической форме, одновременно не социальной и сверсоциальной, совершенно социальной. Они не могут быть управляемы никакой политической властью, но массы порождают иллюзии власти, иллюзии быть властью; функционирование всех современных систем привито на теле этого смутного существа масс. Массы нигде, никем и ничем не могут быть представлены. Они существуют помимо и вне демократической репрезентации; они парадоксальным образом сочетают в себе сверхуправляемость и катастрофическую угрозу тотальной дерегуляции. Их невозможно сбить с пути или мистифицировать, ведь они никуда не движутся и ничем не заняты. Они поглощают всю энергию и информацию, растворяя при этом все социальное и все антисоциальное. Массы дают тавтологичные ответы на все вопросы, ибо на самом деле они молчат — они безмолвы как звери. Наивно полагать, считает Б., что массы созданы манипуляциями средств массовой информации. Массы сами по себе являются сообщением ("mass(age) is the message"). Вероятно, массы превосходят в этом СМИ, но в любом случае и те и другие находятся в одном общем процессе. СМИ — это своего рода генетический код, управляющий мутацией реального в гиперреальность; он, следовательно, не реализует функцию социализации, а напротив — излучает социальное в черную дыру масс, за счет чего последние набирают критический "вес" и парадоксальным образом обращают систему в гиперлогику амбивалентности, заставляя ее давать всегда больше и принуждая себя всегда больше потреблять — все что угодно ради какой угодно бесполезной и абсурдной цели. Симулякр формирует среду прозрачности, где ничего не может быть утаено или сокрыто. Все, наоборот, стано-

вится сверхвидимым, приобретает избыток реальности. В. называет это гиперреальностью. Она порождена "техническим безумием совершенного и сверхточного воспроизведения" (образов, звуков и пр.). Бесконечная репродукция, микродетализация объектов, превращение их в модельные серии — вот определение "реального" как гиперреальности. Здесь реальные объекты дереализуются и абсорбируются симулякрами. Вещи теперь слишком правдивы, слишком близки, слишком детально различимы (детали пола порнографии, атомы звука в квадратной волне и пр.); они выведены в сверхочевидность галлюцинации деталей. Прозрачность упраждает дистанцию, в жадной "прожорливости взгляда" мы сливаемся с объектом в непристойной близости. Поэтому в гиперреальности безраздельно царствует новая непристойность: "Это какой-то раж... стремление все вывести на чистую воду и подвести под юрисдикцию знаков... Мы погрязли в этой либерализации, которая есть не что иное, как постоянное разрастание непристойности. Все, что сокрыто, что еще наслаждается запретом, будет откопано, извлечено на свет, предано огласке и очевидности". Непристойность означает гиперпредставленность вещей. Именно в непристойности В. видит суть социальной машины производства и потребления, поэтому именно вокруг непристойного в псевдосакральном культе ценностей прозрачности выстраиваются ритуалы коллективного поведения. Мы, — отмечает В., — поглощены гиперреальностью, а значит свергнуты в непристойность. Гиперреальность и непристойность характеризуют фатальный и радикальный антагонизм мира. Ни диалектический или любой иной синтез, ни эквивалентность или тождество, но радикальная амбивалентность оппозиций создает мир симулякров и катастроф. Все стремится вырваться за пределы, стать экстремальным; все захвачено симулякром и превращено в бесконечную собственную гипертрофию: мода — более прекрасна, чем само прекрасное; порнография более сексуальна, чем сам секс; терроризм — это больше насилия, чем само насилие; катастрофа более событийна, чем само событие. Это более не трагедия отчуждения, а экстаз коммуникации. Войдя в это экстастическое состояние, пережива экстремальное свершение, все в мире гиперреальности, согласно В., перестает быть собой. Вселенная становится холодной и объектной; на ее сцене больше невозможен спектакль — в лучшем случае состоится банальная церемония; порнография сменила сексуальность, насилие замещено террором; информация упразднила знание. Амбивалентность

катастрофы обозначает границы кода — это смерть. Нет более никакой диалектики, есть движение к пределу и за предел — к смерти. Главный актор этой культуры катастроф — средства массовой информации и современных телекоммуникаций, экран как поверхность знака, компьютер и передовые технологии, молчаливое большинство масс. Параноидального субъекта нидустриальной эпохи "стирает" новый субъект-шизофреник, "больной" шизофренией имманентной распуценности, что вовсе не означает для него потерю реальности в клиническом понимании шизофренических расстройств, — наоборот, речь идет о полном гипер-контакте с объектами, перманентной гиперблизости миру. Шизофреник "становится чистым экраном, чистой абсорбирующей и ресорбирующей поверхностью...". Его тело постепенно превращается в искусственный протез, бесконечную серию протезов, позволяющих продлевать тело до бесконечности. Субъект и его тело подвергаются трансмутации в гиперрепродуктивной модели клонирования. Двойник — таков совершенный протез, симулякр тела. В абсурдной логике амбивалентности шизосубъект — атом молчаливого большинства масс — гипертрофирует свое частное пространство и живет в своей приватной телематике: в повседневности каждый видит себя на орбите своей суверенной, изолированной и закрытой жизни в скафандре-машине, сохраняющей достаточную скорость, чтобы не сойти с орбиты. Поэтому здесь мы существуем как адресаты, терминалы сетей, тогда как креативная игра субъекта-демуурга, актора-игрока уже сыграна. Согласно В., "банальная стратегия" контроля рационального или ироничного субъекта над объектом более невозможна. Шизофрения не оставляет выбора: в нашем распоряжении только "фатальная стратегия" перехода на сторону объекта, признания его гениальности и его экстастического диализа, вхождение в игру по его правилам. Объект должен нас совратить, а мы должны отдаться объекту. Очарование "сворачивания" и бессмысленности аннулирует метафизический "принцип Добра". Фатальная стратегия следует "принципу Зла", который находится вне логики стоимости и исключает позицию и категории субъекта — причинность, время, пространство, целеполагание и т. д. Следовать фатальной стратегии в "прозрачности Зла" и требует постмодерный мир, который В. характеризует как состояние "после оргии". Оргия закончена, все уже сбилось, все силы — политические, сексуальные, критические, производственные и пр. — освобождены, утопии "реализованы". Теперь остается лишь лицедействовать и симулировать оргиастические судороги, бесконечно воспроизводить идеалы, ценности, фантазмы,

делая вид, что этого еще не было. Все, что освобождено, неизбежно начинает бесконечно размножаться и мутировать в процессе частичного распада и рассеивания. Идеи и ценности (прогресса, богатства, демократии и пр.) утрачивают свой смысл, но их воспроизводство продолжается и становится все более совершенным. Они расползаются по миру как метастазы опухоли и проникают везде, просачиваясь и друг в друга. Секс, политика, экономика, спорт и т. д. теперь присутствуют везде и значат нигде. Политика сексуальна, бизнес — это спорт, экономика неотличима от политики и т. д. Ценности более невозможно идентифицировать, культура стала транскультурой, политика — трансполитикой, сексуальность — транссексуальностью, экономика — трансэкономикой. Все подверглось "радикальному возвращению" и погрузилось в ад воспроизводства, в "ад того же самого". Другой как принцип различения стал знаком-товаром на рынке, стал ресурсом рыночной игры отличий, стал сырьевым ресурсом, который уже исчерпан. На место Другого, по мысли В., возведен Тот же самый (объект) — главный участник Оргии, которого мы старательно маскируем под Другого. На симулякре Другого, на теле Того же самого паразитируют и вынашивают свое могущество машины: сверхскоростной и сверхпродуктивный аутичный разум-мутант компьютеров так эффективен потому, что он "отключен от Другого". Как полагает В., нет больше сцены, нет спектакля, нет иллюзии, нет Другого, который единственный "позволяет мне не повторяться до бесконечности". По В., "между тем, все наше общество с присущими ему антисептическими излияниями средств коммуникации, интерактивными излияниями, иллюзиями обмена и контакта нацелено на то, чтобы нейтрализовать отличия, разрушить Другого как естественное явление. При существовании в обществе средств массовой коммуникации оно начинает страдать аллергией на самое себя... Весь спектр отрицаемых отличий воскресает в виде саморазрушительного процесса. И в этом тоже кроется прозрачность Зла. Отчужденности больше не существует. Нет Другого, который ощущался бы нами как взгляд, как зеркало, как помутнение. С этим покончено". Мир культуры Запада препарируется дискурсивным симулякром гиперкритики В. как тело гигантского полуживого и одновременно сверхактивного мутанта — бессмертного и вечно самождественного в своей оргиастической симуляции воспроизводства. Имя и совершенное воплощение этого мутанта — Америка. По мысли В., ничто и никто больше не приходит извне; все исходит только от нас самих. Мы не ждем гостей и чужды гостеприимства. Другие культуры очень гостеприимны, — замечает

Б., — именно это делает их культурами, ибо гость — это всегда Другой. (См. также Винаризм, Порнография, Постистория, Симулякр, Симуляция, Соблазн, “Америка” (Бодрийяр), “Прозрачность Зла” (Бодрийяр).)

Д. В. Галкин

БОЛЬНОВ (Bollnow) Отто Фридрих (1903—1991) — немецкий философ. Доктор наук по теоретической физике (1925). После знакомства с трудами Хайдеггера начинает профессионально заниматься философией, защищает докторскую диссертацию по философии Ф. Якоби. Профессор философии и педагогики (Геттинген, 1931—1939; Майнц, 1946—1953; Тюбинген, 1953—1970), профессор психологии и педагогики (Гисен, 1939—1946). Почетный доктор Страсбургского университета (1975). Основные сочинения (всего порядка 30 книг): “Философия жизни Ф. Х. Якоби” (1933), “Дильтей. Введение в его философию” (1936), “Сущность настроений” (1941), “Экзистенциальная философия” (1943, семь переизданий к 1992), “Человек и пространство” (1953), “Новая защищенность. Проблема преодоления экзистенциализма” (1955), “Рильке как поэт нашего времени” (1956), “Философия жизни” (1958), “Мера и чрезмерность человека” (1962), “Французский экзистенциализм” (1965), “Философия познания” (в двух томах: 1970, 1975), “Исследования по герменевтике” (в двух томах: 1982, 1983) и т. д. Базовыми философскими программами, конституировавшими философское творчество Б., выступали: а) разработка “новой теории познания”, фундируемой герменевтическим истолкованием “целей, сущности и функций познания во взаимосвязи с жизнью человека”; б) дополнение герменевтической “историчности” личностной составляющей; в) “этическая” трансформация иррационализма и нигилизма философии первой половины 20 в. акцентированно оптимистическим мировоззрением плюралистической “философии добродетелей”. Главную задачу собственной рефлексии экзистенциальной философии Б. видит в представлении ее как целостного течения несмотря на ее различные формы проявления у отдельных мыслителей. Б. намечает путь ее “преодоления”, выветляя основные категории философии экзистенциализма, и предлагает позитивное их рассмотрение. Для этого Б. рассматривает ключевые позиции “философии жизни”, ипциировавшей, по его мнению, бытие экзистенциальной философии, и, в частности, тезис о текучести, изменчивости всего существующего. Именно последнее положение заставило экзистенциальных мыслителей сформировать “ничто”, что давало бы опору человеку в его бытии: “Это предельное, глубинное ядро человека обозначают заимствованным у Кьеркегора, понятием существования”. Б.

анализирует эволюцию понятия “существование” до его конкретизации в качестве “человеческого существования”. Б. противопоставляет гегелевского “абстрактного мыслителя”, уклоняющегося от решения задач в своей жизни “существующему мыслителю”, чье мышление обусловлено определенными задачами и трудностями жизни. Пытаясь осмыслить сущность философии экзистенциализма, Б. ссылается на Хайдеггера, который представлял свои философские интенции не в качестве экзистенциальной философии, но как “онтологию человеческого бытия”. Именно эта ссылка дает возможность Б. определить экзистенциальную философию как постоянно выходящую за свои пределы и поэтому выступающую у каждого мыслителя “лишь частью того обширного целого, которое само больше и должно постигаться исходя из экзистенциальной философии”. Отсюда невозможность свести философию экзистенциализма к отдельному мыслителю: “Заложено в понятие существования гелос “что”, которое экзистенциальная философия запечатлевает в качестве выражения ее специфического требования именно в этом понятии, с особенной остротой подчеркивает, что окончательная внутренняя действительность личного бытия человека уклоняется от любого содержания истолкования”. Существование может быть лишь целиком обретоно или целиком утеряно, но как “внутреннее” оно не противостоит внешнему, а дается путем “основополагающего прыжка”, трансцензуса: “Существование исчезает, как только его полагают схваченным, и присутствует лишь в бесконечном свершении самого этого отрицания”. Б. поясняет эту характеристику на примере “негативной теологии”: последняя полагает, что сущность Бога можно постичь лишь косвенно за счет выдвигания и последующего отрицания любого возможного о нем высказывания, чтобы в процессе этого отрицания постичь непосредственно уже неизречаемую сущность Бога. Опыт экзистенциального переживания строится на почве страха и отчаяния в результате высочайшего напряжения: “Ничто” является не тем, в чем человек растворяется, а тем, что отбрасывает человека к самому себе”. В связи с этим понятие человеческого существования, позволяющее его отличить от всех внешних предметов, выявляет способность человек относиться к самому себе. Одновременно с существованием как отношением к самому себе полагается, по мысли Б., трансценденция, соотнесенность с иным, преодоление, переход. Движение существования осуществляется лишь при сопротивлении окружающей ему действительности, поэтому мир в экзистенциальной философии предстает как враждебный, тревожный: “Мир — то, посредством чего человеческое бытие оказывается существующим образом

ограниченно”. Мир дает нам некое сообщество, совместное бытие, доказательством которого выступает одиночество: “Другой может отсутствовать лишь в совместном бытии”. Человеческое существование характеризуется, по Б., двумя модусами: подлинностью и неподлинностью. Прорыв к подлинности предполагает отход от “массы” или законов “Ман”, нивелирующих человека, уничтожающих его “единственность”. Мир, — указывает Б. — становится лишенным смысла фоном, а человек в своем личном бытии не способен еще обрести свою сущность. Б. различает личное бытие и экзистенциальное существование, которое предстает как собственная возможность человека, цель, предоставляемая личному бытию: “Сущность личного бытия заключена в его существовании”. Противопоставляя бездушной коллективности коммуникацию, как прорыв к подлинности в своем самоопределении, Б. не дает человеку полных гарантий: коммуникация, с его точки зрения, характеризуется открытостью и исключенностью, что само по себе не исключает риска непонимания, использования человека в чужих-то целях. Следствием этого выступает “пограничная ситуация”, где граница — то, что определяет человека, некая его глубинная сущность, но не ограничение извне: “Мы становимся сами собой тогда, когда с открытым взором вступаем в пограничную ситуацию”. Здесь со всей полнотой разворачивают себя такие экзистенциалы, как отчаяние, страх, смерть, заставляющие человека отказываться принимать разумность мира, понимать самого себя. Но лишь “победивший страх”, осознавший абсурдность человеческого существования обретает свободу и защищенность — полагает экзистенциальная философия. Последним прибежищем человеческого существования выступает смерть: “Вопрос о смерти — это вопрос, что означает смерть в качестве предстоящего конца человеческой жизни”. Б. интерпретирует позицию Р.-М. Рильке, который предлагает смерть в качестве собственного результата в жизни человека, последнего крика души: “Господи, дай каждому его собственную смерть!”. Смерть преподносится как плод; то, что зачатно включено в нашу жизнь и что должно нами в ней заботливо выращиваться: “Лишь за счет знания о смерти человеческая жизнь вздымается к его (подлинного существования) вершине”. Страх перед смертью, потрясающий все существо человека, касается не его органического состояния, но духовного: “Это страх относительно ценности пропадающего личного бытия”. Смерть выбивает человека из повседневности и опрокидывает его планы и расчеты, но обладая “двойным направлением”, она в тоже время заставляя перетряхнуть себя

и задуматься об абсолютно существе-
нии, что выразилось в понятии
“решимости”. В решимости, — пояс-
няет Больнов, — достигается такое
состояние человеческой жизни, в ко-
тором абсолютная внутренняя цен-
ность отдельного мгновения делается
независимой от его временного про-
тяжения. Это состояние характеризу-
ется предельным напряжением, даю-
щим смысл не столько из достижимого
успеха, но из “безусловности вовлечен-
ности”. Экзистенциальная философия
различает природное и экзистенци-
альное мгновение. В последнем, про-
текающем как миг, присутствует испол-
нение вечного. Временность как
структурная форма, выражающая
конечность человеческого существо-
вания обнуживается и в историч-
ности. Экзистенциальную филосо-
фию, по Б., волнует поведение чело-
века по отношению к той или иной
исторической реальности: тревож-
ное отношение к миру повторяется и в
отношении к исторической действи-
тельности и наполняет жизнь человека
“геронческо-трагическим” существо-
ванием. Б. отталкивается от исходных
посылок философии существования,
но, как уже указывалось, считает ос-
новной своей задачей осмысление ее,
и соответственно, переосмысление
сущности человеческого существо-
вания. Человек способен преодолеть
самого себя, занять собственную по-
зицию, найти свой “дом” вне дома:
“Антропологическая функция дома
становится проблемой там, где мир
обнаруживается в его неуютности,
тревоге, и опасности... Поэтому доро-
га к пониманию (значению) дома ве-
дет через экзистенциальный опыт
(познания) бездомности человека”.
Б. апеллирует к разуму человека и
мере, способным дать новые ценности,
что обретается в результате постоян-
ной работы духа человека. Повторе-
ние человеком самого себя, возвраще-
ние дает возможность достичь своей
цели: “Человек живет в противоре-
чии со своей внутренней сущностью и
своими фактическим состоянием, но
ему дана внутренняя перспектива по-
ворота, чтобы возвратиться к своей
собственной сущности”. Новые экзис-
тенциалы, которые предлагаются Б.,
способны, по его мнению, обуздать
поток иррациональных сил в челове-
ке, проявляющихся в разрушитель-
ной силе техники, функционалза-
ции жизни. В работе “Мера и чрез-
мерность человека” Б. подчеркивает
значимость пропорции между рацио-
нальным и иррациональным, которое
обретается верой в самого себя, “ре-
шимостью” и вовлеченностью. По-
пытка придать экзистенциальной фи-
лософии позитивную направленность
обозначила гуманистический пафос
перспектив человека, пробуждаю-
щих его нравственные силы, зало-
женные в экзистенции. Последние
годы жизни Б. занимают вопросы те-
ории познания. Нравственное совер-

шение человека связывается
им с общением, в котором язык объ-
является универсальным средством
воспитания: через Слово идет разви-
тие добродетелей индивида. “Чело-
векоцентрированность” произведе-
ний Б. наглядно подтверждает то,
что любые философские изыски 20 в.
отторгают проблематику “онтоло-
гий Вселенной”, утверждая в ста-
тусе “основного вопроса философии”
всевозможные тематизмы “челове-
коведения”.

Т. В. Комиссарова

БОНХЕФФЕР (Bonhoefer) Дитрих
(1906—1945) — немецкий лютеран-
ский пастор и теолог. Изучал теологию
в Тюбингенском, а затем в Берлин-
ском университете (под руководством
А. фон Гарнака), защитил доктор-
скую диссертацию (1927). Большое
влияние на мышление Б. оказал
К. Барт. В 1928—1929 Б. работал по-
мощником пастора в немецкой еван-
гелической общине в Барселоне (Ис-
пания), в 1930—1931 стажировался
в Объединенной теологической се-
минарии (Нью-Йорк). В 1931 Б. при-
ступил к преподаванию теологии в
Берлинском университете и в том же
году стал лютеранским пастором.
Отвергая национал-социалистиче-
скую идеологию, Б. определенное
время чувствовал себя связанным
лютеранским учением о двух царст-
вах, разделяющим сферы влияния
церкви и государства. В апреле 1933
нацистское правительство запретило
лицам еврейского происхождения
занимать официальные должности
не только на государственной служ-
бе, но и в церкви. Б. выступил с ре-
зким протестом. В конце 1933 он уе-
хал в Англию, приняв перед этим
участие в организации так называе-
мой Исповедующей церкви, которая
сопротивлялась влиянию нацистов
в евангелической церкви. В 1935 Б.
возвратился в Германию, где органи-
зовал и возглавил одну из семинарий
Исповедующей церкви. В 1936 наци-
сты лишили его права на преподава-
тельную деятельность, за этим по-
следовали запреты на выступления
и публикации. После второго крат-
кого визита в Нью-Йорк (1939) Б.
стал активным членом подпольной
антигитлеровской группы. аресто-
ван в 1943 за участие в заговоре про-
тив Гитлера, казнен 9.04.1945. Ос-
новные труды: “Sanctorum commu-
nio” (1927); “Акт и бытие” (1930);
“Жизнь обща” (1938); “Этика” (1949)
и др. Письма из тюрьмы Б. были
опубликованы посмертно под назва-
нием “Сопротивление и покорность”
(1951). Основная идея теологиче-
ских построений Б. заключалась в том,
что подлинным может и должно счи-
таться посстороннее, “безрелигиоз-
ное” христианство. По мысли Б., в
религии Бог, измысливаемый чело-
век в потустороннем мире, выступает
как “заместитель” человека, компен-
сирующий его незнание и слабость
 (“религиозные люди говорят о Боге,
когда человеческое познание... до-

шло до предела или когда человече-
ские силы пасуют; причем это всегда
deus ex machina — они призывают
его либо для мнимого разрешения
неразрешимых проблем, либо как
силу перед лицом человеческого беси-
лия, то есть всегда эксплуатируя
человеческие слабости или пребывая
на пределе человеческих сил”). Мир,
по Б., достиг “совершеннолетия”: чело-
век не нуждается в Божественной
опеке; Иисус Христос, некогда во-
шедший в мир и ставший человеком,
не является более “предметом рели-
гии”. (“Как можем мы говорить о Бо-
ге — без религии, то есть без обус-
ловленных временем предпосылок
метафизики, душевной жизни чело-
века и т. д.? Как можем мы гово-
рить — или, может быть, об этом да-
же нельзя “говорить” как прежде —
“мирским” языком о “Боге”, как
можем мы быть “мирскими и безрелиги-
озными” христианами, как можем
мы быть ектлесией, вызванными,
не считая себя избранниками в рели-
гиозном плане, а относя себя всецело
к миру? Тогда Христос уже больше
не предмет религии, а нечто иное,
действительно Господь мира.”) На-
стоящее христианство пришло на
смену последней; Бог уже не пред-
ставляет собой наивысшее трансцен-
дентное существо, выступающее соб-
ственно действительностью. (“...Запре-
дельность” Бога — это не запределель-
ность нашей способности познания! Гносео-
логическая трансцендентность не
имеет никакого отношения к транс-
цендентности Бога. Бог трансцен-
дентен посреди нашей жизни. Цер-
ковь стоит не там, где кончаются чело-
веческие возможности, не на окраине,
но посреди села [...] Наша задача —
найти Бога в том, что мы познаем, а не
в том, что мы не познаем; Бог хочет
быть постигнутым нами не в неразре-
шенных вопросах, а в разгаданных
проблемах. Это справедливо для вза-
имоотношения Бога и научного по-
знания.”) Тем самым, согласно Б.,
изменяется основание традиционной
веры — ее замещает принятие людьми
на себя особых обязательств,
“жизнь в существовании для других”,
участие таким образом в бытии Хри-
ста (“...Бог как моральная, политиче-
ская, естественнонаучная рабочая ги-
потеза отменен, преодолен; точно
так же как и в смысле философской и
религиозной гипотезы (Фейербах!).
Интеллектуальная честность требует
отказа от этой рабочей гипотезы или
исключения ее в максимально ши-
роких пределах. Набожного учено-
го-естественника, медика и т. п. нуж-
но отнести к двуполом существам...
Человек призывается к соучастию
в страданиях Бога в обезбоженном
мире... Быть христианином не зна-
чит быть религиозным на тот или
иной манер, строить из себя по ка-
кой-либо методике грешника, каю-
щегося или святого; быть христиани-
ном значит быть человеком; Христос
творит в нас не какой-то тип чело-
века, но Человека. Христианин не со-
вершает религиозного акта, а участ-

вует в страданиях Бога в мирской жизни".) В основании "безрелигиозного" христианства Б. помещал этические нормы, предполагающие активное служение человеку и сопротивление всему бесчеловечному. Б. подтвердил точку зрения евангелической церкви и диалектической теологии в интерпретации К. Барта, согласно которой суть христианства состоит не в том, что люди могут сделать для Бога, а в том, что Бог сделал для людей. Б. резко выступал против любых попыток сочетать христианство с любыми другими идеологиями, будь то нацизм или религиозные и этические теории либеральных теологов 19 в.

А. А. Грицанов

БОРХЕС (Borges) Хорхе Луис (1899—1986) — аргентинский мыслитель и писатель. Классик жанра эссе-новелл. Президент Аргентинского общества писателей (1950). Директор Национальной библиотеки Аргентины (1955). Удостоен литературной премии Форmentor (1961). Сочинения: "Страсть к Буэнос-Айресу" (сборник, 1923); "Луна напротив" (сборник, 1925); "Расследования" (сборник, 1925); "Пространство надежды" (сборник, 1926); "Язык аргентинцев" (сборник, 1928); "Обсуждение" (сборник, 1932); "Всемирная история изюста" (сборник, 1935); "История вечности" (сборник, 1936); "Замурованные тексты" (сборник, 1936—1940); "Сад расходящихся тропок" (сборник, 1942); "Антология фантастической литературы" (совместно с А. Бьюй Касаресом и С. Окампо, 1943); "Вымышленные истории" (сборник, 1944); "Алеф" (сборник, 1949); "Антология германских литератур" (совместно с Д. Инженьерос, 1951); "Новые расследования" (сборник, 1952); "Создатель" (сборник, 1960); "Иной и прежний" (сборник, 1964); "Введение в английскую литературу" (совместно с М. Э. Васкес, 1965); "Книга о воображаемых существах" (совместно с М. Герреро, 1967); "Руководство по фантастической зоологии" (совместно с М. Герреро, 1967); "Введение в литературу США" (совместно с Э. Самбарани де Торрес, 1967); "Хвала тьме" (сборник, 1969); "Сообщение Броуди" (сборник, 1970); "Золото тигров" (сборник, 1972); "Предисловия" (сборник, 1975); "Книга песка" (сборник, 1975); "Сокровенная роза" (сборник, 1975); "Железная монета" (сборник, 1976); "История ночи" (1977); "Что такое буддизм" (совместно с А. Хуралдо, 1977); "Краткая антология англосаксонской литературы" (совместно с М. Колама, 1978); "Дума вслух" (сборник, 1979); "Тайнопись" (сборник, 1981); "Девять очерков о Данте" (сборник, 1982); "Семь вечеров" (сборник, 1982); "25 августа 1983 года" (сборник, 1983); "Порука" (сборник, 1985) и др. Главными темами творчества Б., локализуемого им самим в интервале между смысловыми полюсами-циклами "мифологии океана" и "игр со временем и про-

странством", выступили: универсальное, неизбывное, вневременное состояние творческого томления человеческого духа; интеллектуальный героизм разума, готового в погоне за ответами на загадки бытия преступить черту жизни и смерти; пафос и значимость религиозно-философских исканий и борений в истории людей; литературно-просветительский потенциал философских и теологических систем; эстетическая общность и ценность самых разнообразных, порой даже взаимоисключающих, этических учений. История культуры, разворачивающаяся в гиперпространстве всемирной Библиотеки ("бесконечной книги"), где издревле обитают философские гипотезы, художественные образы и метафоры, символы веры и мудрости многих веков должна, по мнению Б., восприниматься, оцениваться и переживаться столь же осязаемо и реально, сколь и мир, населенный вещами и людьми. Вселенная (она же Дворец и Сад) для Б. — метафора Книги (она же Библиотека или Слово). Согласно Б., критик, переводчик, читатель — соучастники процедур литературного процесса наряду с писателями. Ипостаси, в которых мы постигаем дискурсы любых текстов, с точки зрения Б., задаются нашим со-творчеством, ибо смыслы и интерпретации, рождающиеся в нас и для нас при чтении, отнюдь не идентичны неизбежно потопленным мыслям их авторов. "...Каждый писатель, — утверждал Б., — создает своих предшественников. Написанное им преобразует наше понимание прошлого, как преображает и будущее". Судьба любого художественного или философского произведения имманентна ему самому: всякий текст (декодируясь вновь и вновь в ходе странствий в "возможных мирах" индивидуальных и коллективных восприятий, представлений и реконструкций) способен обретать самые неожиданные и ранее неочевидные содержания и ассоциации. Повторение их — невозможно, поскольку читатель всегда замкнут в "саду расходящихся тропок", в лабиринте перманентно умножающихся призрачных пространств и времен. Автор у Б. не знает, что пишет — "то, что человек пишет, должно выходить за рамки его намерений... именно в этом таинственность литературы...". Б. был убежден в том, что "если чувствуешь, что задачи литературы таинственны, что они зависят от тебя, что ты по временам записываешь за Святым Духом, ты можешь надеяться на многое такое, что не зависит от тебя. Ты просто пытаешься выполнять приказы — приказы, пронесенные кем-то и чем-то". Чтение, по Б., всякий раз являет собой уникальный сдвиг смысла по оси удерживаемого в сознании когда-то пройденного пути, погружение же в текст изоморфно наблюдаемому перемещению фокуса семантического просвета — гераклитовское "все течет" ощущено в полном объеме лишь в момент

личности артикулированной подмены самого Гераклита Тойбой, а также любым Другим, занявшим его место. Этот духовный феномен, обозначенный Б. как центральная тема "философии эха а культуре", занимает, по его мнению, особое место в совокупности механизмов социокультурной трансляции. "Эхо" реализуется, по Б., переложениями, адаптациями, переводами, новыми трактовками — всем спектром возможных процедур оперирования с текстами, которые и обеспечивают динамику, выживаемость и преемственность самых разнородных и непохожих эпох, культур и цивилизаций. (С точки зрения Б., "все мы — граждане Рима, а еще раньше — Греции".) Тем более, что, согласно Б., четыре "вечные" темы всегда будут оплодотворять благородные стремления людей к постижению истины и самих себя: Поиск, Падение Города как Мира, Возвращение Героя и Самопожертвование Бога. Философия у Б. — не более и не менее, чем "смысловое небо" — версия универсального метаязыка как метафоры мироустройства, аналогичная единому и бесконечному макрокосмосу математики 20 в., ориентированной на поиск универсального в единичном. Идеи и мысли Платона и Спинозы, Шопенгауэра и Зенона Элейского, Беркли и Лейбница — мыслителей, эксплицировавших параметры мироздания человеческими качествами и горизонтами, — выступали излюбленными темами эссе и новелл Б. Идея Времени в контексте опровержения его абсолютности, идея Бога как самого смелого фантастического предположения в истории людей, идея бренности человеческого существования — сплелись в творчестве Б. как проблема ипостасей иллюзии Вечности, всегда присудей человеку и выступающей в обликах рока, судьбы, личного предназначения, тождества с собой либо с собственным прошлым и, наконец, смерти. Б., по утверждению французского философа Ж. Валия, стремился предложить людям "нечто большее, чем науку — непрестанное вопрошание самых глубин неведения", облекая его в форму "снов о других мыслях или снах" и четко осознавая, что "всякая мелочь дает начало бесконечной цепи размышлений". С точки зрения Б., "число сюжетов и метафор, порожденных человеческим воображением, ограничено, но эти вымышленные истории могут стать всем для всех, как Апостол". Только осуществившись в качестве "всего для всех", по Б., пророк обретает надежду и шанс стать самим собой. Б. персонализирует особый жанр в словесности 20 в.: предопущая неизбежный выход художественно ангажированного "серьезного" интеллектуализма из рамок классического реализма, он модернизирует формальный строй последнего, придав ему измерение

уникальной беллетризированной зрелищности. Некоторые критики (например, постмодернистка К. Брук-Роуз) усмотрели в этом литературном феномене стремление “элитарного изюга” — Б. — использовать “технику реалистического романа, чтобы доказать, что она уже не может больше применяться для прежних целей”. Данная характеристика контекстно сопряжена с естественным признанием того, что Б. не может быть отнесен к какому-либо, пусть даже самому изысканному и уважаемому творческому направлению. Итогом его литературной деятельности явилась уникальная для всемирной истории совокупность авторских текстов, репрезентирующих собой в конечном счете всю мировую культуру в миниатюре. (Не случайно прообразом гениального слепого старца-энциклопедиста Хорхе в романе “Имя розы” Эко избрал именно Б.). (См. также Лабиринт.)

А. А. Грицанов

БОХЕНЬСКИЙ (Bochencki) Юзеф Мария (1902—1995) — польско-швейцарский философ-неотомист, член ордена доминиканцев (с 1927). Изучал право (Львов), политэкономия (Познань), философию (Фрейбург, Швейцария), теологию (Рим). С 1931 — доктор философии, с 1935 — доктор юриспруденции Университета Нотр-Дам (США). Работал в Италии (университет Ангеликум в Риме, 1935—1940), Польше, потом во Фрейбурге: директор Института восточноевропейских исследований (1957—1972), декан философского факультета, профессор современной философии. Во время войны служил в Польской армии. На 81 году жизни получил лицензию пилота. Основатель журнала “Studies in Soviet Thought” (1961) и серии “Sovietica” (1959). Основные сочинения: “Логика Теофраста” (1939), “Диамат” (1950), “Формальная логика” (1956), “Современная западная философия” (1957), “Методы современного мышления” (1965), “Марксизм-ленинизм” (1976) и др. Б. исследовал проблемы современной логики, истории философии, философии религии. В его работах содержится классическое изложение неотомистской онтологии, которая рассматривается им как функция метафизики. “Метафизика, образующая ядро томистской философии, тесно связана с онтологией и рассматривает бытие как таковое в качестве своего объекта”, — подчеркивал Б. Основная проблема онтологик — соотношение материи и формы. Материя относится к форме как потенция к акту. Можно вывести понятие первой материи как чистой потенции для любых форм. Б. выделяет четыре типа форм, связанных между собой отношениями выводимости и снятия (неорганическое тело, жизнь, бытие животного,

бытие человека). Человек обладает бессмертной душой, схватывающей (в своем высшем совершенстве) достоинства предшествующих форм бытия. Человек знает цели и способен выбирать, обладает максимально возможной на земле полнотой бытия. Гносеология Б. исходит из двух томистских принципов: “интеллигибельности” (порядок творения через посредство божественной идеи и воплощение ее в вещи таковы, что возможен обратный путь восхождения к идее) и “соучастия” (всякое конечное творение принимает участие в сущности Бога). Акт сознания — это ассимиляция разумом заключенной в вещи идеи. Полагал, что неотомизм может привлекать для собственного развития отдельные тезисы феноменологии и аналитической философии, развивая и реализуя тем самым в современном католицизме установки аджорнаменто. Б. являлся одним из теоретических лидеров антикоммунизма: марксизм, по Б., — вера, лишенная научного обоснования, с явно выраженной детерминантой тотального атеизма. Согласно Б., Марксу часто приписываются взгляды Энгельса, Плеханова, Ленина и пр., кроме этого нередко волюю переинтерпретируются взгляды его самого. Маркс у Б. ставил перед собой задачу чисто теоретическую — создание “научного социализма” и социологии (одним из основателей которой, с точки зрения Б., он по праву и считается). Марксизм поместил в собственное теоретическое основание не выдержавшие испытания временем концепты: “класс”, “прогресс”, “диалектический материализм”, а также организовывался как доктрина по принципу идейной секты во главе с гуру. Творчество Б. сыграло весомую роль в процессах успешной полемики демократических мыслителей против их ортодоксальных марксистских оппонентов — особенно в условиях значимого фона религиозного мировоззрения.

А. А. Грицанов

БРЕНТАНО (Brentano) Франц Клеменс Гоноратус Герман (1838—1917) — австрийский философ и психолог. Родился в Германии. Племянник немецкого поэта-романтика К. Brentano. Брат известного экономиста Л. Brentano. Род Б. известен (предположительно) с 12 в. и происходит из Италии; с 18 в. предки Б. обосновались в Германии. Изучал философию и психологию в Мюнхене, Вюрцбурге, Берлине (у Ф. А. Тренделенбурга — известного специалиста по философии Аристотеля) и Мюнстера. В Мюнхене и Вюрцбурге также изучал теологию. В 1864 принял сан католического священника, преподавал в Вюрцбурге, где в 1866 прошел габилитацию по философии (в 1862 защитил диссертацию “О различных значениях сущего у Аристотеля” в Тюбингене; габилитационная работа — “Психология Аристотеля, в особенности его учение о *pous poitikos*”). Высказал несогла-

сие с утверждением на Первом Ватиканском Соборе догматом о непогрешимости Папы, вынужден был оставить преподавание. В 1872 посетил Англию, где встречался со Спенсером и Г. Ньюманом, вступил в переписку с Дж. С. Миллем. Покинул Германию, переехал в Австро-Венгерскую империю и начал преподавать в Венском университете. В 1880 женился, сняв с себя сан католического священника, вынужден был оставить должность профессора, но продолжал преподавать в статусе приват-доцента. Как восприимчивый круг идей Бернарда Больцано (1781—1848) считается подлинным основоположником австрийской философской традиции, зачинателем “австрийского способа философствования”, зарождавшегося и развивавшегося во многом в оппозиции идеям и стилю немецкой трансцендентально-критической философии. В Вене преподавал до 1895. С 1896 (после смерти жены) жил во Флоренции (принял итальянское гражданство), с 1915 — в Цюрихе. Последние годы жизни тяжело болел (глаукома, головные боли), умер в 1917 (от перитонита, во время диктовки) в Цюрихе. В творчестве Б. выделяют два этапа (переломным считается 1902). Во время второго периода Б. осуществил поворот к концепции реизма (традиции, называемой у Львовско-Варшавской школе, в частности Котарбинским), характеризующейся смещением внимания с актов человеческого сознания к изучению предпосылок и условий их возникновения. “Нервом” собственного интеллектуального развития Б. было длительное колебание между теологическими и философскими проблемами, внешне обозначенное его отстранением от преподавания, сложением им сана священника, объявлением о выходе из церкви. В философской эволюции Б. очевиден переход от увлечения комментированием и интерпретацией текстов Аристотеля, Фомы Аквинского, Ансельма Кентерберийского, Уильяма Оккама, к идеям интенциональной природы сознания и “эмпирической социологии”, а впоследствии — к иному возврату к кругу идей Аристотеля и разработке концепции реизма. При жизни было опубликовано всего несколько небольших философских работ Б. (“О различных значениях сущего Аристотеля” — 1862, “Психология с эмпирической точки зрения” — 1874, “Четыре фазы философии и ее нынешнее состояние” — 1895, “О классификации психологических феноменов” — 1911) и один сборник стихотворений. Он всегда был прежде всего “говорящим”, а не “пишущим” философом. К настоящему же времени усилиями его учеников и последователей издано порядка 20 томов его сочинений. Судьба идей Б. была обусловлена интеллектуальным статусом тех философских направлений 20 в., в границах которых они использовались и многие из которых были основаны его учениками. Изначальное влияние Б.

связано с его преподавательской деятельностью сначала в Вюрцбургском, а затем в Венском университете, ставшем его усилиями своеобразной "философской Меккой". Среди слушателей Б. — Гуссерль, отмечавший, что именно лекции Б. помогли ему сделать философию делом своей жизни, З. Фрейд, Т. Масарик (будущий президент Чехословакии), Г. фон Хертлинг (будущий австрийский рейхсканцлер), будущие профессора К. Штумпф (ему Гуссерль посвятил свои "Логические исследования") и А. Марти (один из создателей философского языка), философ — создатель "теории предмета" Мейнонг, основоположник гештальт-психологии Х. фон Эренфельс, основатель Львовско-Варшавской философско-логической школы К. Твардовский, а также ближайшие ученики — О. Краус и А. Кастиль, посвятившие себя изданию работ Б. (при содействии Т. Масарика), пожертвовав собственным философским творчеством. Признавали значимость воздействия идей Б. на свои разработки Хайдеггер и Шелер, а также российские философы Н. О. Лосский, Франк, Шпет. Так называемая "эмпирическая школа В." пустила корни по всей Европе — его ученики возглавляли кафедры в Праге, Черновцах, Львове, Мюнхене, Берлине, Инсбруке, Граце, Вюрцбурге. Отдавая дань уважения Б., его слушатели, без которых сейчас трудно представить философию и психологию 20 в., активно "конструктивно преодолевали" его теоретические гипотезы. В итоге в историю философии Б. вошел несколько "однобоко" — только как основоположник "реалистической" линии (неореализм и критический реализм, представленные именами Мура, С. Александра, Уайтхеда, раннего Рассела, У. Монтегю, Э. Холта, Р. Б. Перри, А. Вендла, Селлерса, А. Лавджоя, Сантаяны и др.). Однако учет реальных результатов, достигнутых в контексте мыслей и предположений Б. его учениками, превращает его из полузабытого мыслителя в фигуру первой философской величины 20 в. Главным образом это касается разработанного им методологического принципа — интенционализма, который он считал поворотным пунктом всей философии в Европе. В проработке теоретических основ и стилистики своей концепции В. изначально исходил из тезиса о "крайнем упадке" современной ему философии. Отсутствие значимых для него авторитетов определяло постоянное возвращение философа к текстам Аристотеля. Некоторое исключение среди мыслителей этого периода делалось им лишь для представителей английской философской традиции — в частности, Милля, Спенсера, Дж. Г. Ньюмана, идеям которых Б. постоянно критически оппонировал в своих текстах и выступлениях. Осознание завершенности определенной европейской философской традиции наряду с осмыслением собственного места на "изломе" эпох, осуществленные Б.

достаточно рано (по свидетельству К. Штумпфа — в 1860), привели мыслителя к необходимости определения своей метафилософской позиции и новых принципов европейского философствования (основанного на интенционализме). Провозвестником последнего Б. и рассматривал себя. Таким образом начала складываться "теория четырех фаз развития философии", развиваемая им всю творческую жизнь, ставшая рамкой его творчества и фундировавшая его отношения с учениками. В Европе, согласно Б., к середине 19 в. произошла смена трех культурно-исторических периодов — Древности, Средневековья и Нового времени, — каждый из которых последовательно миновал четыре фазы развития. Каждый период, по мысли Б., знал фазу восходящего развития философии и три фазы ее постепенного упадка и вырождения: фазу утилизации философского знания (своеобразная эпоха "просвещения" каждого периода), фазу философского скепсиса и фазу догматизации философии и ее отрыва от культурных практик соответствующих периодов. Вершинами развития первой фазы для него выступали (соответственно) Аристотель, Фома Аквинский и триумвират Ф. Бэкона, Декарта и Локка. Фазу догматизации в третьем периоде являл собой, по мнению Б., немецкий трансцендентально-критический идеализм, представители которого и трактовались философом как главные оппоненты: без преодоления их наследия, по Б., невозможен выход в новый период культурно-исторического развития Европы. С точки зрения Б., немецкий критический трансцендентализм заведомо тупиковый, в которые зашла классическая философия. Начиная с Канта, философия ушла в мир гипотез и чистого созерцания. Необходимо вернуться, не отрицая определенного идеального созерцания, к эмпирической точке зрения. Исходной для "выправления" философии, по мысли Б., является психология, которая одна может правильно поставить проблему сознания, представить точные и достоверные высказывания о нем. Основой исследования должен явиться предельно широкий критический анализ имеющихся мнений, дабы прийти к их подлинному основанию. Реализовать поставленную цель можно, по утверждению Б., только построив *интенциональную теорию сознания*, снимающую догматизированные оппозиции объективного и субъективного, души и тела, материализма и идеализма и т. д., и основанные на ней *новую логику* (логику экзистенциальных суждений) и *новую этику* (этику непосредственного созерцания целостности). Фактически речь идет о ревизии всей предшествующей философской традиции. Структурность мира задается, согласно Б., структурностью сознания: последнее же может быть правильно понято только внутри дескриптивной психологии (или опи-

сательной феноменологии), противопоставляемой им опирающейся на физиологические исследования психологии генетической. Только первая (Б. называл ее еще и "психогенозой") суть психология в собственном смысле слова и одновременно — единственно возможная форма научной философии. Ее "эмпирическая точка зрения" предполагает, по Б., анализ феноменов нашего сознания, то есть того, что непосредственно дано в опыте (во внутреннем восприятии). Отсюда следуют две ближайшие задачи: 1) определение сути психических феноменов как таковых; 2) классификация этих феноменов. Согласно Б., исходное основание анализа — система Аристотеля, переинтерпретированная Фомой Аквинским. Следовательно, основная методологическая установка должна исходить из аналитичности. Классическая философия исходит из оппозиции естествознания, изучающего "особенности и законы тел" на основе нашего внешнего опыта, с одной стороны, и психологии, которая должна дать знание о законах души как субстанционального носителя представлений и других качеств, которые также непосредственно нам даны (в соотношении с представлениями) во внутреннем опыте — то есть только в том, что мы непосредственно находим в самих себе и "о чем посредством аналогии мы заключаем по отношению к чужим душам". Как полагал Б., традиционно проводимая граница между внешним и внутренним условна не только в силу того, что есть феномены, принадлежащие полю исследования и естествознания, и психологии. Обнаруживается, что "...не только физическим вызываются изменения физического состояния, а психического — психического, но и физическое состояние может иметь своим следствием психическое, а психическое состояние — физическое". Необходим подход, снимающий противоречие между исследовательскими установками, акцентирующими либо один, либо другой аспект. В основании сложившегося противопоставления лежит различие сущего и явлений, соответственно — наук о психическом и наук о физическом (то есть о телах) на основе гипотезы о том, что "в действительности существует мир, который вызывает наши ощущения и обнаруживает аналогии с тем, что нам в них является". Однако существование предметов так называемого внешнего восприятия, то есть тел вне нас, не доказуемо. "В противоположность сущему они всего лишь феномены". Относительно же мира внутреннего мы располагаем "ясным и достоверным знанием о его существовании, которое может быть дано только при непосредственном созерцании". Кто сомневается в этом, полагал Б., приходит к крайнему скептицизму, что лишает смысла всякую познавательную установку

(суть третья кризисная фаза развития философии). В основе заблуждений, говорящих о разрыве внешнего и внутреннего, по Б., лежит точка зрения субстанциализма, то есть признания субстанции в качестве первопричины внешних явлений и трактовка души как субстанциального носителя психических состояний. Но такого рода субстанции не даны ни в ощущениях, ни во внутреннем опыте. Следовательно, их признание вводит в "догматизм" и "мистицизм" (четвертая кризисная фаза развития философии), к чему и пришла в конечном счете классическая философия. "Поэтому ни естествознание не может быть определено как наука о телах, ни психология как наука о душе". Это, с точки зрения Б., науки о физических и психических феноменах — соответственно. Идущее от Аристотеля определение психологии, порожающее субстанциализм, должно быть заменено: надо создать своего рода "психологию без души" (выражение А. Ланге). Это исходная методологическая установка — психология суть наука о психических явлениях. Следующий методологический шаг Б. — собственно поиск основания различения психических и физических феноменов, которое не должно основываться на дефинициях по правилам традиционной логики. Объяснить различие можно не посредством всеобщего, а с помощью примера. При этом изначально необходимо различать то, что дается (содержание) и сам акт "давания", речь же следует вести только о последнем. В этом случае пример психического феномена — представление, но как не то, что представляется, а как акт представления: например, не звук (представляемое, то есть физический феномен), а слышание звука. Акт же представления, по схеме Б., является основанием суждения и желания (любви — ненависти). "При этом слова "представлять", "быть представленным", как мы их употребляем, значат то же, что и "являться". В итоге основание дальнейшего анализа — четкое различение физического феномена как предмета нашего восприятия (внешнего) и сопровождающего его психического феномена, хотя поверхностный наблюдатель и склонен их смешивать. Надо различать, например, боль как кажущееся состояние какой-либо части нашего тела, и чувство боли, которое связано с собственным ощущением. "Сообразно со сказанным выше, — отмечает Б., — мы имеем право считать безусловно правильным такое определение психических феноменов, согласно которому они либо являются представлениями, либо, в указанном смысле, основаны на представлениях". Согласно Б., различие физических и психических феноменов в предшествующей тра-

диции пытались осуществить лишь негативно. Физические — это те, которые имеют протяженность и пространственную определенность, психические же — это те, которые являются непротяженно и без расположения в пространстве (Декарт, Слюоза, Кант). Пространство, таким образом, у последнего — суть форма внешнего чувственного созерцания. Но уже Беркли, например, показал, что физические явления цвета свободны от всякой протяженности или пространственной определенности. И хотя можно согласиться с тем, что психические феномены не есть пространственно протяженные, данный критерий различения верен, но недостаточен. Как полагал Б., есть и другие основания различия. "Всякий психический феномен характеризуется посредством того, что средневековые схоласты называли интенциональным (или же ментальным) внутренним существованием предметов и что мы, хотя и в несколько двусмысленных выражениях, называли бы отношением к содержанию, направленностью на объект (под которым здесь не должна пониматься реальность), или имманентной предметностью. Любой психический феномен содержит в себе нечто в качестве объекта, хотя и не одинаковым образом. В представлении нечто представляется, в суждении нечто утверждается или отрицается, в любви — любится, в ненависти — ненавидится и т. д.". У представителей схоластики, по мнению Б., это же выражалось и как: "быть в чем-то предметно (объективно)", что отнюдь не предполагало его понимания как обозначения действительного существования вне духа. Такой философский ход, подчеркивает Б., встречается уже у Аристотеля и Филона Александрийского, но первый из них впал в противоречие в учении о слове и идеях. Данная теоретическая линия была продолжена Августином и Фомой Аквинским, который постулировал, что мыслимое интенционально существует в мышлении, предмет любви — в любящем, желаемое — в желающем (Святой Дух интенционально переживает посредством любви). По Б., есть "еще одна характерная черта, общая для всех психических феноменов: они воспринимаются исключительно во внутреннем сознании, в то время как физические феномены даны лишь во внешнем восприятии". То же, что схватывается через посредство внутреннего восприятия, воспринимается как непосредственно очевидное (внутреннее восприятие — единственное, что непосредственно очевидно; оно только и есть восприятие в собственном смысле слова). По Б., опосредованное восприятие внешнего не дает такой очевидности и, следовательно, достоверности существования внешнего. Тогда собственно восприятие — это всегда внутреннее восприятие и никакое иное. Собственно психические феномены — это те, по отноше-

нию к которым возможно восприятие как таковое (то есть внутреннее): "...с таким же успехом мы можем сказать, что только они — феномены, которыми, наряду с интенциональным, присуще также и действительное существование. Познание, радость, желание существуют действительно; цвет, звук, тепло — лишь феноменально и интенционально". Как утверждал Б., если мы признаем, что физические феномены, находящиеся в нас интенционально, существуют вне духа — в действительности, мы впадаем в противоречие. Их интенциональному существованию может не соответствовать никакое действительное существование, и "...мы не слишком уйдем от истины, если вообще откажем физическим феноменам в каком-либо ином, кроме интенционального, существовании". Ибо, по мнению Б., "...то, чего мы здесь коснулись, является не чем иным, как так называемым единством сознания, одним из важнейших, но все еще оспариваемых фактов психологии". Психические феномены зачастую являются по несколько одновременно и всегда двны как единство, а физические никогда не бывают в наличии более одного раза. Лучше других названных признаков своеобразия психических феноменов выражает наличие у них интенционального внутреннего существования. Как утверждал Б., поскольку предметом психологии мы полагаем лишь психические феномены, следующий методологический шаг осуществим лишь в результате выяснения содержания понятия "сознание". Однозначность определения последнего требует его ограничения лишь феноменами познания, обозначающего класс "психических феноменов" или "психических актов". "Сознание", по Б., указывает на объект, по отношению к которому сознание и является сознанием, а также напрямую характеризует психические феномены по их отличительному свойству: интенциональному внутреннему существованию объекта. Тем самым любой психический феномен не может не являться сознанием об объекте, порождая через структурность сознания структурность мира. Мир доступен лишь в качестве наличествующего во "внутреннем сознании". Лишь акт сознания обладает, с точки зрения Б., действительным бытием. Однако тем самым возникает парадоксальность понимания бессознательного для интенционализма. Возникает вопрос: может ли и каким именно образом сознание конституировать самое себя в качестве предмета и есть ли тогда возможность существования психических феноменов, которые не были бы объектами сознания? С идейных позиций, занятых Б., классическое решение, признающее существование бессознательного, не выдерживает методологически выдержанной критики. Опыт не может свидетельствовать против наличия бессознательных представле-

ний, но он не может их удостоверить, иначе они перестали бы быть бессознательными. В этом ключе Б. анализирует как философию бессознательного Э. Гартмана, так и четыре выявленные им методологические установки, на базе которых возможно "введение" представлений о бессознательном. Мыслитель последовательно и скрупулезно рассматривает каждую позицию: 1) есть что-то в опыте, что требует признания бессознательных психических феноменов как своей причины; 2) за неким данным в опыте должен в качестве следствия следовать некий психический феномен, даже если он не является в сознании; 3) возможно доказать, что при сознательных психических феноменах сила сопровождающего их сознания является фундией от их собственной силы, и что в определенных случаях, когда последняя является положительной величиной, первая может быть лишена какого-либо положительного значения; 4) можно показать, что признание каждого психического феномена объектом психического же феномена приводит к бесконечному усложнению душевных состояний (то есть к "дурной бесконечности"). Выводы, к которым пришел в результате Б., не позволяют от их достаточным на то оснований признать бессознательные психические феномены. С другой стороны, недостаточны и традиционные аргументы для опровержения гипотезы "бессознательного сознания". Их (сами эти аргументы) в последующем блестяще преодолел один из слушателей Б. — Фрейд, заложивший психоаналитическую традицию в социогуманитарном знании. Сам же Б. больше был склонен к иному решению вопроса — отрицанию возможности бессознательного психического акта, но такому отрицанию, которое позволило другому его слушателю — фон Эренфельсу — заложить основания теории гештальта и задать линию когнитивизма в социогуманитарном знании. Б. достаточно четко осознавал парадоксальность сложившейся ситуации. Представление о бессознательном должно включать сознание об этом феномене, или иначе: сознание о существующих в нас психических феноменах дано в них самих (оно "впечатано" в сам психический акт, в данном случае — в "бессознательный"). В обоснование своего выбора Б. вынужден был еще раз по-новому проаргументировать свою позицию, опираясь на дополнительный разбор четвертого основания доказательств существования бессознательного. Его, по мысли Б., можно проиллюстрировать, построив следующий ряд: слышание звука (представление звука) — представление о представлении звука (представление о слышании) и т. д. Последовательность таких представлений остается бесконечной, если не будет заканчиваться бессознательным представлением, то есть мы вынуждены будем признать в простейшем акте слышания

бесчисленное множество душевных действий. Но это абсурдно. По схеме Б., акт и объект акта даны нам одновременно. Звук никогда не противостоит слышанию: "...мы лишь привыкли к тому, чтобы мыслить слышание как познание, а содержание слышания как действительный предмет, и, так как реальным не оказывается ничего, кроме слышания, именно таким образом мы приходим к тому, чтобы рассматривать это слышание направленным на себя самое". Получается, что объект внутреннего представления сливается с самим представлением, а оба они принадлежат одному и тому же психическому акту. Однако само представление принадлежит предмету, на который оно направлено. Поэтому неверно утверждение о иаичии внутреннего наблюдения, направленного на себя самое. Надо различать звук как первичный, а само слышание — как вторичный объект слышания. Тогда обнаруживается, что представление звука без представления слышания невысказуемо (хоть и не доказуемо, а является предметом веры), но представление слышания без представления звука — очевидно противоречиво. Слышание направлено на звук и только таким образом охватывает себя самое наряду с ним и вдобавок к нему. Согласно модели Б., нечто, что является лишь вторичным объектом акта, может в нем осознаваться, а может и не быть в нем наблюдаемо. Наблюдению подлежит скорее то, что относится к предмету как первичному объекту. Лишь когда этот акт сам становится для нас первичным объектом, он становится наблюдаемым (то есть он сам становится "предметом" последующего акта). "Психический акт слышания, кроме того, что он представляет физический феномен, в своей тотальности становится для самого себя одновременно и предметом, и содержанием". Тотальность же не оставляет места для бессознательного. То, что верно для представлений, должно быть верно и для всех основанных на них душевных явлений, то есть, по Б., "в нас не существует ни одного психического феномена, о котором мы не имели бы представления". Итоговый вывод проведенного анализа — нет "бессознательного сознания", всякий исследовательский акт сопровождается соответствующим актом сознания. Сознанием же является всякое обладающее содержанием психическое явление. Однако содержание по разному дано в разных видах представленности психических феноменов. Наряду с представлениями необходимо говорить о суждениях, через которые нам дано знание, так как "исследовательский акт помимо своей направленности на первичный объект содержит в себе и себя самого — в качестве представляемого и познаваемого — во всей своей полноте". С точки зрения Б., правильность внутреннего восприятия не доказуема, но она непосредственно очевидна

и через представление может быть "перенесена" на объект. Осуществляет это сопровождающее психический акт познание, которое всегда явлено через суждения. Суждение внутреннего восприятия состоит в простом признании представляемого во внутреннем сознании феномена — "следовательно со всяким психическим актом связано двойного рода внутреннее сознание: относящееся к нему представление и относящееся к нему суждение — так называемое внутреннее восприятие, которое является непосредственно очевидным познанием психического акта". По мысли Б., опыт также показывает, что наряду с представлениями и суждениями существует и третий вид сознания психического акта — относящееся к нему чувство (удовольствие — неудовольствие, акты любви и ненависти, или интересы), которое мы от него получаем и которое вносит свой вклад в полноту акта, окончательно оформляя его тотальность. Сознание тотально, тотален, следовательно, и любой психический акт, в нем слиты воедино представление, суждение (познание) и чувство, эмоция (акты любви — ненависти), которые Б. рассматривает как три класса психических феноменов. Представления конкретно-наглядны и могут быть даны как в чувствах, так и в суждениях, выступая основой как тех, так и других. Со своей стороны, всякий психический феномен является предметом сопровождающего его познания и санкцией для желания — действия (движений души: чувств, эмоций). К акту представления предмета должны быть добавлены два отношения к этому представляемому предмету: отношение признания или отвержения (то есть познательное отношение, задающее истинность — неистинность) и отношения, санкционирующие нравственность и не санкционирующие безнравственность (то есть задающие субъекту определенную линию поведения). Тем самым мышление и желание, будучи направленными на один и тот же объект, направлены разным способом и задают разное отношение к нему. Как полагал Б., поскольку в известном смысле задача суждения есть установление истины или лжи, постольку в этом отношении любое суждение либо истинно, либо ложно. И тогда возникает классическая проблема об основании и критериях истинности суждения. В поисках ответа на этот вопрос, по мысли Б., классическая логика шла по пути, предложенному Аристотелем, — истина трактовалась как "соответствие суждения действительным вещам". Тем самым под истину подводилось онтологическое основание. В кантовской линии философствования была предпринята попытка деонтологизировать логику, указав в качестве основания истины "объективную значимость",

то есть по сути априорную способность к синтетическому суждению. Этот путь реформы логического знания Б. считал тупиковым. Ему оказывалась ближе иная линия реформирования философии, укорененная в английской традиции и берущая начало у Юма. По мнению Б., истина задается не только и не столько правилами — иначе каждое суждение, которое не покоится на достаточном основании (или высказывается вслепую), должно было бы признаваться ложным (а это не так). Соответствующее основание нужно искать в переформулировке понятия предмета, его трактовке как имманентного предмета психического акта, то есть как интенционального предмета. С этих позиций, «суждение является истинным, если оно приписывает вещи нечто, что в качестве реальности дано соединенным с ней, либо отказывает вещи в том, что в действительности не дано соединенным с ней». Будучи предметом сопровождающего его внутреннего знания, указывает Б., психический акт «помимо своей направленности на первичный объект, содержит в себе и себя самого — в качестве представляемого и познаваемого — во всей своей полноте». Это делает возможным несомненность и непосредственность очевидности внутреннего восприятия, фиксируемого в экзистенциальных суждениях о существовании или несуществовании предмета в психическом акте. Мышление здесь представляет собой совершенно простой акт, оно судит здесь с очевидностью и задает убежденность в правильности последующих логических построений. Аналогичный анализ Б. осуществляет и с актами желания. Его не устраивают основания санкционирования поведения, сформулированные в современной ему этике (особенно утилитаристской). Он предлагает собственное решение проблемы: поведение человека задается выдвигаемыми целями и избираемыми для их достижения средствами. В пределе всегда должна формулироваться цель, к которой стремятся единственно ради нее самой (иначе не было бы никакого стремления). Проблема же в том, что и предельные цели могут быть различными, а это предполагает акт выбора. Тем самым вопрос переводится в плоскость обоснования этого выбора. Одно из первых возможных решений, по Б., — выбирать цель, которую разумно можно считать действительно достижимой. Однако в качестве таковой может выступать и «дурная» цель. Следовательно, надо сделать следующий шаг — из достижимого выбрать наилучшее. Правда, и здесь возникает вопрос: «а что есть наилучшее?». Последний уже невозможно решить, согласно Б., не приняв методологию интенционализма. По аналогии с проблемой «истины — лжи» в суждении можно

заклЮчить, что как из двух противоположных способов отношения (признания или отвержения в экзистенциальном суждении) один будет непременно верен, а другой — не верен, так и в нравственном выборе один случай будет характеризовать приязнь (любовь), а другой — неприязнь (ненависть). Соответственно один из двух противоположных способов поведения — правильный, в то время как другой — обязательно неправильный. Как отмечал Б., «мы называем что-либо добрым, если относящаяся к этому любовь правильна. То, к чему относится правильная любовь, — достойное любви, — есть добро в широком смысле слова». И только самодостаточная предельная цель, только добро само по себе может быть сопоставлено с истиной. Предмет же любви опять-таки должен быть избран на уровне очевидности внутреннего восприятия. Тем самым Б. допускает релятивизацию этического, так как выбор осуществляется «здесь-и-сейчас», исходя из возможного; однако не могут быть относительны нравственность, принцип любви к ближнему и самопожертвование во имя родины и человечества. В результате проведенного анализа Б. утверждал, что: 1) всякий психический акт является осознанным, сознание о нем дано в нем самом; 2) всякий, даже самый простой психический акт обладает двойным — первичным и вторичным — объектом; 3) сознание всегда интенционально, направлено на объект; 4) психический акт является осознанием предмета тройным образом — он представляет, познает и чувствует; 5) в совокупности своих отношений психический акт является предметом как своего само-представления, так и своего само-познания и само-чувствования; 6) не только само-представление представляет, так и познает, а само-чувствование не только представляет, но и познает и чувствует. Следует отметить, что в позднем своем творчестве Б. изменил статус первичного объекта психологического акта, отказав ему не только в реальном, но и в интенциональном бытии (имеет место не мыслимое, а мыслящее, то есть акт мышления). На базе этих методологических установок европейская философия, по убеждению Б., способна начать новую эру своего существования — после того, как были завершены три предшествующих круга ее развития: Древность, Средние века и Новое время (заключившееся Шотландской школой и немецким трансцендентальным идеализмом). Ретроспективный взгляд из конца 20 в. позволяет со значительной долей вероятности констатировать, что задуманный Б. проект в целом удалось осуществить.

В. Л. Абушенко

БРИДЖМЕН — см. ОПЕРАЦИОНАЛИЗМ

БРОДЕЛЬ (Braudel) Фернан (1902—1985) — французский историк-медиовист, представитель школы Аниалов, возглавивший редколлегия журнала «Анналы: экономика, общества, цивилизации» в 1956. Окончил лицей Вольтера и Сорбонну. С начала 1920-х до середины 1930-х Б. — преподаватель одного из лицеев в Алжире (первая научная статья «Испанцы в Северной Африке» была опубликована в 1928). С 1949 заведовал кафедрой современной цивилизации в Коллеж де Франс, председателем жюри по защите диссертаций по истории. Главный администратор созданного по его инициативе «Дома наук о человеке» (с 1962). Почетный доктор университетов Брюсселя, Оксфорда, Мадрида, Женевы, Варшавы, Кембриджа, Лондона, Чикаго. Основные сочинения: «Материльная цивилизация, экономика и капитализм, XV—XVIII вв.» (в 3 томах, 1979; том 1 был издан в 1967); «Средиземноморье и мир Средиземноморья в эпоху Филиппа II» (1949); «История и социальные науки. Длительная временная протяженность» (1958); «Записки об истории» (сборник статей, 1969) и др. Главными характеристиками понимания истории по Б. выступают определенная «конфронтация» географии и собственно истории (главный «персонаж» исторического исследования у Б., как правило, — географический ареал), а также весьма своеобразная диалектика пространства — времени, находящая свое выражение в идеях эшелонированности исторической действительности и циклического характера эволюции общества. Б. полагал правомерным рассмотрение исторической реальности в разных преломлениях, помещая быстротечные событийно-политические феномены на ее верхний уровень, долговременные социально-экономические тенденции — на средний, и, наконец, вневременные природно-географические константы — на нижний. Теория о множественности времен в истории (предшественником Б. в которой выступал Гурвич) постулировала, таким образом, наличие трех основополагающих типов длительности, присущих разным уровням исторической реальности: 1) «время чрезвычайно большой протяженности», протекающее на природном (время природных ритмов) и макроэкономическом (время экономических структур) уровнях и «как бы неподвижное»; 2) время больших «циклов» и хозяйственных «конъюнктур» (длящееся в социальной сфере); 3) краткое и «нервное» время «короткого дыхания» — время событий. Человеческая свобода оказывается, по мнению Б., не более чем «пенной» на поверхности «океана» неподвижных «структур». Анализируя в традициях «Аниалов» течение «глобальной истории», Б. вычленяет в ее границах экономическую, социальную, политическую и культурную «системы», включающие в себя далее ряд

“подсистем”. По Б., “согласно этой схеме, глобальная история (или, лучше сказать, история, имеющая тенденцию к глобальности, стремящаяся к тотальности, но никогда не могущая стать таковой) — это исследование по меньшей мере этих четырех систем самих по себе, потом в их взаимоотношениях, в их взаимозависимости, их чешуйчатости”. Реконструкция глобальной истории являет собой у Б. уяснение динамики взаимосвязанных уровней исторической действительности, которая осуществляется не в форме их единой направленной, синхронизированной и равноускоренной эволюции, а представляет неравномерные и смещенные во времени движения, поскольку каждой исторической реальности свойствен собственный специфический временной ритм. (Применительно к исследованию “Средиземноморье и мир Средиземноморья в эпоху Филиппа II” Б. отмечал: “единственная проблема, которую мне нужно было решить, заключалась в том, чтобы показать, как разные времена движутся с разной скоростью”.) Легитимизировав в научном обороте исторической науки понятие “длительная временная протяженность” (*longue durée*), Б. подчеркивал, что главной сферой его исследовательских интересов является “почти неподвижная история людей в их тесной взаимосвязи с землей, по которой они ходят и которая их кормит; история беспрерывно повторяющегося диалога человека с природой... столь упорного, как если бы он был вне досягаемости для ущерба и ударов, наносимых временем”. Осуществляя в своем, ставшем классическим исследовании “Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV—XVIII вв.” детальный анализ трех пластов экономической жизни человечества (материальной повседневности, рыночной экономики и капитализма) в их эволюции, Б. пытался ответить на вопрос, сформулированный в первом издании первого тома книги в 1967: “...каким образом тот строй, та сложная система существования, которая ассоциируется с понятием Старого порядка... могла прийти в негодность, разорваться; как стало возможным выйти за ее пределы... Как был пробит, как мог быть пробит потолок? И почему лишь в пользу некоторых, оказавшихся среди привилегированных на всей планете?” Архитектоника монументального труда Б. оказывается созвучной его трактовке природы и сущности общественных процессов, имевших место в данный исторический период. Первый том был посвящен рассмотрению структур повседневной жизни людей, которые, согласно Б., выступали в качестве “правил, которые слишком долго удерживали мир в довольно трудно объяснимой стабильности”. Содержание второго тома демонстрировало процессы сосуществования и постепенного взаимопроникновения структур рыночной

экономики, с одной стороны, и противостоявшего, по Б., “массива инфраэкономики”, то есть материальной повседневной жизни людей (питание, одежда, жилище, техника, деньги), — с другой. Приметы же капитализма в этот период Б. усматривал в спекулятивных операциях, торговле на дальние расстояния и процедурах банковских кредитов. Третий том излагал возможные подходы к проблеме организации истории мира во времени и пространстве: эксплицировались механизмы чередования (на протяжении пяти или шести веков) господства определенных экономических автономных регионов планеты (Венеция, Генуя, Англия и т. д.). Исторические изыскания Б. не только (в известной степени вопреки “историко-психологическому духу” “Анналов”) продемонстрировали возможность создания экономически-центрированной, однако при этом полифакторной истории общества, но и явились образцом сочетания классических традиций системной философии истории и новаторских интеллектуальных методов и приемов второй половины 20 в. (См. также Анналов школа.)

А. А. Грицанов

БРЭДБЕРИ (Bradbury) Реймوند Дуглас (1920—1995) — американский писатель-фантаст, мастер философской притчи. Для Б., постоянно росшего в сплоченном кругу родных и близких, одной из высших ценностей жизни стала семья, основанная на любви и долге, домашний очаг, в котором “...движутся, депляются друг за друга, останавливаются и вновь уверенно и ровно вертятся все винтики, колесики... большой, удивительной, бесконечно тонкой, вечно таинственной, вечно движущейся машины счастья...”. Семья, эта “машинная счастья” (цитата из У. Блейка, давшая название одному из сборников рассказов Б.), имела для него наибольшее значение. Просмотренная в самом раннем детстве кинолента “Собор Парижской Богоматери” произвела сильное впечатление на Б., для которого развернутая там тема борьбы Рыцарей Добра и Сил Мрака стала одной из главных в его творчестве. Научная фантастика, доступная для Б. с первого выпуска журнала Х. Гернсбека “Amazing stories” (“Удивительные истории”) и опубликованным там рассказом А. Х. Верилла “Мир гигантских термитов” (1928), стала для Б. способом подойти ближе к действительности, “...приблизиться к открытию космоса, к поездам и локомотивам, к чудесам света... Для меня она была признанием будущего...”. Б. — автор более 800 произведений, среди которых сборник рассказов “ужасов” “Темный карнавал” (1947, переиздан в 1957 под названием “Страна Октября”), радиопьеса “Луг” (1947, получила известность в номинации “Лучшая одноактная пьеса года в США”), цикл рассказов “Марсианские хроники” (1950), сборник рас-

сказов “Человек в картинках” (1951), роман “451 по Фаренгейту” (1953), повесть “Вино из одуванчиков” (1957), сборник рассказов “Лекарство от меланхолии” (1959), роман “И духов зла явилась рать” (1962, в переводах на русский “Недобрый гость”, “Что-то страшное грядет”, “Чую, что Зло грядет”), повесть “Каиун всех святых” (1972, “Древо осени”), сборник рассказов “Рассказы Рея Брэдбери” (1980), роман-детектив “Смерть — дело одиноких” (1985), сборник рассказов “Конвектор Тойнби” (1988), а также сотни рассказов, десятки пьес, радио-, теле- и киносценариев (из них выделяется сценарий фильма “Моби Дик” (1956), написанный им в Ирландии совместно с голливудским режиссером Д. Хьюстоном), много стихотворений, предисловий, статей, заметок, интервью. Наиболее популярные произведения Б. — цикл рассказов-баллад “Марсианские хроники” о первопоселенцах на Марсе, сборник рассказов “Человек в картинках” о человеке, “ожившая” татуировка которого стала сюжетом таинственных историй, и роман “451 по Фаренгейту”, действие которого происходит в обществе будущего, где чтение книг запрещено законом, а пожарники их сжигают, — получили высшие литературные премии “Хьюго” и “Небьюла”. В 1937 Б. стал членом лос-анджелесской “Лиги научных фантастов”, в журнале “Воображение” которой был опубликован его первый рассказ “Дилемма Холлербохена” (1938). Здесь 16-летний Б. писал об изначальной драматичности человеческого существования. Ребенок рожден мировым целым, но уже возманился стать его господином, мысленно превосходит его, терзается гордыней. Его тело, еще подверженное смерти, уже стремится к бессмертию. Б. писал впоследствии: “...Смерть — это мой постоянный бой. Я вступаю с ней в схватку в каждом новом рассказе, повести, пьесе... Я буду бороться с ней моими произведениями, моими книгами, моими детьми, которые останутся после меня...”. Всем своим дальнейшим творчеством Б. утверждал, что человек, смилив свою гордыню, увидит в окружающем мире не противника, а партнера по Бегитю, “объект созидательной любви”, которая, как писал Данте, “...движет Солнце и светила”, что человек навсегда обречен выбирать между Добром и Злом. Б. говорил, что любовь: “...существует во множестве форм. Во-первых, может быть любовь к идее! К идее столь великой, что вы стремитесь поведать ее другим людям. Я, именно я знакомлю их с ветром, с запахом зари, со звуком листьев... И когда люди летней ночью бегают босиком по траве, они вспоминают обо мне, говоря “Эх, как бы все это понаравилось Брэдбери!”. Я передал им свою любовь к жизни. Я научил их быть сознательными — вот что значит любовь. Вы начинаете с малого, а будите

в людях самые возвышенные чувства". В эссе "Радость писать" Б. писал: "...В космосе литературы великие, на кого ни взгляни, с головой ушли в любовь и ненависть. А как в вашем творчестве — осталось в нем место для таких старомодных вещей, как ненависть и любовь? Если нет, то сколько радости проходит мимо вас! Радости сердиться и разочаровываться, радости любить и быть любимым, радости трогать других и самому испытывать трепет от этого бала-маскарада, который несет нас, кружа, от колыбели до могилы. Жизнь коротка, страдания неисчерпаемы, смерть неизбежна. Но, отправляясь в путь, может быть, стоит взять с собой эти два воздушных шарика, на одном из которых написано — Пыл, а на другом — Увлеченность... Если кто хочет ко мне присоединиться, милости прошу — места на дороге хватит всем." Чувствуя свою ответственную миссию и неизбежно сопутствующее этому одиночество, Б. говорил: "...Все то, что я любил, было любимым лишь для меня одного. Никто из близких, по-видимому, не разделял мою слепую, почти одержимую увлеченность космосом, волшебством...". Не принимавший участия во Второй Мировой войне (из-за близорукости), Б. в рассказе "Уснувший в Армагеддоне" (1948, в оригинале — "И видеть сны, быть может"), где планета с разрушенной цивилизацией населена тенями-призраками носителей культур, исчезнувших после тотальных войн, выводит призраки милитаризма, поселяющиеся в мозгу засыпающего человека и убивающие его: никто не останется в стороне или над схваткой сил Добра и Зла. В стихотворении "Мы шествуем назад к Олимпу" Б. выводит людей "неудержимыми" Титанами. Боги Олимпа отступают перед грешниками, "изгнанниками их Эдема", которых Космос, "...огромный, как первая мысль Бога, глубокий, как его первый вздох...", призывает: "...Пробуждайтесь! Мчитесь! Взлетайте, мои Господа!..." О Космосе, Вселенной Б. писал: "...Она мыслит, следовательно, я существую. Значит, я должен принять ее, не так ли?..." Однако почти во всех произведениях Б., человек, сталкиваясь не с природой, его произведшей, а с собственным отчужденным "Другим", иногда, не выдерживая драмы этого столкновения, захваченный иллюзиями и страхом, капитулирует перед этим "Другим" и постепенно утрачивает свободу, в корне изменяя непосредственное ("детское") отношение к бытию, отношение к самому себе и своим ближним. В этой связи показателен цикл рассказов "Марсианские хроники" (26 рассказов), которые Б. написал за 16 недель. К нему тематически примыкает не вошедший туда рассказ "Были они смуглые и золотоглазые". Этому циклу присуще отсутствие той стройной композиции, которая характерна для произведений Б. более крупного плана. Однако основ-

ная мысль цикла достаточно прозрачна: "...Научная фантастика — это удивительный молот, я намерен и впредь использовать его в меру надобности, ударяя им по некоторым головам, которые не хотят оставить в покое себе подобных...". Критик К. Фэдмиев в предисловии к американскому изданию "Хроник" пишет: "Если я правильно понимаю его, он говорит нам, хотя и в очень завуалированной форме, окутывая свою мысль мерцающей туманностью искусных фантазий, что место межпланетных путешествий пока только в книгах, ибо люди все еще находятся на той ранней стадии морали и умственного развития, когда им нельзя доверять устрашающие игрушки, которые они в силу какой-то трагической случайности изобретали...". Здесь Б. — "...марсианин среди землян..." — исследует личностные взаимоотношения будущего, контакты интеллектуально продвинутых носителей различных культур пространственно отдаленных цивилизаций. Он исследует душевный мир марсиан, их восприятие тех землян, которые начинают проникать в непонятное и чуждое им культурное пространство древней цивилизации Марса, заноса при этом вирус истребления. Спендер, один из героев "Марсианских хроник", пережив у себя на родине разрушение культуры, считает, что: "...Мы можем сколько угодно *соприкасаться* /выделено мною — С. С./ с Марсом — настоящего общения никогда не будет. В конце концов это доведет нас до бешенства и знает, что мы сделаем с Марсом? Мы его расстрошим, снимем с него шкуру и перекроим ее по своему вкусу.// — Мы не разрушим Марс, — сказал капитан. — Он слишком велик и великолепен.// — Вы уверены? У нас, землян, есть дар разрушать великое и прекрасное... // Капитан покачал головой. — Здесь нет ненависти... Судя по их городам, это были добрые, красивые и мудрые люди. Они принимали судьбу как должное. Очевидно, смирились с тем, что им вымирать, и не затеяли с отчаяния никакой опустошительной войны напоследок, не стали уничтожать своих городов. ...Мы им мешаем не больше, чем помешали бы дети, играющие на газоне, — велик ли спрос с ребенка? И кто знает, быть может в конечном счете все это изменит нас к лучшему... *Ведь когда-нибудь Земля станет такой, какое Марс теперь* /выделено мною — С. С./...". Стремление обрести новый мир, возратить разрушенную красоту к жизни, заставляет лететь на Марс тех землян, которые "...чего-то боялись и ничего не боялись, чувствовали себя паломниками и не чувствовали себя паломниками. У каждого была своя причина. Оставляли... опустыленную работу или опустыленные города; прилетали, чтобы найти что-то, или избавиться от чего-то, или добыть что-то, откопать что-то или зарыть что-то, или предать что-то забвению... *чтобы жить здесь по-своему, создать свой образ жизни* /выделено мною — С. С./...". В рассказе "Может

быть, мы уже уходим", посвященном истории США, Б., потомок первооткрывателей, очень необычным образом пишет об одном из периодов истории североамериканских индейцев — прибитии первых европейских завоевателей (тема, перекликающаяся с "Марсианскими хрониками"): он пытается показать, как, по его мнению, смог бы воспринять случившееся индеец, подросток Хо-Ави из племени Птицы с Холмов Свонных Теней близ океана, мальчик, для которого предчувствия, звуковой язык и широко распространенный тогда среди североамериканских индейцев язык жестов — полностью равноправные средства общения с другой личностью (в рассказе — с дедушкой мальчика), возможность отобразить собственные переживания (а через них чувства всего своего народа), когда "...море поднялось на дыбы и выплеснуло еще одну огромную соленую волну, разбившуюся на миллиарды осколков, которые градом свистящих ножей обрушились на берег континента...". Микрорассказ "Пожарный" (1951) Б. переработал в миниповесть "Пламя, пламя, пожирай книги", ставшую основой для написания "451 по Фаренгейту". Б. написал "... "Фаренгейт", в начальном варианте которого не менее 25 тысяч слов, — за девять дней". "Фаренгейт" — это произведение о людях и об огне, которым пожарное подразделение "Саламандра" сжигает книги, запрещенные властями ради "общественного спокойствия и комфорта" вместе с искусствами и прочими "оталекающими" источниками неуверенности и депрессии. Однако это не классическая антиутопия, где отсутствует всякая надежда. Б. убеждает, что книги — способные противостоять торжествующему невежеству, сжигаемые, как неисправимые еретики, — как феникс, восстанут из огня. Они будут заучиваться наизусть книжниками, сохраняющими знание и культуру в лесах, так как города, вместилище одичавшего человечества с его техническим комфортом, приговорены к разрушению: "...В это мгновение началась и окончилась война... Мимолетная вспышка света на черном небе, чуть уловимое движение... То был единственный жест. Но Монтэг видел этот взмах железного кулака, занесенного над далеким городом; он знал, что сейчас последует рев самолетов, который, когда уже все свершилось, внятно скажет: разрушай, не оставяй камня на камне, погибни. Умри..." Однако, по Б., этот мир уже давно мертв: "...просто *жертвецы* сейчас увидят себя со стороны — и исчезнут окончательно с лица земли...", а затем "...мир рассыпался, растаял, развеялся по ветру..." Из этого мира остались только "люди-книжки", которые знали "...все глупости, совершенные нами за тысячу и более лет... А раз мы это знаем, то есть надежда, что когда-нибудь мы перестанем сооружать эти дурацкие погребальные костры и кидаться в огонь... Мы — память человечества, и поэтому мы в конце концов победим. Когда-нибудь мы вспомним так много,

что соорудим самый большой в истории экскаватор, выроем самую глубокую, какая когда-либо была, могилу и навеки похороним в ней войну...". А в конце произведения пожарник Монтег, профессионально приученный к огню только как к средству уничтожения, открывает для себя огонь костра как согревающий и притягательный, как средство объединения людей. Композиция "Фаренгейта", совершенная в своей законченности, окаймлена образом Огня в двух противоположных его проявлениях на первой и на последней ее страницах. Типичной для всего творчества Б. является тема противоборства Добра и Зла. Главное произведение Б. — роман "И духов зла явилась рать" (название — цитата из "Макбета" У. Шекспира) — повествует о борьбе со Злом, надвигающимся в виде Людей Осени, которых Б. также выводил и в своем первом сборнике рассказов "Темный карнавал", и в полуавтобиографических повестях "Вино из одуванчиков" и "Канун Всех Святых", и в других произведениях. "Страна Октября" (переиздание сборника "Темный карнавал") — это "...страна, где год вечно идет на убыль. Где холмы — мгла, а реки — туман; где день угасает быстро, сумерки и вечера медлят, а ночи никогда не кончаются. Страна погребов, подвалов, угольных ям, чуланов, чердаков и кладовых, куда не заглядывает солнце. Страна, где живут Люди Осени, и мысли их — осенние мысли. Ночами бредут они по пустым мостовым, и шаги их — как шорох дождя...". Во избежание слишком очевидных аллюзий название этому сборнику на русском языке было дано "Осенняя страна". В. Гакон пишет, что брэдберрианские Люди Осени — это "...трагические несчастья, подстерегающие повсюду, и плоды нашей собственной глупости, эгоизма, корысти, неверия. Это безумие и душевная слепота, боль тела и боль души, это боль совести. Звериное внутри нас и несправедливость, зло и жестокость, которыми полон окружающий мир. Страх смерти и боязнь всего нового, тоска и уныние, усталость и "сон разума, рождающий чудовищ". Невинная жестокость детей, осознанная жестокость взрослых и эгоизм стариков...". Люди Осени приходят "...Из праха. Откуда они появляются? Из могил. Разве кровь наполняет их жилы? Нет: ночной ветер. Что шевелится в их голове? Червь. Кто говорит за них? Жабва. Кто глядит вместо них? Змея. Что они слышат? Межзвездную бездну. Они сеют семена смятения в человеческой душе, поедают плоть разума, насыщают могилы грешниками... В порывах ветра и под дождем они суетятся, подкрадываются, пробираются, просачиваются, движутся, делают полную луну мрачной и чистую струящуюся воду мутной. Паутина внимания им, дождь разрушает мир. Таковы они, Люди Осени...", рабы и хозяева "темного карнавала". В романе ощущение тревоги захватывает сразу же и полностью, не оставляя до конца.

Вместе с цирком—"карнавалом на колесах" в маленький город Гринтаун (практически полным прообразом которого послужил для Б. его родной иллинойский Уокиган; даже городскую библиотеку он поместил рядом с домом одного из героев по тому же адресу, что и в Уокигане) входят горе и невзгоды. В городке аттракционов находилась карусель, прибавлявшая год жизни за один оборот, а при запуске в обратную сторону — соответственно, убавлявшая один год жизни за один оборот до полностью младенческого состояния. В комнате с кривыми зеркалами никогда нельзя было видеть будущее, а только лишь прошлое. Таинственные и жуткие экспонаты "музея восковых фигур" ночами оживали и совершали в городе преступления. Возглавлял все это хозяин цирка-карнавала, мистер Мрак. И как во всех книгах Б., нашли способные выдержать удары сил Зла, сражаться против них один на один. Героями стали двое четырнадцатилетних подростков и отец одного из них, главный городской библиотекарь, вооруженные только книгами. На вопрос: "Скажите, мы когда-нибудь перестанем бояться ночи и смерти?", В. в повести "Канун всех святых" и своим творчеством отвечает: "...Когда вы достигнете звезд... и будете жить там вечно, да, вот тогда исчезнут все страхи и умрет сама Смерть...". В рассказе "Дж. Б. Ш., Марк V" ("Дж. Б. Ш., Модель V"), написанном в память о Дж. Б. Шоу, одним из своих самых любимых писателей, Б. размышляет о симбиотических процессах естественной и искусственной жизни, о возможности объективации теоретических и личностных знаний в базах знаний компьютерных систем, а также фиксации знаний и особенностей стиля мышления успешных от нас мыслителей. О естественной и искусственной жизни герой рассказа, робот-философ говорит: "...Что мы такое?.. Да всего-навсего чудо энергии и вещества, превращающее себя в воображение и волю. Невероятно. Жизненная Сила экспериментирует с различными формами. Одна из форм — вы. Еще одна — я. Вселенная собственными криками пробудила себя к жизни. Мы с вами — один из этих криков. В бесконечности смертей она, Вселенная, тянется сквозь Время, чтобы нащупать свою плоть, и обнаруживает, что ее плоть — мы. Мы находим путь к ней, она к нам, и оказывается, что она для нас так же прекрасна, как прекрасны для нее мы, потому что мы и она — одно...". Симбиотика естественной и искусственной жизни, по Б., — это "всего-навсего столкновение двух энергий". Компьютер при этом выражает "...заложенные в него мнения...", а человек, "...генное скопление, ... откликается пылками, миллими и искренними чувствами...". Далее робот-философ говорит "...Ведь вас... более всего... согревает тепло Идей. А я — ходячий памятник понятиям, я — филигранные барельефы мысли, я — электронная одержимость загадками философии и

бытия. Вы любите понятия. Я их вместилище. Вы любите, когда в ваших снах есть движение. Я двигаюсь. Вы любите болтовню и красноречие. Я непревзойденный красноречивый болтун. Вы любите библиотеки. Я — библиотека. Вы любите игрушки. Я — Игрушка с большой буквы, чудесная забава, заложенный в компьютер... друг...". J. Weisenbaum пишет, что "...существуют такие функции человека, которые не могут выполняться компьютерами. И это объясняется не ограниченностью их возможностей, а тем, что такие чувства как уважение, понимание и любовь попросту не являются техническими проблемами...". При этом основу личности человека, по Б. представляет упорнейший труд, воля к нему, а эссе "Дзен и искусство писательства" (1973) он заканчивает так: "Труд есть любовь". О том, насколько необходимо личности подлинное искусство, какой силой оно обладает над любым человеком, кто сохранил потребность в ней, Б. пишет в рассказе "Улыбка". Б. верит в то, что после любой катастрофы на Земле останутся люди, которые, сохраняя кусок растерзанного озверевшей толпой холста, будут хранить улыбку Моны-Лизы и "...украдкой заглядывать в нее при свете луны...". Своеобычный стиль произведений Б. легко узнаваем. Он говорил: "...Стиль, — это правда, моя правда! Перенести на бумагу то, что чувствуешь, — вот что значит стиль. Все остальное — не более чем крем на торте, украшение, "декор". Некоторые думают, что стиль — это фантазия. В действительности стиль — это правда. Даже если моя правда состоит в том, чтобы слышать, как кричат динозавры. Правда — это также библейская простота. Простота метафоры. ...Если вы разовьете свои пять чувств, то вы сможете воздействовать на людей. Вы сумеете передать им вкус вещей, их форму и цвет, самые невероятные ощущения! Вы сможете придумывать фантастические истории. Логика чувств убедит человека, что это реально..." Б. всегда говорил о себе, что он "...сказочник, моралист, впередсмотрящий...", "...лишь автор рассказов с моралью. Такой же, какими были Жюль Верн и Герберт Уэллс... Все мы подобны капитану Немо: ему не нравилось, как устроен наш мир. Поэтому, вместо того чтобы его разрушать, он создает такой мир, какой нужен ему. Тем самым он преподносит нам урок. Таковы и авторы научной фантастики: они задают те струны, которые предостерегают людей...".

С. В. Силков

БРЭДЛИ (Bradly) Фрэнсис Герберт (1846—1924) — британский философ, представитель абсолютного идеализма, теоретик консерватизма. Получил образование в Оксфордском университете, где вскоре после

окончания в 1870 был избран членом совета Мертона-колледжа. В Оксфорде Б. посвятил себя целиком писательскому труду: никогда не читал лекций, не преподавал и не появлялся на философских собраниях. Был отмечен одной из высших наград Британии — орденом “За заслуги”. Основные работы: “Этические исследования” (1876); “Принципы логики” (1883); “Видимость и реальность: Опыт метафизики” (1893); “Эссе об истине и реальности” (1914) и др. В целом находился в кругу идей Гегеля, хотя в его версии прочтения философии последнего заметное влияние Канта, Юма, Беркли. Б. считал, что быть — значит быть воспринятым (в опыте): “все, что ни в каком смысле не является предметом ощущения или восприятия, для меня совершенно незначимо”. При этом, по Б., реальное есть разумное. Критерием истинности или реальности Б. полагал соответствие требованиям разума: разработке данного тезиса он посвятил большую часть своих сочинений. В отличие от “историцистского” направления в неогегельянстве (Кроче, Джентиле, Коллингвуд и др.), развивавшем тезис о том, что дух приходит к Абсолюту в процессе исторического развития, абсолютный идеализм (прежде всего в лице Б.) акцентировал другую сторону гегелевской философии — положение об Абсолюте как вневременной полноте бытия и совершенстве. В таком случае Абсолют исключает возможность любых изменений, гармонически примиряет любые противоположности. Он (как абсолютная реальность) выступает тогда всеохватывающей и упорядочивающей системой, преодолевающей пространственно-временную разделенность и развертывающей свое содержание одновременно и повсеместно. Отсюда требование Б. о воздержании “от спекуляции о генезисе” (то есть от идеи развития), так как порядок изменений не имеет отношения к подлинному знанию, то есть философии. Задача последней — критика сложившихся систем категорий, понятий и представлений, их проверка на степень полноты схватываемого содержания, а главное — на непротиворечивость. Непротиворечивость (основной показатель воплощения Абсолюта) является критерием “подлинности” и истинности понятия, обнаружение же противоречия свидетельствует о его неистинности, мнимости, недействительности. Таким образом, Б. развертывает концепцию негативной (отрицательной) диалектики. Философское мышление, делая предмет своей рефлексии сложившийся в науке и повседневной жизни корпус понятий, обнаруживает их внутреннюю противоречивость, абстрактность, отделение

в них сущности от существования. Все попытки преодоления их абстрактности (неполноты) и противоречивости вовлекают лишь в бесконечный процесс опосредования одних абстракций другими. Тем самым философский анализ устанавливает неадекватность проявления Абсолюта, так как подлинная реальность предстает в познании только как видимость. Видимости формально-логически правильно оформляются в когнитивные системы, которые могут оказаться инструментально-практически весьма эффективными. Однако они не обладают характеристикой истинности, так как имеют весьма опосредованное отношение к Абсолюту. Негативная диалектика Б. устанавливает, что мыслить Абсолют во всей его конкретности мы не способны, так как наше мышление остается абстрактным в силу своей частности и конечности. Ему недоступна вся полнота и целостность действительности. К тому же субъект оказывается в оппозиции миру дискретных вещей, за которыми неспособен установить “внутренние” отношения. Только философия, в отличие от науки и обыденного здравого смысла, способна хотя бы указать на общие логические условия конкретности, то есть абсолютной реальности. Диалектическое мышление осознает свою неполноценность и пытается пробиться к целостности Абсолюта. Основной принцип диалектики — принцип целостности сознания: разум несет в себе бессознательную (нерационализируемую) идею целого, приводит свои частные идеи в соответствие с ней путем их “дополнения” до целого, никогда не достигая “предела” в этом “дополнении”. Однако через аналитико-синтетические процедуры постепенно происходит конструирование конкретности предметов из абстракций как движение от минимальной определенности мысли ко все большей ее полноте. Формальная логика (и силлогистика, и индуктивизм) не способна справиться с этой задачей, которая решается только диалектически. Первый акт — критика “данности” (видимости) и осознание ее как недостаточности. Второй — отрицание этой “данности”, но и “дополнение” ее. Третий — критика вновь образованной “данности”. Затем следует повторение цикла. Импульс к постоянному “дополнению” есть стремление к элиминации временности и противоречивости, попытка ухватить вневременные идеальные значения. Однако это доступно лишь “непосредственному восприятию”, трансцендирующему себя (экспансирующая составляющая истинны) и снимающему противоположность субъекта и объекта (гармонизирующая составляющая истинны). В “непосредственном восприятии” слиты воедино чувство, воля и разум, что и позволяет схватывать целостность в тождественности субъекта

и объекта. Таким образом, реальная действительность есть духовный Абсолют — единая, всеобъемлющая, гармоничная духовная система. Личное начало, следовательно, не самодостаточно и не автономно, человек суть часть субстанционального целого как существенное существо (выход в обоснование консерватизма). Б. писал о трех стадиях, или уровнях, в жизни разума. По его мысли, для каждого из нас опыт начинается с непосредственно данного: в младенческом возрасте мы ничего не выделяем и не осознаем отдельное как таковое; в это время не существует ни “Я”, ни “не-Я” — никаких явно выделяемых вещей или качеств. Постепенно качества группируются и образуют то, что мы называем “вещами”; эти вещи в их соотношениях образуют весь привычный мир здравого смысла и науки — второй уровень разума. Вправе ли философия считать этот мир полностью реальным? Согласно Б., нет. При его исследовании обнаруживается масса противоречий, а то, что противоречиво, должно быть отвергнуто как нереальное. В первой части своего главного произведения (“Видимость и реальность: Опыт метафизики”) Б. отвергает на этом основании весь мир обыденного опыта, включая пространство и время, вещество и причинность. И лишь последнюю часть посвящает его /мира — В. А./ восстановлению. Б. проясняет смысл критерия, использованного им в первой части, а именно соответствие интеллекту, и находит, что соответствие это заключается в логической непротиворечивости. Однако единственное знание, которое способно обладать такой непротиворечивостью, по мысли Б., есть некое целостное знание, всеобъемлющее и гармоничное, в котором ничто не упущено и все необходимо соотносено со всем остальным. Б. полагал, что существование мировой системы такого рода составляет недоказуемую, но необходимую посылку философии. Эту систему он именовал Абсолютом — третьим и высшим уровнем разума. С точки зрения Б., вероятно, люди никогда в действительности его не достигнут, но к нему можно постепенно приближаться, и этим приближением измеряется степень истинности, которой располагает любая мыслительная система. Для Б. были неприемлемы любые варианты психологизма, эмпиризма, утилитаризма и натурализма. При этом он подчеркивает и неразрывность должного и сущего. С этих позиций зло — моральный аспект противоречивой видимости, преодолеваемой через моральное усердствование, то есть в самоосуществлении нравственного субъекта, “реального я”, исходящего не из наличной “суммы обстоятельств”, а из поиска своего места в гармонизируемом обществе. В этом отношении Бог, указывает

Б., как моральный идеал воплощает Абсолют и задает предельное смысловое основание процессу самореализации личности.

В. Л. Абушенко

БРЮНСВИК (Brunschvicg) Леон (1869—1944) — французский философ. Преподавал основные темы неорационализма, концептуально оформленного Башларом, написавшим свою диссертацию под руководством Б. Определял свою доктрину как “философию мысли” и специфицировал ее как “критический идеализм” или “открытый рационализм”. В историко-философской литературе его философию называют также “математическим интеллектуализмом”. С антисубстанциалистских и антиприоритетских позиций пытался рассмотреть проблематику современного ему естествознания и математики. Много внимания уделял также философской истории науки и истории философии. Наиболее сильным было влияние на него картезианско-кантианской традиции. Программа критики классической науки перерабатывает у Б. в критику культуры. Считал своими учителями Ж. Ланье, Ж. Лашелье, Э. Бутру. Самый известный из его учеников — Арон. Докторская диссертация Б. — “Модальность суждения” (опубликована в 1897), оказалась программной для всего его творчества. С 1909 — профессор Сорбонны, с 1920 — член Академии моральных и политических наук. Основные работы Б.: “Введение в жизнь духа” (1900); “Современный идеализм” (1905); “Этапы математической философии” (1912); “Человеческий опыт и физическая причинность” (1922); “Прогресс сознания в западной философии” (1927); “Познание себя” (1931); “Эпоха разума” (1934); “Разум и религия” (1939); “Декарт и Паскаль — читатели Монтеня” (1941); “Спиноза в его современники” (1944); “Об истинном и ложном обращении” (издано в 1950) и др. История познания, как и история культуры, есть, согласно Б., история попыток разума “схватить бытие”, в которых обнаруживается, что нет мира вне тех культурных и познавательных форм, в которых он осмысливается нами. Отсюда антисубстанциалистская (антиметафизическая) программа Б., призванная снять проблематику “вещи в себе”. Основной тезис его методологии гласит: “Познание конституирует мир, который является миром для нас. Сверх этого нет ничего; вещь, которая была бы за пределами познания, являлась бы, согласно определению, недостижимой, неопределяемой, то есть для нас она была бы равнозначна ничто”. Отказ же от признания доминантности познания в культуре порождает разрушающие ее саму течения, которые Б. обозначал как “романтизм” и считал, что они интуитизируют бытие. Само познание понимается им прежде

де всего как исходящее из определенной философии научное познание (“всякий прогресс в познании и определении разума связан с прогрессом науки”; “разум раскрывает себя в науке”); на которое критическая рефлексия накладывает (учитывая опыт истории мысли) существенные ограничения. Так, Б. выделяет две эпохи в становлении познавательных способностей человека. Первая — эпоха детства — характеризуется неопределенной верой в реальность внешнего мира и в возможность “схватывания” его качеств в чувственном познании. Вторая — эпоха зрелого возраста — начинается с установления того, что подлинной реальностью являются интеллигибельные сущности, открываемые рационализированным естественно-научным и математическим познанием. При этом “зрелость” философского осмысления предзадается становлением новых научных теорий (а не наоборот — философия способствует становлению научных теорий). Отсюда антиэмпиризм Б.: “Нет ничего менее похожего на научный опыт, чем констатация непосредственно данного, исходящего из внешних объектов...” Однако априористские схемы мало что дают для понимания научной познавательной деятельности. Разум оправданным образом должен быть связан с опытом. Форма этой связи задается, с одной стороны, тем, что сам мир, само бытие полагается разумом как отличное от него самого, а с другой — тем, что будучи внешним, это бытие постоянно самоограничивает возможность разума в его полагающих актах. Вследствие этого современный разум должен быть критичен по отношению к самому себе, видеть свою ограниченность в каждый данный момент конституирования, которое запрещает “выходить за горизонт действительно достигнутого познанием”. Но в то же время рамки достигнутого не могут быть предзаданы априори — современный разум не может быть замкнутым, он должен быть открыт опыту (хотя при этом “идеализм науки замещает реализм восприятия”). “Идеал” не противоположен реальности, а воплощается в ней. Это дает основание Б. уравнивать в своей концепции понятия рационализма и идеализма (при условии преодоления их “узких”, то есть ограниченных форм, и их радикальном обновлении). “Идеализм утверждает бытие и определяет его через мысль. Вместо того чтобы понять мысль через отношение к уже данной детерминации бытия, он ищет в мысли конститутивную черту бытия”. Но тем самым Б. формулирует и основополагающий для последующего неорационализма тезис о социокультурной изменчивости разума, его несамостоятельности себе во всех познавательных актах. Дух, развиваясь, сам определяет свои за-

коны, втягивая “внутри” себя как познания время и событийность. С точки зрения Б., кантовский постулат о трансцендентальном единстве апперцепции есть не более чем нормативный идеал, к которому стремится познание, не будучи в состоянии его когда-либо реализовать. Разум способен “ошибаться”, но сила его критичности как раз в том и состоит, что в рефлексии он способен и готов к “исправлению” самого себя. Следовательно, научный метод — это такая активность разума, которая “устанавливает принципы собственного движения, и эти принципы тем научнее, чем более разум “свободен” от органов чувств и внешних материальных вещей”. Этот круг идей Б. был переработан Башларом в концепции приближенного знания. Постоянно пытаюсь гармонизировать себя, обретая некое равновесие между воплощением и идеалом, разум, указывает Б., постоянно саморазрушает уже достигнутые равновесие и гармонию: “Интеллектуальная способность человека в его постоянном контакте с феноменами природы, в усилении, направленном к тому, чтобы свести бессвязную множественность чувственных фактов к гармонии рациональных отношений...” Поэтому сознание всегда проблематично и не может исходить из какой-либо готовой онтологии. С одной стороны, “для разума прорачен только разум”, а с другой — конститутивные категории не предвзвешивают, а завершают рефлексии. Изучение способностей (научно) познающего разума и есть основная задача современной философии. Конституирование мира разумом происходит, согласно Б., в фундаментальных актах суждения, которые различаются в зависимости от модальности глагола-связки. Исходно суждение выражает утверждение через связку “есть”, а утверждая — полагает. Полагать же можно как действительное, так и возможное. На выявление возможного или действительного статуса полагания и организацию перехода от первого ко второму во многом и направлена деятельность конституирующего разума. Б. говорит о полагании в трех модальностях. Первая — полагание в “форме внутреннего”, интериоральности. Истина суждения имеет своим основанием в этом случае чистую идеальность. Она характеризуется взаимной имманентной целостностью и неразрывным единством идей (“интеллектуальным единством”). С наибольшей полнотой эта форма воплощается в математике, в суждениях которой субъект и предикат не имеют значения отдельно друг от друга. Вторая — полагание в “форме внешнего”, экстериоральности. Именно в этой модальности фиксируется неинтеллигибельное,

непрозрачное, внешнее для разума. Последний сталкивается здесь с тем, что отличает от него (с "не-я"). "Именно невозможность для разума проникнуть внутрь объекта своего представления для целей анализа и понимания заставляет его остановиться и положить бытие, то есть признать, что нечто есть". Однако в "чистом" виде обе эти формы полагания (первая в меньшей, вторая в большей степени) невозможны. Именно с этих позиций Б. критически относился как к логизму в математике за игнорирование присутствия в последней "экстериориального", так и к эмпиризму, стремящемуся в интенции редуцировать "интериориальное": "реальность вовсе не отделена от духа; она вовлечена в его внутреннее развитие; она трансформируется вместе с ним и проходит через все ступени его живой эволюции". Иное дело, что "оправданность" каждого суждения определяется степенью проявленности в нем интериориального. Поэтому основная нюансировка модальности, согласно Б., происходит в третьем типе полагания — в "смешанных формах". "Бытие есть здесь чистая форма в том смысле, что оно положено в соответствии с собственным законом разума, и это форма внешнего в том смысле, что разум признает в ней себя связанным с чем-то иным, чем он". Все три формы полагания в суждении утверждают (с необходимостью) формы бытия духа: "Бытие суждения интериориальности для духа выступает необходимым бытием, потому что это есть сам дух, а дух не может не быть самим собой; бытие суждения экстериориальности — это действительное бытие, потому что оно наличествует для духа, не будучи в самом духе обосновано; наконец, бытие суждения смешанного типа есть возможное бытие, потому что не связанное ни с внутренним законом духа, ни с внешним толчком, оно остается чем-то смутным и незавершенным". Полагая бытие, разум расширяет сферу экстериориальности. Однако экстериориальное не может быть его целью — это означало бы устремленность разума к распадению бытия, превращению его в хаотическую данность. Эта тенденция блокируется тем, что, полагая бытие, разум расширяет и сферу интериориального в научных дискурсах. Между полюсами интериориального и экстериориального можно простроить своеобразную шкалу возможного, в центре которой Б. помещает эстетические суждения и суждения "экспериментального анализа" (своего рода "точки" гармонии и равновесия). По степени же "снижения интериориальности" можно выделить четыре типа суждений: 1) математические (задают рамку восприятия реальности), 2) геометрические ("вписываются во вселен-

ную, но не наполняют ее"), 3) физические (не достигают модальности необходимости и действительности), 4) вероятностные (возможное определяется по отношению к действительному). "Ось" социо-культурного развития ориентирована на рост интериориальности в (по)знании и на его все большее воплощение в бытии, на минимизацию "зазора" между идеалом (нормой) и воплощением. Эта "ось" знания соответствует в целом векторности культуры и иных (кроме науки) ее областей. "Наша судьба есть стремление к единству", — утверждает Б. Культура есть ностальгическое желание разумности, стремление чистой мысли стать совершенным ("утраченным") единством. Тем самым она есть постоянное преодоление, избавление от "детскости" и увеличение "взрослости", что только и дает человеку надежду на спасение, делая осмысленными его поступки. В области морали — это устремленность к все более осознанному обузданию данности эгоистических мотивов, нарастание веса форм человеческой солидарности. В области религии — это устремленность к Богу "человека разумного, который постигается незаинтересованным разумом, который не может бросить никакой тени на радость понимания и любви, который не угрожает сузить надежду и тем самым ограничить горизонт". В каждом из этих случаев культура есть нацеленность на идеал и "несогласие" с данностью. А в силу того, что доминантой в культуре является "познавание", в котором, в свою очередь, доминирует философски ориентированное научное познание, становление культуры можно соотносить со становлением научного познания. "Ученый познает свой предмет тем точнее, чем менее он пренебрегает самим собой в деле познания..." "Опосредовавшись" культурой", философия науки превращается у Б. в философскую историю науки, рефлексивную изменению понимания объекта исследования и норм его интеллектуального освоения. С точки зрения Б., законченный "цикл" продуцирования знания был осуществлен уже в античности. Становление теоретической математики было осуществлено пифагорейцами с их основным тезисом о том, что "все есть число", и через концепт музыкальной гармонии поставившим мир в приближенное соответствие числу. Следующий шаг был сделан, согласно Б., Платоном с его тезисом трансцендентности мира реальности миру идей, но и с признанием возможности приближения к идее. Аристотель же, по Б., своей качественной физикой возвратил человечество в эпоху детства и не менее чем на двадцать веков задержал его духовное развитие (в этом же аспекте Б. ставит в соответствие логике Аристотеля геометрию Евклида — "качественно изучающую количество"). Таким образом очевидно, что Б.

соотносит становление науки прежде всего со становлением математики. Полностью игнорируя средние века, следующий "цикл" становления науки (а следовательно, и познания как такового, и культуры в целом) Б. связывает с Декартом, изменившим понимание количества, И. Ньютоном и Лейбницем, причастным к становлению дифференциального и интегрального исчисления (он анализирует, в частности, интеллектуализацию геометрии Лейбницем, заставившем "бесконечное участвовать в порождении конечного"), А. Эйнштейном с его теорией относительности. В своей концепции истории науки Б. чуть ли не первым обосновал тезис о некумулятивном ("цикловом") характере развития знания. История последнего — это история избавления разума от своей ограниченности. Последняя принципиально неустранима — наука всегда функционирует в ограниченном горизонте человеческих возможностей. Объективность и истинность всегда проблемны, а не данности для научного (познания). Говоря о преемственности через отталкивание, Б. непосредственно повлиял на версию истории науки А. Койре и предвосхитил идею "эпистемологического разрыва" Башляра — одну из центральных во всем неорационализме как самостоятельном подходе в философии науки. (См. также Неорационализм.)

В. Л. Абушенко

БУБЕР (Buber) Марти (или Мардохай) (1878—1965) — еврейский философ-диалогист. Родился в Вене. После развода своих родителей в 1881 был отправлен к дедушке и бабушке во Львов. В 1892 вернулся в Лемберг к отцу, женившемуся вторично. С этого периода увлекается чтением трудов Канта и Ницше. В 1896—1904 учился в университетах Австрии, Швейцарии, Германии, (Вена, Цюрих, Берлин, Лейпциг) на факультетах философии, истории искусств, филологии. Во время обучения в Венском университете был вовлечен в сионистское движение (больше по культурным, чем по политическим соображениям), писал статьи в защиту евреев, изучал иудаизм (см. Иудаизм) и хасидизм (см. Хасидизм). С 1901 по 1903 был редактором еженедельника "Die Welt", центрального печатного издания всемирной сионистской организации. В период с 1897 по 1909 Б., рожденный и живущий в мире двух культур — немецкой и еврейской, остро ощутивший кризис, к которому подошли немецкая культура и все человечество, обратился к духовным гениям человеческой истории. Б. поставил целью создание немецко-еврейского симбиоза на основе еврейской культуры, хасидистского спиритуализма и романтического индивидуализма. Результатом религиозно-философских размышлений Б. стали работы "История Рабби Нахмана" (1906), "Легенда

Бааль-Шема" (1908), "Экстатические конфессии" (1909), "Три источника Иудаяма" (1911) и др. В 1921 Б. знакомится с Розенцвейгом и с 1923 вместе с ним занимается переводом Библии на немецкий язык. В 1923—1933 — профессор философии и этики университета во Франкфурте. Публикует "Я и Ты" (1923), "Хасидские книги" (1928), "Религия и философия" (1931), "Борьба вокруг Израйла" (1933). После прихода к власти Гитлера в 1933 был отправлен в отставку с профессорского поста и эмигрировал в Швейцарию, откуда в 1938 переселился в Палестину. В 1938—1951 — профессор философии Еврейского университета в Иерусалиме. В этот период начал пропагандировать идею конструктивного диалога между евреями и арабами, после второй мировой войны — между евреями и немцами. Свой первый лекционный тур по странам Европы Б. совершил в 1947. В 1951—1952 читал курс лекций в США. Издал "Пути в утопию" (1947), "Проблема человека" (1948), "Видения добра и зла" (1952), "Моисей" (1952), "Прадистанция и отношение" (1952), "Введение в диалогический принцип" (1954), "Пророчество, Начало и Конец" (1955), "Царство Божие" (1956), "Два разговора" (1962) и др. Награжден премией Готса Гамбургского университета (1951), премией Мира книготорговой организации ФРГ (1953) и премией Эрасмуса Амстердамского университета (1963). Основной идеей книги "Я и Ты" — программное исследование Б., является стремление отыскать "третий путь" между неосуществимым идеалом объективизма, который приводит рефлексивное познание человека к заблуждению, и картезианской фетишизирующей тайны собственной индивидуальности, грозящей солипсизмом. Вследствие этого отвергается как онтологическая рефлексия о "бытии как существующем", так и непреодолимое тождество "ego cogito". В качестве исходной точки Б. избирает ситуацию, по его мнению, наиболее фундаментальную — феномен сосуществования Я с другой личностью, ибо существование человека является всегда "со-бытием" с другими людьми. Разграничение двух сфер: "Я — Это", где осуществляется вещное отношение человека к миру, и "Я — Ты", где реализуется аутентичное бытие, — явилось той ступенью, которая позволила более детально определить предмет рефлексии философии диалога. "Различие между опытом, направленным на объект, и встречей, которая ставит бытие напротив другого, — писал Левинас, — различие, касающееся самого отношения, а не только его коррелятов... различие, непредугаданное даже Фейербахом, требование взять за основу опыт общения — в этом заключается фундаментальный вклад Бубера в теорию познания". Основная идея философии ди-

алога Б. заключается в том, что Я является не субстанцией, а связью, отношением с Ты, благодаря чему осуществляется истинное предназначение человека. Отношение между Я и Ты рассматривается не как субъективное событие, так как Я не представляет (не субъективизирует) Ты, а встречает его. Вводимое Б. понятие "Между" подчеркивает разрыв как особую дистанцию между Я и Ты, являющуюся тем местом, где реализуется аутентичное бытие человека диалогического, где раскрываются те характерные черты личности, которые не сводимы к ее ментальным, физическим, психическим свойствам. Буберовское понятие "Между" выражает радикальную "другость" иного человека, по отношению к которому Я, с одной стороны, является обращенным (активная позиция), но с другой — остается отдаленным этой "другости", так как она есть не что иное как "вечный Ты", как Бог (пассивная позиция). Б. стремится понять и зафиксировать моменты, касающиеся установления единства между участниками встречи, которые преодолевают разделяющую их дистанцию и выходят на уровень разговорного общения. "Истинным признаком межличностного сосуществования" Б. считает речь, которая, по его мнению, является основой человеческого бытия. Обращение человека к человеку, в отличие от зова в животном мире, "опирается на установление и признание инаковости другого человека". Только благодаря данному признанию оказывается возможным обращение и разговор, "присутствие в общении". В собственном имени существительном Б. видит "наивысшую словесную форму", содержащую сообщения "отдаленному" субъекту о том, что "в данной ситуации необходимо его, именно его, присутствие". Эти формы являются еще сигналами, но, одновременно, уже словами. Человек трансцендирует собственное фонетическое звукообразование, делает его самостоятельным. При переходе с фонетического уровня на уровень смысловой звуки перестают быть акустическими объектами и становятся информативными для собеседника, более того, приобретают нормативно-этический аспект. Это означает, что "в языке слов" обращение в некоторой степени упраздняется, нейтрализуется, чтобы "непрерывно вновь возобновлять собственную жизнеспособность — не в дискуссиях, происходящих ради самого процесса дискуссии и злоупотребляющих возможностями речи, а в истинном разговоре". Понятие истинного разговора Б. связывает не только с выбором и применением лингвистических средств. "Истинный разговор, то есть каждая аутентичная реализация отношения между людьми, означает соглашение инаковостей".

Оценивая теорию общения Б. в целом, можно констатировать наличие в ней гиперболизированного представления о духовном мире личности, сведения практической деятельности к уровню Я — Это. В основание буберовского подхода положено убеждение о коммуникации как явлении, порождающем истинную сущность человека, интегрирующем его в аутентичное бытие, которое философ не связывает ни с индивидуализмом, ни с коллективизмом. Попытка синтеза индивидуализации и социализации побудила Б. отказаться как от индивидуального сознания Я (а значит, от внутреннего диалога, от аутокоммуникации), так и от коллективного самосознания. Следовательно, проблема формирования индивидуального сознания была заменена философом проблемой уникальности субъекта общения. (См. также "Я и Ты".)

С. В. Воробьева

"БУДУЩЕЕ ОДНОЙ ИЛЛЮЗИИ" — произведение Фрейда ("Die Zukunft einer Illusion", 1927), в котором рассматриваются психологические и социокультурные основания и функции религии. Определяя культуру как "все то, чем человеческая жизнь возвышается над своими животными условиями и чем она отличается от жизни животных", Фрейд выделяет две ее стороны: все приобретенные людьми знания и умения, дающие им возможность овладеть силами природы и получить от нее материальные блага для удовлетворения человеческих потребностей; все те установления, которые необходимы для упорядочения отношений людей между собой и особенно для распределения материальных благ. Фрейд постулирует наличие у всех людей разрушительных тенденций, имеющих противобщественный и антикультурный характер, причем в поведении большого количества индивидов такие тенденции являются определяющими. Отсутствие у людей спонтанной любви к труду и бессилие доводов разума против их страстей полагаются распространенными свойствами, ответственными за то, что институты культуры могут поддерживаться лишь известной долей насилия. Культура предстает как нечто навязанное сопротивляющемуся большинству меньшинством, присвоившим средства власти и принуждения. Фрейд утверждает, что каждая культура основывается на принуждении к труду и на отречении от первичных позывов и потому неизбежно вызывает оппозицию со стороны тех, кто от этого страдает. Как результат, помимо средств для приобретения благ и институтов их распределения, необходимо наличие средств защиты

культуры — средств принуждения и других средств, призванных примирить людей с культурой и вознаграждать их за принесенные жертвы (последние характеризуются как “психологический арсенал культуры”). Культурно обусловленные “лишения” Фрейд разделяет на две категории: распространяющиеся на всех и касающиеся определенных групп, классов, отдельных лиц. Первые из них (обусловленные запретами, накладываемыми на реализацию первичных позывов инцеста, каннибализма и страсти к убийству) рассматриваются как древнейшие, врожденные и составляющие ядро враждебности к культуре. Соответствующий отказ от первичных позывов демонстрирует, по мнению Фрейда, что развитие человеческой психики идет в направлении ухода внешнего принуждения внутрь и его интеграции в структуру Сверх-Я. Реализация такого процесса превращает людей из противников культуры в ее носителей. Ограничения же, накладываемые только на отдельные классы общества, напротив, вызывают зависть к привилегированным слоям и недовольство культурой в целом, создавая дезинтеграционные тенденции. Наряду со степенью внутреннего освоения культурных предписаний (моральным уровнем участников) к “психологическому арсеналу культуры” относятся сумма идеалов и творений искусства, а также религиозные представления (иллюзии культуры). Идеалы обеспечивают нарциссическую (см. Нарциссизм) самоидентификацию человека с культурными достижениями, искусство же вызывает удовлетворение, компенсирующее подавление влечений. Культурная значимость религиозных представлений связана с тем, что они позволяют компенсировать чувство беспомощности, возникающее у человека перед силами природы. Первым шагом в этом направлении Фрейд считает очеловечивание природы, благодаря которому люди получают возможность реагировать своими действиями на ее состояния. Человек по-прежнему остается незащищенным, но избавляется от парализующей беспомощности перед безличными силами. При этом силы природы преобразуются не просто в людей: им придается отцовский характер, они становятся богами. Данный процесс следует инфантильному (ощущение человеком в раннем детстве состояния беспомощности перед родителями) и филогенетическому (запечатленному в родовой психике) прообразам. Воспроизводя детский опыт, человек одновременно страшится “отца” и рассчитывает на его защиту. Накопление знаний о природе лишает ее антропоморф-

ных черт. Однако сохранение беспомощности человека и тоски об отцовском начале обуславливает сохранение богов. Боги, согласно Фрейду, выполняют тройную задачу: устраняют ужасы природы, примиряют с жестокостью судьбы (прежде всего с фактом смерти), вознаграждают за страдания и лишения, выпадающие на долю человека в культурном сообществе. По мере отстранения богов от природы сферой их деятельности все больше становится нравственность. Божественная задача переносится на компенсацию дефектов культуры и наносимого ей вреда, учет взаимно причиняемых людьми страданий, контроль за исполнением культурных предписаний. Предписаниям культуры приписывается божественное происхождение. Таким образом рождаются представления о том, что мир разумен и добр, что смерть не есть окончательное уничтожение, и другие, призванные сделать человеческую беспомощность легче переносимой. Религиозные представления Фрейд трактует как “иллюзии”, укорененные не в реальности мироустройства, а в древнейших и интенсивнейших желаниях человечества. Недоказуемость религиозных учений объективным путем, их несоответствие разуму и опыту, нарастание в культуре рациональности неотвратимо ведут к падению значения религии. По мнению Фрейда, последствия зрелища религиозной нравственности среди широких масс могут быть деструктивными, что требует пересмотра отношений между культурой и религией, поиска иных оснований морали. Демонстрируя рациональную обоснованность культурных запретов интересами совместной жизни людей, Фрейд противопоставляет ее религиозной морали как отчуждающей и неустойчивой. Религия, утверждает Фрейд, подобна общечеловеческому неврозу навязчивости; возникшая из Эдипова комплекса, она, как и сам невроз, должна быть преодолена в ходе человеческого развития. Кроме того, религия обнаруживает сходство с аменцией (галлюциаторной спутанностью), включая в себя рожденные желанием иллюзии и отрицание действительности. Фрейд, однако, сознает ограниченность понимания социокультурного феномена по аналогии с индивидуальной патологией. Фрейд утверждает необходимость замены религиозного воспитания интеллектуальным, ориентированным на науку.

М. Н. Мазаник

БУЛГАКОВ Сергей Николаевич (1871—1944) — русский философ, богослов, экономист. Окончил юридический факультет Московского университета (1896). Выполнил магистерскую диссертационную работу на тему “Капитализм и земледелие”.

Профессор политэкономии в Киевском политехническом институте (1901—1906) и в Московском университете (1906—1918). Депутат Второй государственной думы (с 1906). В 1918 принимает священнический сан. В 1919 переезжает в Крым, где преподает политэкономии и богословие. С 1923 (выслан за пределы СССР) — в эмиграции, декан и профессор догматики русского Богословского института в Париже (1925—1944). Основные сочинения: “О рынках при капиталистическом производстве” (1897), “Капитализм и земледелие” (в 2 томах, 1900), “Основные проблемы теории прогресса” (1903), “От марксизма к идеализму” (1903), “Без плана” (1904), “Неотложные задачи (О союзе христианской политики)” (1906), “Героизм и подвижничество” (1909), “Два града. Исследования о природе общественных идеалов” (в 2 томах, 1911), “Философия хозяйства” (1912), “Свет Невечерний” (1917), “Тихие думы” (1918), “Купина неопалимая” (1927), “Друг жениха” (1927), “Лествица Иаковля” (1929), “О Богочеловечестве. Трилогия (“Агнец Божий”, 1933; “Утешитель”, 1936; “Невеста Агнца”, 1945), “Апокалипсис Иоанна” (1948), “Философия имени” (1953) и др. Занял уникальное положение и духовной панораме своей эпохи, став типичным выразителем православного реформационного сознания. Начинал как марксист, однако стремление углубить марксову теорию привело Б., особенно под влиянием гносеологии Канта, к разочарованию в идеях Маркса и переходу “от марксизма к идеализму”. Решающее влияние на духовную эволюцию Б. имели учения В. С. Соловьева, Флоренского, Ф. Шеллинга. Философия, согласно Б., есть саморефлексия или логическое начало жизни как не разгадываемая умом, а лишь переживаемая тайна бытия, единство логического и алогического, что приводит мысль к Абсолюту и сверхлогическому знанию, антиномии трансцендентного и имманентного, в попытках разрешить которую философия обращается к высшей форме опыта — опыту религиозному. Однако здесь заключена трагедия философии: стремиться создать систему, философ обнаруживает невозможность логической дедукции мира из самого себя. Закономерно, что в эмигрантский период Б. обращается к чисто богословскому творчеству, хотя и произвольно философскими темами. Основной мотив философии Б. — оправдание мира, утверждение ценности и осмысленности здешнего бытия. Четко различая Абсолют и космос, что выражено в его исходном тезисе “...миру не принадлежит бытие — оно ему дано”, Б. считает, что именно этим утверждается творческая сила и неистощимость мира. Всеединство в трактовке Б. предполагает единство плоти и духа, равно как и единство всех составляющих и частиц Все-

лениой — “метафизический коммунизм бытия”. Онтологическим фундаментом мира, согласно Б., выступает “сплошная, метафизически непрерывная софийность его основы”. Представляя множество оснований, тварное бытие имеет универсальную подоснову — материю, то есть духовную телесность, живоносное, рождающее начало всего многообразия мира. Исток и направленность творческой активности материи в контексте проблемы “Бог и мир” Б. раскрывает в учении о Софии, ядре его философии. В процессе эволюции Б. приходит к идее двух Софий (или двух ее центров). Первая, или Божественная, София есть душа, идеальная основа мира, всеорганизм идей или божественных замыслов. Вторая же, тварная, становящаяся София есть претворяющий в самом мире лад бытия, потенциальная красота, которую призван осуществить человек. В работе “Свет невечерний” Б. отмечает: “Влечение природы к своей форме-идее, стремление облечься в свою собственную форму в существе своем есть эротическое стремление”. Б. с большим трудом, в основном логическими ухищрениями, удавалось преодолеть явный кризис его софиологии к пантеизму, а также ее отдельные несоответствия догмату Трехипостасности. Если в “Свете Невечернем” говорится о том, что София как предмет триипостасной любви должна быть лицом, ипостасью, то впоследствии Б. оставляет за Софией лишь “способность ипостасироваться, принадлежать ипостаси, быть ее раскрытием, отдаваться ей”. В антропологическом измерении София выступает у Б. как “Мировая душа”, “целокупное человечество”, являющее собой трансцендентальный субъект истории. Существование последнего придает “динамическую связность” эмпирически разрозненным действиям отдельных индивидов”. Онтологическое единство человеческого рода, согласно Б., фиксируется в сознании в категориях должностного бытия, “субъективно выражается в постоянном стремлении человечества к осуществлению любви, солидарности, в поисках социального идеала, в стремлении найти нормальное устройство общества, в общественных идеалах всех времен и народов”. Необходимость решения задачи оправдания мира приводит Б. к пониманию его как объекта труда, хозяйства (домостроительства). Падшее бытие характеризуется борьбой жизни и смерти, организма и механизма, свободы и необходимости. Хозяйство и выступает как процесс (в перспективе охватывающий весь космос) расширения поля свободы, превращения материи в живое тело (организм), очеловечивания природы, иными словами, как культура, то есть трудом реализуемый рост жизни. Возможность хозяйства вытекает из софийности природы, ее

единосущности человеку, что раскрывается Б. посредством анализа потребления, основанного на изначальном тождестве всего сущего и производства как взаимопроницаемости субъекта и объекта в силу их метафизической однородности. (По Б., “ранее всякого коммунизма и социализма, сознательно стремящихся к осуществлению производства, хозяйство обобществлено уже самим существом дела, ибо в действительности хозяйство ведут не индивидуумы, но через индивидуумы — историческое человечество”). По мысли Б., хотя хозяйство и софийно в глубинном метафизическом смысле, мы не можем характеризовать как софийный хозяйственный процесс в его эмпирической оболочке (осуществляемый эмпирически ограниченным человечеством) с присущими ему уклонениями и ошибками. Согласно Б., эмпирическому хозяйству “иерархически и космологически предшествует иное хозяйство, иной труд, свободный, бескорыстный, любовный, в коем хозяйство сливается с художественным творчеством”. Б. характеризует в данном контексте хозяйство и труд до грехопадения человечества. Однако впоследствии в результате грехопадения, в религиозном измерении соответствующего метафизической катастрофы космоса, мотивации и смысл хозяйства трансформируются: “тяжелый покров хозяйственной нужды ложится на хозяйственную деятельность и закрывает ее софийное предназначение”. Являя собой форму борьбы жизни со смертью, осуществление хозяйства, по Б., выступает функцией смерти, вызванной необходимостью самозачистки жизни и в собственном главном мотиве — страхе смерти — есть несвободная деятельность. Высшее выражение софийности хозяйства — искусство как теургия (или софиургия). В процессе ософииения мира раскрывается и тайна познания, являющегося элементом самой жизни, где я и не-я изначально тождественны, причем в силу единства логического и алогического в жизни, мышление характеризуется антиномизмом. Познание, по мысли Б., суть трудовая, хозяйственная деятельность, ибо оно требует усилия, труда. Объектом трудового воздействия в познании выступает у Б. внешний мир, “но не в смысле пространственном или топографическом, а в идеальном: то, что находится сейчас вне сознания или под сознанием, но может быть освещено им, присоединено к его богатствам”. Б. отмечает: “Можно сказать, что хозяйство есть процесс знания, сделавшийся чувственно-осозательным, выведенный наружу, а познание есть тот же процесс, но в идеальной, ичувственной форме. Трансцендентальный субъект знания — тот же, что и трансцендентальный субъект хозяйства — “историческое человечество”.

“Божественная София”. Софиологический анализ хозяйства явился матрицей, по которой Б. строил другие софиологии: пола, творчества, власти, смерти. Очевидно, что софиология Б. оборачивается антропологией, рассматривающей человека в качестве центра мироздания, микрокосма, соединяющего в себе относительное и абсолютное, что делает возможным как обожествление жизни, так и сатанинский соблазн самости. Человек трансцендентен Богу: получая от Него план своей жизни, он воссоздает не “образ”, но “подобие” и свободен только в способе отношения к этому плану. В итоге человек растворяется в человечестве (хозяйство есть исключительно общественный процесс) как полноте человеческих сил. Эта всечеловечность индивидуальности есть, по Б., антропологическая аксиома. Путь преодоления антиномичности человека — в религиозном самоуглублении, что делает антропологию христологией и эсхатологией. Религия и есть живое чувство связи ограниченного Я с бесконечным и высшим, стремление к совершенству, это разрешение вопроса о ценности моей жизни, моей личности на основе мистического осознания того, что человек есть о-Божественная тварь, Бог по благодати. Уклонение от начертанного Христом пути есть своеволие, зло как несофийный паразит бытия. Очевидна противоречивость учения о свободе Б.: фактически свобода фаталистична, являет собой неустрашимый момент акта творения, но при этом распространяется лишь на ход исторического процесса, но не на его исход. На первом плане у Б. всегда была историсофская тема. Обратившись к анализу социологии (социальной науки), Б. обнаруживает недоступность ей конкретного творчества жизни (причинности через свободу) и необходимость ее онтологического обоснования. Для историсофии Б. характерно трагическое и катастрофическое ощущение истории как неудачи, сочетаемое с уверенностью конечного восстановления ее софийности во вневременном плане. Основу общественности, ее фермент составляет религия, и история должна быть понята как борьба двух градов — человекобожия и богочеловечества. Человечество выражено в теориях прогресса, задающих ложный, несофийный путь истории. Богочеловеческий процесс есть ософииение твари как принятие благодати, движущей и творящей силой чего является церковь. При этом в обоих вариантах предполагается активная деятельность человека. В первом случае это — героизм, направленный на внешнее воздействие и ведущий к самообожению и сатанизму; во втором — подвижничество, то есть ори-

ентация на внутреннее устройство личности, осознание своего долга, собственных обязанностей. В этой концепции наиболее явна реформационная направленность творчества Б., закономерность его обращения к теоретическим и практическим вопросам христианской политики и пафос разработки им концепции "христианского социализма". Христианство, согласно Б., должно понять и принять правду социализма, отвергая, однако, его претензии на полное решение проблемы социального зла в рамках истории. Ряд работ Б. посвящен анализу судьбы России, усматривая исток ее трагедии в кризисе византийского православия, которое не было и не могло быть воспринято народом аутентично и выродилось в обрядоверие. Путь возрождения России, согласно Б., — покаяние и внутреннее религиозное преобразование человека, его духовное самоопределение. (См. Софиология.)

Г. Я. Миненков

БУЛЬТМАН (Bultmann) Рудольф (1884—1976) — немецкий протестантский теолог, историк религии и философии. Один из ведущих представителей "диалектической теологии". Учился в Тюбингенском и Берлинском университетах. В 1910 защитил докторскую диссертацию в Марбургском университете. Вел преподавательскую деятельность в Марбургском университете (приват-доцент, 1912—1916), экстраординарный профессор в университете Бреслау (1916—1920) и Гисена (1920—1921). Ординарный профессор в Марбургском университете (1921—1951). Основные сочинения: "История синаптической традиции" (1921), "Новый завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного благовестия" (1941), "Евангелие Иоанна" (1941), "Теология Нового Завета" (1953) и др. Б. (параллельно с М. Дибелиусом, 1883—1947) разработал специальный метод исследования форм и жанров, применив его к Новому Завету. В период между распятием Иисуса Христа (около 30) и написанием четырех евангелий (около 65—100) изречения Иисуса и рассказы о нем распространялись в раннехристианской общине либо путем устной передачи, либо в форме текстов, к нашему времени утерянных. С помощью своего метода Б. выявлял небольшие единицы текста (перикопы), из которых состоят евангелия, классифицировал их в соответствии с жанровой природой и пытался определить их "место в жизни". Речь шла о функции перикоп в жизни раннехристианской общины — проповеднической, вероучительной, богослужебной или полемической (в дискуссиях с адептами других конфессий). Очищая новозаветные тексты от наслоений, связанных с редакторской и бого-

словской обработкой в ходе составления евангелий, Б. надеялся выйти на уровень устной традиции и реконструировать первоначальную керигму (возвещение) раннехристианской церкви. Согласно Б., керигма в евангелиях была заключена в мифологическую оболочку, характерную для ментальности людей того времени. С точки зрения Б., христианское вероучение в том виде, как оно представлено в Библии, не соответствует духовным запросам современного человека. Причина этого, по Б., то обстоятельство, что как Библия, так и церковь вещают о Боге на языке мифов, неадекватном менталитету людей 20 в. Исходя из этого Б. предложил программу "демифологизации" евангелий: отделения сущностной составляющей провозвестия от мифов, которыми она обросла в ходе устной передачи. При этом, по мысли Б., наиболее верным явилось бы изложение содержания религиозного учения понятными средствами человеческого существования, то есть экзистенциально. Большинство исследователей евангелий приняли тезис Б. о том, что традиция, нашедшая выражение в евангелиях, приобрела окончательную форму под влиянием раннехристианской общины. Более консервативные критики Б., однако, были встревожены вытекающим из его концепции предположением, что традиции, составившие основу Нового Завета, представляют собой продукт творчества общины, так что из евангелий мы можем узнать об Иисусе очень мало. На мышление Б. сильное влияние оказала экзистенциальная философия Хайдеггера, его коллеги по Марбургскому университету в 1920-е. Б. стремился дать "экзистенциальную интерпретацию" керигмы, которая раскрывала бы "такой подход к человеческому существованию, или экзистенции, который может предложить возможность самопонимания и немифологически мыслящему человеку". Программа демифологизация как бы преварила эту задачу. "Вера, — писал Б. в 1928, — не означает простого принятия провозвестия о всепрощающей любви Бога, простой убежденности в истинности этого провозвестия, но подразумевает необходимость строить жизнь в соответствии с ней... то есть жить так, чтобы мое конкретное "сейчас" определялось этим провозвестием". Вера, по мнению Б., — явление сугубо интимное, неподвластное каким-либо интеллектуальным объясняющим процедурам. Ни чувственное, ни рационально-теоретическое познание не способны привести к ней. Бог присутствует исключительно в сфере непосредственного соприкосновения с индивидуальным сознанием. Ввиду этого постижение Бога выступает у Б. как самопознание, а — следовательно — теология обретает существенные черты антропологии.

С точки зрения Б., существование человека может являться "неподлинным" и "подлинным". В первом случае человек обитает в "видимом" мире, пронизанном экзистенциальными чувствами страха и тревоги. Лишь посредством веры индивид обретает подлинное бытие, выходящее его за предел посягательства мира и помещающее его наедине с Богом.

А. А. Грицанов

БУРДЬЕ (Bourdieu) Пьер (р. 1930) — французский социолог, этнолог, автор оригинальной концепции, рассматривающей метатеоретические основания социологии. В 1955 закончил Высшую педагогическую школу, где его учителями были Альтюссер и Фуко. Преподавал философию в лицее города Мулен. В 1958 уехал в Алжир. Первые опубликованные работы: "Социология Алжира" (1961), "Труд и трудящиеся в Алжире" (1964). С 1964 — в Париже, директор-исследователь в Высшей исследовательской школе. В 1975 Б. основал и возглавил Центр европейской социологии, а также журнал "Ученые труды в социальных науках". С 1981 — действительный член Французской академии. Заведует кафедрой социологии в Коллеж де Франс. Основные работы: "Воспроизводство" (1970), "К социологии символических форм" (1970), "Политическая онтология Мартина Хайдеггера" (1976), "Различения" (1979), "Вопросы социологии" (1980), "Практический смысл" (1980), "Урок об уроке" (1982), "Ното academicus" (1984), "Начала" (1987), "Ответы" (1992), "Правила искусства" (1993) и др. Критический характер взглядов Б. определяется стремлением предложить теорию социальной практики, далекую от поиска правил и норм рационального действия, одновременно преодолевая при этом традиционные для социологии оппозиции реализма и номинализма, объективизма и субъективизма. Метод Б. — порождающий (генетический) структурализм: социальная реальность идентифицируется как ансамбль отношений, пространство социальных позиций, определенных друг другом и историей их формирования. Социальное пространство многомерно, структурируется на основе распределения различных видов капиталов (экономического, культурного, символического), выступающих как инструменты и цели борьбы внутри пространства. Социальное деление функционирует одновременно и как принцип видения, как категория восприятия и оценивания, то есть как ментальная структура, являющаяся во многом продуктом инкорпорирования объективных структур социального пространства. Для агента это означает обладание "габитусом" — системой диспозиций, которые служат схемами восприятия и организующими дей-

ствия. Диспозиции, приобретенные в результате опыта, изменяющиеся в зависимости от времени и места, производят стратегии как ориентированные практики, которые оказываются объективно подогнанными к ситуации, не являясь ни продуктом сознательного стремления к цели, ни продуктом механической детерминации, но продуктом практического чувства. Чувство игры неравномерно распределено в обществе, усваивается с детства через участие в социальной деятельности и отношении с некоторым полем. Поле (экономики, политики, религии и т. д.) — исторически сложившееся, относительно автономное пространство игры со своими институтами и логикой функционирования. Действие, обозначающее момент встречи между соответствующими друг другу “габитусом” и полем, принимает в расчет совокупность адекватных качеств, присущих позиции в социальном пространстве, исходя из того, какую структуру нужно произвести. Большинство значимых стратегий являются результатами коллективных решений, включающих коллективную историю семьи или класса, поэтому они воспроизводят не только индивидуальную позицию, но и социальные группы. Чтобы понять морфологические изменения, следует учитывать символические структуры, обладающие властью конституирования и легитимации порядка. Социальные классификации транслируются через систему образования и по сути представляют собой формы господства. Различные агенты, в том числе социология как наука, участвуют в борьбе за монополию легитимной номинации. Социологическая критика социологии, или социология социологии, вскрывает отношения, сложившиеся внутри поля социологического производства, и служит инструментом освобождения от общих мнений — политических категорий, осуществляющих символическое насилие. Такая же критика необходима, по Б., и для других полей.

Д. М. Булышко

БЫКОВ Василий Владимирович (р. 1924) — белорусский писатель, общественный деятель. Участник Великой Отечественной войны. Дважды ранен. Воевал в Румынии, Болгарии, Венгрии, Югославии, Австрии; старший лейтенант, командир артиллерийского взвода. Народный писатель Беларуси (1980). Герой Социалистического Труда (1984). Лауреат Ленинской (1986) и Государственной (1974) премий СССР, лауреат Государственной премии БССР имени Якуба Коласа (1978). Депутат Верховного Совета БССР (1978—1989), Верховного Совета СССР (1989—1991). Президент объединения белорусов мира “Вацькаўшчына” (1990—1993). Основные художественные произведения: повести “Мертвым не больно”,

“Третья ракета”, “Альпийская баллада”, “Дожить до рассвета”, “Волчья стая”, “Обелиск”, “Сотников”, “Знак беды”, “На рассвете” и др. Произведения Б. переведены более чем на 50 языков мира. Тема человека на войне — главная для творчества Б.: военный героизм (в трактате Б. — не более чем часть, и не самая значительная) большой войны, ее мученики и ее неограниченный беспредельный трагизм. На раннем этапе творчества Б. относят к представителям так называемой “лейтенантской прозы”, среди которых самыми заметными фигурами выступали Г. Бакланов, Ю. Бондарев, А. Воробьев, В. Некрасов и др. По признанию самого Б., воздействие российской прозы было довольно сильным и продуктивным, но кратковременным. Уже в собственных партизанских сюжетах Б. работал вполне самостоятельно и, по признанию российских критиков, сам стал влиять на определенную часть российской военной прозы. В творчестве Б. историческая правда выходила далеко за рамки традиционного оптимистического реализма советской литературы. (Для иллюстрации иногда Б. ссылался на позицию Камю, который считал, что с коммунизмом можно было или сражаться, или сотрудничать.) Мир, считает Б., едва ли может быть спасенным красотой, она сама всегда требует спасения, но оборона красоты на земле и на небе всегда была святым делом. Отказ от такой обороны, позиция “над схваткой” обрекает художника на поражение, а культуру — на вырождение. Высокохудожественная многомерная реконструкция человеческих ситуаций Выбора характерна для произведений Б.: экзистенциального выбора в условиях тотального воздействия внешних сил, стремящихся превратить человека в объект. По мысли Б., проявления подобной “стихий” не избирательны, но олицетворяющие ее силы предъявляют свои особые требования к каждой отдельно взятой личности. Персонажи Б. существуют в предельно экстремальных ситуациях, предполагающих актуализацию и самоактуализацию человека одновременно на границе и за пределами возможного — и именно в таких бытийных рамках оказываются востребованными действительные духовно-нравственные горизонты личности. Герои Б. обнаруживают свою подлинную экзистенцию как в пограничных, так и в бифуркационных ситуациях, предполагающих поведенческие альтернативы между истинным (подлинным) бытием и превращенными формами существования. Так, в “Сотникове” обречены на гибель были все, но предложение об измене особенно настойчиво предлагалось лишь одному из них — Рыбаку, желавшему выжить любой ценой. Даже ценой Греха. По аерсии Б., нравственный груз в итоге

оказывается настолько тяжелым, что Рыбаку не удается даже очищающее самоубийство. В “Знаке беды” Б. формулирует и разворачивает одну из центральных проблем экзистенциалистски-ориентированной литературы: о границах возможного компромисса для “повседневного” “маленького человека”. В этом контексте, по мысли Б., сама жизнь хуторян Степаниды и Петра была не чем иным, как бесконечным компромиссом. К этому их вынуждала изначальная бедность, данная впоследствии большевистской властью надежда на лучшую жизнь и, наконец, угроза пожизненного и бессловесного рабства, животного существования с малыми шансами выжить при гитлеровском “новом порядке”. Возможность компромисса тем самым оказалась исчерпана. Выбор исчез, ибо любой жизненный сценарий нес с собой смерть. Размышляя о вопросах философии истории, Б. подчеркивает то, что ее уроки сами по себе на самом деле ничему не учат. Но это означает еще и то, что всякий раз после крушения люди обязательно и неизбежно начинают все сначала. Они займутся этим, по мнению Б., даже после любого “конца истории”. Философский пафос произведений Б. позволяет судить о нем как о достойном представителе литературы европейского экзистенциализма в его белорусской версии, особенно созвучной творчеству Унамуно и Камю.

К. И. Скуратович

“БЫТИЕ И ВРЕМЯ” — основная работа Хайдеггера (“*Sein und Zeit*”, 1927). На создание “Б. и В.”, как традиционно полагается, повлияли две книги: работа Brentano “Значение бытия согласно Аристотелю” и “Логические исследования” Гуссерля. Первая из них вдохновила Хайдеггера на разрабатывание вопроса, которому он посвятил всю свою оставшуюся жизнь: проблемы бытия (“*Seinsfrage*” или вопрос о бытии). Вторая книга предостерегла Хайдеггера феноменологический метод, с помощью которого он пытался преодолеть “вопрос о бытии”. Хайдеггер отказался от простого апплицирования метода феноменологии на предмет онтологии. Отношения между онтологией и феноменологией в философии Хайдеггера несравненно более сложные. Один из путей возможных поисков взаимоотношений между природой бытия (онтологией) и методом феноменологии был представлен в лекциях по логике, которые Хайдеггер читал в зимний семестр 1925—1926. Хайдеггер анализирует “Логические исследования” Гуссерля, а именно его критику психологизма. Психологизм двигает тезис, что законы логики есть факты человеческого ума и не

относятся к каким-либо объективным структурам. Самый ближайший результат этого, по Гуссерлю, в том, что законы логики представляются релятивными, относительными: если бы было возможно для других живых существ иметь в отличие от нас другой ум, то и законы логики у них были бы иными. Вещи, которые были бы истинными для них, не были бы таковыми для нас, таким образом появляется идея радикальной релятивности. Гуссерль считает, что психологизм остается на уровне фактов и не действует на уровне идеального, где существуют объективные, вневременные истины логики. Логические законы, считает Гуссерль, относятся не к реально происходящему, но к идеальному. Хайдеггер, вслед за Гуссерлем, также выступает против психологизма. Но при этом Хайдеггер вообще критикует разделение, которое Гуссерль признает как само собой разумеющееся — разделение на реальное и идеальное (именно из этого разделения Хайдеггер вообще выводит всю западноевропейскую метафизику). Гуссерлевское разделение, по Хайдеггеру, имеет свои корни в античности, это метафизическое разделение между реальным и идеальным, корни которого лежат в античном разделении на "чувственное бытие" и "интеллектуальное, идеальное бытие". Таким образом, проблема гуссерлевской описательной феноменологии возвращается к проблеме античной онтологии. Онтология, отмечает Хайдеггер, оказывается первичнее феноменологии. Феноменологические проблемы — это, прежде всего, онтологические проблемы. Начинать надо не с феноменологии, а с онтологии. В "Основных проблемах феноменологии" Хайдеггер отмечает, что Бытие есть первая и единственная тема философии: "метод онтологии состоит в том, чтобы приобрести доступ к бытию как таковому и выработать его структуру. Мы называем метод онтологии феноменологией". Итак, по Хайдеггеру, связь между онтологией и феноменологией состоит в следующем: феноменологические проблемы включают проблемы онтологии, и феноменология есть метод, который используется для решения онтологических проблем. "Б. и В." имеет сложную структуру. *Первое введение.* Хайдеггер отмечает, что вопрос о бытии, вопрос, который он считает основным философским вопросом, оказался забыт во всей истории философии. Цель своей работы Хайдеггер видит в том, чтобы извлечь тему бытия из забвения и дать ответ на бытийный вопрос. То есть ответить на вопрос: Что значит бытие? Обнаружить смысл бытия. Обнаружение смысла бытия будет вестись Хайдеггером через интерпретацию особого вида бытия, человеческого бытия (Dasein). Поэтому центральная задача "Б. и В." — вы-

яснение смысла бытия — уточняется: задачей теперь выступает выяснение смысла человеческого существования. *Второе введение.* Здесь описывается метод, который Хайдеггер будет использовать в раскрытии человеческого бытия, феноменологический метод. "Мы, — пишет Хайдеггер, — попытаемся дать феноменологическую интерпретацию повседневного человеческого существования". *Первая часть. Раздел 1.* Собственно аналитика Dasein. Основные характеристики Dasein: 1) Dasein в каждом случае принадлежит мне, "мое", то есть каждому из нас присуще человеческое бытие. 2) Сущность Dasein заключается в его экзистенции. В этом же разделе Хайдеггер демонстрирует единство экзистенции в двух модусах последней: а) аутентичная экзистенция (человек-свободный, выбор, проект) и б) неподлинная экзистенция. *Раздел 2.* Посвящен предельному обсуждению "бытия-в". Изначальная характеристика человеческого существования заключается, согласно Хайдеггеру, в том, что человек конечен, временен, историчен. Человек, родившись, сразу же обнаруживает себя в мире. Бытие человека есть всегда "бытие-в" ("In-Sein"). Это аксиома, из которой необходимо исходить. *Раздел 3.* Хайдеггер более пристально рассматривает изначальное человеческое отношение к миру, его изначальное "бытие-в-мире" ("In-der-Welt-sein"). Хайдеггер констатирует, что первичное отношение к миру есть отношение прагматичное, то есть отношение "подручности" ("Zuhandenheit"). Вторичное же отношение к миру и существу — есть теоретическое знание о мире, "наличность" ("Vorhandenheit"). *Раздел 4.* Посвящен анализу неподлинной экзистенции Dasein. Здесь Хайдеггер рассматривает мир и язык мира das Man и модусы неподлинного существования: двусмысленность, болтовню, падение. *Раздел 5.* Структура "бытия-в" как такового. В этой структуре рассматриваются следующие характеристики "бытия-в": 1) Расположенность (Befindlichkeit). Этот момент говорит об изначальной заброшенности человека в мир (заброшенность). 2) Конкретное проявление расположенности — настроенность, настроение, расположение. Настроение может раскрыть, как мы существуем или как мы обнаруживаем себя. 3) Понимание (Verstehen) плюс особая форма понимания — интерпретация. Dasein, по Хайдеггеру, существует в структуре самопонимания и самонтерпретации. *Раздел 6.* Рассматривается Забота (Sorge) как бытие Dasein, как природа, естество человеческого бытия, как такая фундаментальная структура, которая лежит в основе каждого проявления человеческого экзистенции. *Вторая часть.* Посвящена анализу Времени. Хайдеггер показывает, что то, что обосновывает единство человеческого бытия — это Темпоральность, временность. В структуре временности Хайдеггер выделяет впереди-себя

(будущее), уже-бытие-в-мире (прошедшее) и бытие-рядом (настоящее) как актуализацию двух предшествующих моментов. *Раздел 1.* Здесь Хайдеггер дает свой знаменитый анализ "той возможности, которая есть самая подлинная наша возможность", анализ Смерти, бытия-к-смерти. *Раздел 2.* Хайдеггер вводит еще одну характеристику подлинной человеческой экзистенции — совесть. Он показывает экзистенциально-онтологические основания совести, ее зовущий и побуждающий характер. Рассматривает различие между экзистенциальной интерпретацией совести и расхожим толкованием последней. *Раздел 3.* Обнаруживается непосредственная связь темпоральности (временности) и бытия человека (которое насковозь исторично, временно). *Раздел 4.* Рассматриваются отношения между временностью и повседневностью. Хайдеггер акцентирует свое внимание на временной разомкнутости мира: временность при-суца и понимания, и расположению, и речи. *Раздел 5.* Временность и историчность — Хайдеггер различает расхожее понимание историчности и экзистенциальное понимание истории и временности. *Раздел 6.* Хайдеггер так до конца книги и остался озабочен концепцией временности, постоянно и непрерывно ее уточняя. Замыслы Хайдеггера были масштабные и огромные. Его проект пересмотра всей истории философии был следующим. Первая часть: Аналитика Dasein в отношении временности. 1) Подготовительный фундаментальный анализ Dasein. 2) Dasein и временность. 3) Время и бытие. Вторая часть: Деструкция истории онтологии как пример проблематики временности. 1) Кантовское учение о схематизме в связи с проблематикой временности. 2) Онтологический фундамент "cogito sum" Декарта и наследование средневековой онтологии в отношении проблематики res cogitans. 3) Рассмотрение времени Аристотелем и современное прояснение границ античной онтологии. Если преодоление первых двух этапов первой части совершается в "Б. и В.", то из второй части в рамках проекта был пройден лишь один этап: в работе "Кант и проблема метафизики". Постановка основной темы "Б. и В.", проблемы бытия, зарождается и начинается первоначально в языковой сфере, становясь прежде всего проблемой логики, грамматики и этимологии. Это отметил и М. Гельвен в своем комментарии к "Б. и В.", где он пишет, что проблема начинается уже с перевода термина das Sein. На английский и, соответственно, на русский языки он переводится как "бытие", однако сам термин в немецком языке представляет собой отглагольное существительное (sein — инфинитив глагола быть); отсюда для Хайдеггера das Sein это, скорее, не бытие как некая абстракция, как сущность, как нечто обобщенное, далекое от человеческой жизни, но бытие

в значении "быть", как процесс осуществления коикретного человеческого существования. Уже в первом введении к "Б. и В." обнаруживается изначальная связь между вопросом о бытии и возникновением самого человеческого существования (Dasein — здесь-бытие, вот-бытие, которым Хайдеггер определяет коикретное человеческое бытие в мире) в вопросе самого вопрошающего. С самых первых положений книги Хайдеггером формулируется задача, которую Рикер в своем анализе введения к "Б. и В." обозначил так — "приблизить бытие к языку": "возникновение Dasein как такового и возникновение языка как слова — это одна и та же проблема". Уже при анализе первой фразы "Б. и В." — "Сегодня вопрос о бытии предан забвению" — обнаруживается, что речь идет не только о забвении бытия, но о забвении вопроса о бытии, забвении изначально принадлежащего бытию языка, на котором бытие может быть адекватно выражено. Когда Хайдеггер обращается к теме бытия, то одновременно он обращает внимание и на языковую проблематику; перед философом встает проблема "актуализации", выражения (именно посредством вопрошания "вопроса о бытии") смысла бытия в языке. В первой фразе "Б. и В." Хайдеггер сталкивается как с невозможностью выразить бытие посредством обыденного повседневного человеческого языка, так и с проблемами, возникающими при попытке определения/описания бытия с использованием строго научного языка предшествующей философии. Язык, которым пользовались философы, непригоден для выявления смысла бытия, — считает Хайдеггер, — пытаюсь обнаружить (или, скорее, создать) язык, на котором бытие может быть адекватно выражено. Хайдеггер предпринимает предельно деструктивный анализ предикативного языкового высказывания, которое использовала вся предшествующая метафизическая традиция. Он ставит под вопрос используемый в истории философии язык, имеющий определенную структуру: субъект высказывания, предикат, грамматическая связка, коррелирующую в объективной реальности к субъекту и объекту действительности. Хайдеггер показывает, что, сталкиваясь с определенными понятиями, не являющимися тем, что предшествующая традиция трактовала и использовала в качестве сущего (в частности, термин бытие), весь этот прекрасно работающий язык метафизической философии оказывается непродуктивным. Последний, исходя из своих принципов построения, не может "вместить", определить данное понятие. Таким образом, прежде чем стать проблемой онтологии, понятие бытия становится проблемой языка, причем, не просто темой, но проблемой в качестве задачи, в качестве искомого, поскольку оказывается, что сама постановка вопроса

о бытии — *Seinsfrage* — проблематична. До выяснения смысла бытия оказывается, что совершенно неясен сам термин бытие и возможность самой постановки вопроса о бытии. Поиски ответа откладываются, поскольку само спрашивание становится проблемой. Таким образом, первоначальная задача "поднять, возродить и переформулировать вопрос о бытии" — это задача языковой экспликации как термина бытия, так и вопроса о бытии, самой возможности спрашивания. Первая страница "Б. и В." — это своеобразный "эпиграф", цитата из диалога Платона "Софист" (244а), где Сократом исследуется проблема поиска первоначала. Этот диалог посвящен проблеме первоначала (корня, арха) и непосредственно связан с проблемой бытия. Рассказчики в диалоге оказываются перед непроясненностью термина бытие, который они используют. Хайдеггер сознательно выбирает именно этот пример, чтобы показать, как проблема бытия действительно становится Проблемой. Хайдеггер отмечает, что перед нами, точно так же, как и перед Сократом и Платоном, в начале 20 в. снова стоит вопрос о бытии, о смысле бытия, однако наша ситуация существенно отличается от сократовской. До нас этот вопрос был уже поставлен Сократом и Платоном, нам же необходимо заполучить то, что ими уже было открыто. Вопрос о бытии поднимался уже на заре философии, но затем он был забыт, полагает Хайдеггер. Эта наша забывчивость нуждается в том, что еще Кьеркегор назвал Повторением (*Wiederholung*). Необходимо заново поставить этот вопрос с учетом перспективы нашей современности, то есть с учетом той философской традиции, которая во многом скрывает его истинную силу. Одновременно в этой традиции и прячется на самом деле сама спрашиваемость этого вопроса. Хайдеггер полагает, что во многом это забвение, умалчивание лежит в той онтологии, в которой этот вопрос впервые был поднят, то есть в античной онтологии. Сегодня, — считает Хайдеггер, — необходима реставрация вопроса о бытии. В этой реставрации Хайдеггер использует метод от противного. Он исследует возражения против применения понятия бытие (у Аристотеля и Гегеля), а затем пытается показать противоречивость этих возражений и, таким образом, расчистить путь для переформулирования вопроса о бытии. Говорят, — отмечает Хайдеггер, — что бытие — наиболее общее и наиболее пустое понятие. И как таковое оно вообще не поддается определению. Бытие — наиболее общее, а потому неопределимое понятие. Более того, считается, что это понятие и не нуждается ни в какой дефиниции. Каждый употребляет его постоянно и с самого начала уже понимает, что под ним подразумеваются. Каков наиболее простой, наиболее ожидаемый вопрос о бытии?

Его можно сформулировать так: "Что есть бытие? Что такое бытие?" и вести к поискам определения термина. Причем, в классической логике аристотелевского типа определение сводится к выявлению принадлежности данного понятия к определенному роду и поискам его специфических видовых отличий. Хайдеггер показывает, что при таком подходе возникает некоторое внутреннее напряжение, сложность и даже невозможность определения данного понятия. Уже сам Аристотель, исходя из посылки, что бытие есть наиболее универсальный термин, показывает невозможность для бытия быть родом. (Пример: различие между существованием и несуществованием может быть определено как специфическое различие, восходящее к роду еще более высокого порядка, к Бытию, понятию, которое предположительно является самым высшим и универсальным родом. А что относительно самого бытия? Как определить его? К какому роду его необходимо отнести, чтобы показать его специфическое отличие, если оно и есть самое универсальное, "высокое" понятие? Естественно, ни к какому.) Поэтому Аристотель в книгах IV и VII "Метафизики" увидел решение проблемы в том, чтобы объявить понятие бытие двусмысленным и сомнительным и попытаться отказаться от него, "заменив" его понятием "субстанции", где бытие как бы собирает свое единство посредством субстанции. Метафизик Аристотеля показывает, что существует некая изначальная проблема в приписывании бытию "рода", бытие не есть род, и определение его в терминах "закрытого рода" и "специфического различия" невозможно. Хайдеггер видит причины неудачи этого в том, что бытие вообще не есть сущее, которое только и может быть описано/определено с использованием логики Аристотеля, путем "наложения" на жестко установленную структуру предложения: S (субъект высказывания) — связка ("есть") — P (предикат высказывания). Неопределимость бытия — это результат того, что бытие не есть сущее. Соответственно бытие не описывается и не может быть описано на языке сущего: обычный философский язык, которым пользовалась вся предшествующая философия абсолютно неприменим. С другой стороны, отмечает Хайдеггер, может быть, вообще нет никакой проблемы определения, и само понятие бытия, и понимание бытия, подобно "врожденной идее", пред-рассудку, всегда уже присутствуют в мышлении? Может быть, понятие "бытие" самоочевидно? Поскольку это наиболее понятное, очевидное понятие, человек всегда понимает, что имеется в виду в слове "быть": быть дома, быть несчастным и т. д. Всегда имеется некое "темное", смутное понимание бытия, поскольку че-

ловек все время использует этот термин. Действительно, всегда имеется некое пред-понимание, соглашается Хайдеггер, но одновременно это повседневное, усредненное понимание бытия только скрывает трудности, возникающие с этим понятием. Оно на самом деле показывает нам лишь спрашиваемость, но далеко не самоочевидность бытия. Таким образом, из положения, что бытие есть самое общее, универсальное понятие никак не следует, что одновременно оно и самое ясное и не требует дальнейшего разбора. Как раз наоборот, понятие бытия скорее самое темное и противоречивое. Не только нет ответа на вопрос о бытии, но даже сам вопрос темен и ненаправлен. Не сформулирован правильно даже сам вопрос о бытии. Почему, по Хайдеггеру, вообще важна, принципиально важна сама формулировка вопроса о бытии? Потому, что метафизический вопрос о бытии “Что есть бытие?” на самом деле спрашивает не о бытии, а о сущем, он-то и затемняет проблему бытия. Он постоянно относит бытие к сущему, которое есть. Бытие не есть сущее, соответственно бытие вообще не есть. И поэтому нельзя спрашивать “Что есть бытие?” Хайдеггер в своем первом введении по существу приходит к мысли, что предшествующий философский язык, определяющий и описывающий сущее, совсем не пригоден для выражения бытийной проблематики. Необходимо абсолютно новый язык для выражения бытия. Проблема заключается не только в поиске ответа на вопрос о бытии (не только “определение”, “описание” бытия) — коррелятивно относящего нас к Онтологии; проблемой становится сама возможность спрашиваемости бытийного вопроса, то есть сама возможность существования этого нового языка. Как возможно говорить о бытии? И возможно ли вообще актуализировать, выразить бытие в языке? Можно согласиться с Рикером, который отмечает, что сама проблема бытия, которая является главной для Хайдеггера, сохраняется прежде всего в виде вопроса (“бытийного вопроса”), присутствует в трактовке самого термина “вопрос”. Не случайно Хайдеггер в первом введении подробно и скрупулезно разбирает саму структуру вопроса/вопросания и сводится прежде всего к поиску самой структуры спрашивания как такового. По мысли Хайдеггера, каждый вопрос — это определенный поиск (Suchen), который направляется и руководствуется в своем поиске своим объектом, тем, что ищется, искомым (Gesuchtem). В формальной структуре вопроса/спрашивания, таким образом, различаются: 1) das Gefragte — то, о чем спрашивается (спрашиваемое) (спрошенное); 2) das Befragte — того, кто спрашивает (спрашивающий) (опрашиваемое); 3) das Erfragte —

то, что будет найдено, “узано” в результате спрашивания (выспрашиваемое). При этом das Erfragte — это как раз то реально искомое, которое имеется в виду при поиске, анализе предмета исследования das Gefragte. В результате оказывается, что самое главное в вопросе это то, что он регулируется тем, о чем спрашивает, тем, о чем ставится вопрос. Вторым пунктом анализа формальной структуры спрашивания выступает у Хайдеггера уже непосредственный анализ структуры вопроса о бытии (die Seinsfrage). Главное здесь — это показать исключительность бытийного вопроса. Формальную структуру вопроса о бытии можно представить следующим образом: 1) искомое в бытийном вопросе (das Gefragte) — это само бытие (Sein), бытие сущего, которое устанавливает сущее в качестве сущего, причем бытие этого сущего не “есть” (пишет Хайдеггер, беря эту грамматическую связку в кавычки) само это сущее, но нечто существенно и принципиально от него отличное; 2) das Erfragte — то, о чем спрашивается, это смысл бытия (der Sinn von Sein); 3) das Befragte — само сущее: “...само сущее выступает в качестве задающего бытийный вопрос”. Вопрос о бытии, таким образом, следуя положению Хайдеггера, определяется и регулируется в своем вопрошании тем, о чем он спрашивает, то есть бытием. Каждый вопрос как некий поиск, как искание руководствуется самим объектом поиска, то есть бытийный вопрос руководствуется в своем спрашивании самим бытием. До самой постановки вопроса о бытии смысл бытия все-таки определенным образом оказывается нам доступен. Мы, отмечает Хайдеггер, всегда движемся в некоторой бытийной понятности. Мы не знаем, что “значит” бытие. Но когда мы спрашиваем, что есть бытие, мы держимся в некой понятности этого “есть”, пусть мы и не можем рационально объяснить смысл бытия, дать его определение, но мы всегда имеем некое смутное, усредненное понимание бытия, поскольку мы-то с вами всегда уже есть, мы погружены в бытие. Это пред-понимание бытия есть факт, и именно как факт его нужно рассматривать как явление позитивное. Главным в бытийном вопросе, по мысли Хайдеггера, является не спрашивающий, не субъект, а само спрашиваемое, само бытие, которое и задает как границы вопрошания, так и границы самого спрашивающего. Рикер отмечает, что уже первая фраза “Б. и В.” раскрывает “возможность новой философии его в том смысле, что подлинное его конституировано самим вопросом. Для подлинного его нет необходимости подразумевать какую бы то ни было эпистемологическую субъективность, а лишь ту, которая задает вопрос. Это его не является более центром, поскольку вопрос о бытии и значение бытия являются забытым центром, который философия

надлежит восстановить. Таким образом, в позиции его следует видеть одновременно и забвение вопроса как вопроса, но и рождение его как вопрошающего”. Наряду с задачей обнаружения адекватного языка для выражения бытия Хайдеггер проводит деструктивный анализ языка предшествующей философии, который философ называет языком метафизики. Это видно при анализе структуры вопрошания, где скрыто ведется критика субъект-объектного отношения: в структуре вопроса о бытии Хайдеггер подразумевает отказ от центрального места и приоритета вопрошающего, то есть субъекта, его, cogito. В бытийном вопросе ищется смысл бытия, рассматривается смысл бытия сущего; бытие сущего должно нам показать и дать ответ на вопрос о смысле самого сущего (онтико-онтологическая дилемма на самом деле не разводит, не противопоставляет бытие и сущее; как раз наоборот, именно через бытие мы и узнаем, что же есть сущее, именно бытие выявляет нам бытие сущего, смысл сущего). Поскольку то, что мы выспрашиваем — это смысл бытия, спрашиваемое — это бытие, а само бытие означает бытие сущего, тогда то, что задается вопросом о своем бытии, то есть спрашивающее — это само сущее. Именно сущее мы до-спрашиваем по поводу его бытия. Чтобы сущее могло аутентично, неискаженио выдавать характеристики своего бытия, оно, полагает Хайдеггер, со своей стороны должно стать открытым, доступным, показать себя как оно есть. Для выяснения смысла бытия и смысла сущего мы должны непосредственно обратиться к самому сущему. Как пишет сам Хайдеггер, оно, сущее, как бы расспрашивается на тему его бытия. Однако, чтобы сущее могло дать нам достоверное знание о своем бытии, оно прежде должно стать доступно так, как оно есть само по себе. Таким образом, мы прежде, чем задаваться вопросом о бытии, о смысле бытия и сущего, должны обратить свое внимание именно на сущее. Однако Хайдеггер спрашивает, на какое именно сущее нам надлежит обратить свое внимание прежде всего? Через какое сущее нам будет открываться и смысл сущего и смысл бытия? Ведь “сущим” мы именуем многое, в разном значении и смысле. Сущее есть все, о чем мы говорим, все, что мы так или иначе имеем в виду. Какое же сущее наиболее связано с бытием? С какого сущего надо считать смысл бытия? Каково это образцовое сущее и в каком смысле оно имеет преимущество? По мысли Хайдеггера, “разработка бытийного вопроса значит поэтому: высвечивание некоего сущего — спрашивающего — в его бытии”. Мы обращаемся к тому сущему, которое непосредственно и задает вопрос о бытии, то есть к самому человеку, человеческому существованию. С точки зрения Хайдеггера, это сущее, спраши-

важущее, обладает уникальной характеристикой, которая принципиально отличает его от всего остального сущего. Это сущее прежде всего обладает бытийной возможностью спрашивания, то есть это сущее непосредственным образом связано с бытием. Именно оно и задает вопрос о смысле бытия. Более того, это сущее существует иначе, чем любое другое сущее. Оно существует как присутствие. Само присутствие сверх того, пишет Хайдеггер, отлично от другого сущего: “этому сущему свойственно, что с его бытием и через него это бытие ему самому разомкнуто. Понятность бытия сама есть бытийная определенность присутствия. Онтическое отличие присутствия в том, что оно существует онтологично”. Само же бытие присутствия (Dasein) Хайдеггер называет экзистенцией. Бытие присутствия, то есть бытие человека нельзя определить как предметное, как считает Хайдеггер, “существо его лежит в том, что оно всегда имеет быть своим бытием как своим”. Присутствие всегда понимает себя из своей экзистенции, возможности его самого быть самим собой или не самим собой. Хайдеггер делает следующий вывод: отчетливая и прозрачная постановка вопроса о бытии прежде всего требует предшествующей адекватной характеристики определенного сущего как присутствия. Необходимо прекратить всякие бесполезные дебаты о методе, разорвать заколдованный круг субъект-объектного подхода к вопросам методологии и задаться вопросом о бытии. Такой подход полностью поворачивает известную проблематику, так как Хайдеггер рассматривает понимание не как способ познания, как это было и у неокантианцев, и у Дильтея, а как способ бытия некоторого сущего, бытия человека. Поэтому Хайдеггер задается вопросом о бытии, а конкретнее, ставит вопрос о таком бытии, которое “здесь” (Dasein), которое существует понимая. При таком подходе понимание становится не способом познания, а “способом бытия, такого бытия, которое существует, понимая”. Таким образом, связь онтологии и области языка не случайна, а закономерна, более того, по Хайдеггеру, она вообще оказывается изначальной и неуничтожимой: понимание (принадлежащее области языка) есть способ существования (область онтологии). Фундаментальную онтологию, из которой могут возникать все другие, надо искать в экзистенциальной аналитике присутствия. Хайдеггер отмечает, что бытийный вопрос по существу является первичным, изначальным вопросом. Бытийный вопрос — это не просто какой-то частный онтологический вопрос, который касается только философии. Бытийный вопрос нацелен на априорные условия возможности не только наук, которые исследуют сущее, но и на условия возможности самих онтологий, который существуют прежде всяких наук и их обос-

новывают. Итак, бытие и выяснение смысла бытия — это и есть цель хайдеггеровского исследования. Однако одновременно с выяснением смысла бытия мы выясняем и смысл сущего. А само выяснение проблемы, считает Хайдеггер, должно вестись через выяснение смысла самого сущего, причем не всякого сущего, а только такого, которое обладает уникальной особенностью. Это сущее, присутствие, Dasein, которым Хайдеггер определяет человеческое существование, обладает приоритетом перед всем остальным сущим. Оно существует понимая, онтологически. И именно через выяснение смысла человеческого бытия Хайдеггер пытается высветить смысл самого бытия. Второе введение “Б. и В.” посвящено анализу метода, с помощью которого Хайдеггер пытается обнаружить смысл человеческого бытия. Способ проработки бытийного вопроса — феноменологический. Хайдеггер пишет, что все ниже следующие разыскания, то есть весь труд “Б. и В.” стали возможны только на почве, заложенной Гуссерлем, с “Логическими исследованиями” которого феноменология пробила себе путь. Причем, выражение “феноменология” означает прежде всего методическое понятие. Оно относится не к содержательной стороне вопроса (Хайдеггер не претекдует на создание некоей феноменологической теории), а к формальной стороне, к методу. Феноменология означает (здесь Хайдеггер выступает как ученик Гуссерля) призыв “к самим вещам!” — то есть Хайдеггер выступает против всех случайных находок, всевозможных ссылок на авторитеты, против мнимых доказательств. Хайдеггер пытается отречься от всех имеющихся недоказанных и некритических концепций бытия и человека, он пытается обратиться к самому бытию и к самому присутствию самим по себе. Пытаясь показать, что же представляет из себя феноменологический метод, Хайдеггер снова обращается к языку, к этимологии слова “феноменология”. Этот термин имеет две составные части: “феномен” и “логос”. Внешнее истолкование этого термина тогда будет следующим: наука о феноменах. Однако это объяснение по сути нам ничего не дает. Чтобы понять, что же подразумевается под феноменологией и, соответственно, под феноменологическим методом, Хайдеггер пытается этимологически разобрать это слово и уяснить смысл каждой составной части. “Феномен” происходит от греческого глагола, который означает “казать себя”. Феномен означает, таким образом, то, что показывает себя, самокажущее, очевидное. Значение “феномена” — само-по-себе-себя-кажущее. Феномен, отмечает Хайдеггер, отличен от видности, от явления. Явления всегда нас относят к чему-то иному, что стоит за явлением, к некоей вещи в себе. Явления — всегда суть “пока-

затели” того, что само себя не показывает. Явления, в отличие от феноменов, как проявление чего-то означают всегда как раз не показывание самого себя, а показывание через себя чего-то иного, что как раз явлением не является. Явление есть себе-казание. Однако, хотя явление не есть показывание самого себя в феноменальном смысле, то есть явление не есть феномен, но все-таки явление и возможно только на основе того, что существуют феномены. Феномен не есть явление, но явление дает о себе знать, то есть проявляет себя именно через феномены. Хайдеггер пишет: “феномены поэтому никогда не явления, но конечно никакому явлению не обойтись без феноменов”. Явление и видимость особым образом фундированы в феномене. В древнегреческом мышлении под феноменом очень часто понималось и само сущее как таковое. Сущее и самим Хайдеггером понимается как феномен. Сущее рассматривается как феномен, оно всегда остается открытым, оно всегда само себя себе показывает, раскрывает. Однако до уяснения общего понятия феноменологии Хайдеггер обращается к анализу второго составляющего термина, понятию логоса. Понятие логоса многозначно, однако основным его определением является речь. Логос — это прежде всего речь. Это, полагает Хайдеггер, исходное определение логоса, которое было указано еще Платоном и Аристотелем. Поздняя традиция, напротив, только затемнила понятие логоса, истолковывая его как разум, суждение, понятие, дефиниция, основание, отношение. Логос — это прежде всего речь, но, по мысли Хайдеггера, не всякая речь. Логос как речь означает скорее такую речь, которая делает очевидным то, о чем “речь” в этой речи. То есть такая речь, которая высветляет смысл сказанного, которая приводит суть разговора к предельной очевидности. Суть логоса состоит в давании видеть, в раскрытии самой сути сущего, вещи. Поскольку логос есть давание видеть, постольку он может быть истинным или ложным. Хайдеггер категорически отвергает аристотелевскую концепцию истины как соответствия, не придерживаясь таким образом “корреспондентной” теории истинности. В древнегреческом понятии “алетейя” (истина) понятие “соответствие” никак не является первичным, считает Хайдеггер. В “алетейя” первичный смысл раскрывается как “несокрытость”, явленность. Это сближает Хайдеггера с гуссерлевским пониманием истины как очевидности. “Истинность” логоса, с точки зрения Хайдеггера, подразумевает следующее: изъять сущее из его потаенности, сокрытости и дать увидеть как несокрытое и непотаенное. Именно язык позволяет раскрыться сущему

как таковому и бытию как таковому. Таким образом, под понятием "феноменология" Хайдеггер понимает такой подход к сущему, такой метод исследования сущего, который позволяет раскрыться этому сущему как таковому, стать очевидным, показать свою сущность, свою суть. Для Хайдеггера, как, впрочем, и для Гуссерля, феноменология это не какая-то дисциплина, не философская концепция, не некое учение. Феноменология предстает как метод исследования. И если феноменологический метод применяется Гуссерлем к области психических феноменов, то Хайдеггером феноменология применяется к онтологии. Феноменология, полагает Хайдеггер, призвана "дать видеть", феноменология должна позволить бытию обнаружить самое себя, дать возможность самораскрыться. Это не некое осуществление власти, насилия по отношению к бытию, а как раз наоборот — феноменологический метод, примененный к онтологии, позволяет раскрыть бытие как феномен, то есть по существу феноменология позволяет бытию проявиться как феномену, как самому-себя-через-себя-само-показывающее. Феноменология есть метод, способ подхода к бытию, способ определения того, что является темой онтологии. Согласно Хайдеггеру, "взятая предметно-содержательно, феноменология есть наука о бытии сущего — онтология... Онтология и феноменология не две разные дисциплины, средн прочих принадлежащие к философии. Оба титула характеризуют саму философию по предмету и способу разработки. Философия есть универсальная феноменологическая онтология...". В первой главе "Б. и В." Хайдеггер начинает свой анализ Dasein с вычленения темы этого анализа. Сущее, которое мы будем анализировать, и через смысл которого мы только и можем выявить смысл бытия, это "всегда мы сами", пишет Хайдеггер. Бытие этого сущего всегда мое. Таким образом, "сущность" этого сущего, то есть сущность Dasein заключается в том, что оно есть, в его бытии (именно поэтому через Dasein и высвечивается смысл бытия). Сущность Dasein, таким образом, заключается в его экзистенции. Хайдеггер принципиально различает экзистенцию как некую наличность, как простое существование в качестве сущего, с одной стороны, и экзистенцию как возможность. Смысл того, что сущность Dasein лежит в его экзистенции как возможности, заключается в следующем: Dasein всегда есть своя собственная возможность, то есть Dasein всегда может "выбирать" себя, находить себя, то есть обнаруживать свою собственную сущность, проектировать свою собственную жизнь, но одновременно и терять себя. Отсюда Хайдеггер разделяет экзистенцию

на два вида, на два модуса: собственное бытие и несобственное бытие, подлинная экзистенция и неподлинная экзистенция. Причем Хайдеггер настаивает на этом, не вкладывая никакого этического смысла в понятия "собственное" и "несобственное". Несобственная экзистенция не означает, что в ней заключено "меньше" бытия или что она представляет собой "низшую" ступень бытия. Хайдеггер полагает, что несобственность возможно как раз наиболее полно и раскрывает Dasein в его активности, деловитости и жизнениости. Более того, даже если и рассматривать несобственность как нечто негативное, а Хайдеггер на самом деле так и делает, то подобный модус неподлинности, несобственности Dasein является необходимым условием обретения Dasein своей подлинной экзистенции. Dasein как сущее в отличие от всего остального сущего не представляет собой некую наличность (то есть некую вещь, предмет). В отличие от всего остального сущего, в Dasein существует приоритет *existentia* перед *essentia*: таким образом Dasein существует всегда как некая феноменальная область. Далее Хайдеггер показывает, что экзистенциальная аналитика Dasein лежит до всякой психологии, антропологии и уж подавно биологии. Аналитика Dasein есть часть фундаментальной онтологии, "трансцендентальной" онтологии, так как мышление Хайдеггера направлено на выявление предельных характеристик бытия и человеческого существования, на выявление априори, условий возможности самого бытия и человека. Хайдеггер показывает принципиальную ошибку в Декарта, и Гуссерля. Постулируя известный тезис *cogito ergo sum*, Декарт и Гуссерль исследовали только одну составляющую этого тезиса — сознание, "Я", а вторую составляющую, *sum*, само существование этого "Я" оставляли неразобраным. Акцент надо делать, считает Хайдеггер, на существовании, на бытии, а не на сознании. Проводя анализ Dasein, Хайдеггер показывает, что основная характеристика Dasein, основная его особенность, — это то, что Dasein всегда обнаруживает себя в мире. По мысли Хайдеггера, "бытие-в-мире" ("in-der-Welt-Sein") не есть какое-то свойство человеческого существования, которым человек может обладать или не обладать. Dasein никогда не "есть" сначала, до мира, Dasein инкогда не существует свободным от мира, от бытия. Изначальное свойство Dasein состоит в том, что Dasein всегда существует укорененно в бытии. Исследуя способ "поведения", существования Dasein, Хайдеггер обнаруживает основную характеристику этого сущего — "бытие-в" ("In-Sein"), "бытие-в-мире" ("In-der-Welt-Sein"). Человек, рождаясь, уже всегда обнаруживает себя "заброшенным" ("заброшенность" — "Geworfenheit") в мир, он всегда находит себя в мире: в определенной исторической, вре-

менной ситуации. Именно поэтому "бытие-в-мире" — это основа и изначальное условие человеческого существования. Экзистенциал "бытие-в-мире" показывает изначальную историчность человека, его конечность, временность. Анализируя экзистенциал "бытие-в-мире", Хайдеггер обращает свое внимание на само понятие "мир". Он пытается выявить, что же из себя представляет мир, идея мира, мировость мира для Dasein. Где и как происходит встреча Dasein и мира? Какой мир впервые обнаруживает Dasein? Понимать мир только как мир объектов, или как мир субъекта было бы абсолютно неверно. Правильным понимаем мировости мира, по Хайдеггеру, будет нетематическое его понимание, то есть не истолкование его как мира объектов или мира субъекта. Ближайший мир Dasein — это окружающий мир (*das Umwelt*). Именно окружающий мир — это самое ближайшее нам, самое знакомое. Dasein находится в мире изначально, оно всегда уже существует/погружено в определенный контекст жизни. Dasein "живет", ведет себя соответственно окружающему ив миру (*das Umwelt*). Dasein всегда существует в мире, в определенном окружающем мире, где Dasein всегда неким образом соотносится с миром, имеет отношения с миром. Именно этот окружающий человека мир, в котором он всегда уже заброшен, в котором он себя всегда обнаруживает, и "диктует" определенные стратегии поведения. Человеческое существование изначально вовлечено в деятельность повседневной жизни бытия-в-мире, пребывает, "живет" и действует среди вещей. Этот первичный момент пребывания Dasein в мире Хайдеггер отличает от вторичной (производной) формы, которую он называет "знание" о мире. Вовлеченность, контекстуальность оказывается первичным отношением к сущему и к миру, это некое пред-онтологическое поведение, изначальная характеристика способа существования Dasein. Хайдеггер приводит пример с карандашом. Есть два способа обращения с ним: 1) можно просто использовать его по назначению (писать, рисовать, чертить) или 2) отстраниться от его прагматического использования и "говорить о нем", даже начать описывать его ("познавать его") как коричневый, длинный, острый и т. д. При этом обнаруживается, что первичное отношение к сущему (к предметам, вещам, явлениям) прагматично, это его использование. Человек прежде всего и всегда, заранее уже вовлечен в процесс использования предметов. Это отношение использования Хайдеггер называет *Zuhandenheit* — подручность, сущее в этом аспекте использования может быть названо подручным "*zuhanden*" ("под рукой"). Молоток или карандаш — это не просто средства в чисто утилитарном понимании, это инструменты, их понимание прагматично. Инструментальность вещей, сущего — это

их изначальная характеристика. Эта сама суть вещей, их прагматичность, подручность. Хайдеггер отмечает, что “вещи”, сущее никогда на самом деле и не существуют только как сами по себе, уже затем заполняя какую-то ситуацию, контекст. Сущее изначально всегда предстает как “средство”, “инструмент”, сущее всегда существует “для того, чтобы...”. Первичное отношение к сущему выступает в форме его непосредственного использования, его бытия *Zuhanden*: человек смотрит на сущее с точки зрения “для чего” (*um-zu*). Таким образом, отмечает философ, изначально сущее не проявляет себя как вещь (*res*), а как то, с чем человек имеет дело, как “подручный инструмент” (*Zeug*) в смысле греческого “*pragmata*”, в современном понимании “инструмента-оборудования”, подручного материала. “Подручность есть онтологически-категориальное определение сущего как оно есть “по себе”. Эта подручность есть “что-то для того, чтобы...”, например, молоток используется для того, чтобы забить гвоздь, это в свою очередь, для того, чтобы построить дом для того, чтобы защититься от непогоды и т. д. Именно здесь, по логике Хайдеггера, и обнаруживается контекстуальность подручности: она включена в отношения и связи, всегда вовлечена в определенный контекст: ручка включена в контекст чернильницы, парты, лампы, пребывания около окна и т. д. Хайдеггер делает вывод, что первичное отношение к сущему — это отношение к “инструментам”, оно прагматично, то есть состоит в непосредственном использовании этих “инструментов” для полиоценной человеческой жизни, “для того, чтобы...”. В то же время, если отвлечься от использования/употребления сущего, оно становится просто наличным (*vorhanden*). При исследовании структуры вторичного отношения к сущему (теоретического), а именно наличности (неиспользуемости, отвлеченности) (*Vorhandenheit*) в “Б. и В.” показывается, что и в этих случаях структура подручности первична, она всегда присутствует даже в кратковременных проявлениях наличности (что отмечалось выше в примере с дефиницией). Таким образом, первичность подручности показывает, что сущее, с одной стороны, теряет свое стабильное независимое, господствующее положение (когда сущее понимается как вещь, когда главный вопрос к сущему: “что это?”), что формирует столь критикуемый Хайдеггером субъект-объектный подход к сущему); с другой же стороны, сущее приобретает необходимую свободу, будучи понято как инструмент, оно теряет единственное значение, но приобретает возможность иметь множество значений, которые теперь зависят от контекста “для чего?”, от контекста использования сущего в той или иной ситуации. Таким образом, человеческое существование, присутствие погружено во внутри-

мировой контекст: “На основе этого совместного бытия-в-мире мир есть всегда уже тот, который я делю с другими. Мир присутствия есть совместный мир. Бытие-в-есть со-бытие с другими. Внутримирное по-себе-бытие есть соприсутствие”. Приступая к анализу несобственной экзистенции, Хайдеггер отмечает позитивность мира повседневности: “Выражение “толки” не будет применяться здесь в уничижительном значении. Оно означает терминологически позитивный феномен, конституирующий бытийный способ понимания и толкования повседневного присутствия [...] Этот титул (падение), не выражающий никакой негативной оценки, ...падение присутствия нельзя поэтому брать и как “грехопадение” из более чистого и высшего “прасостояния”. Однако, с другой стороны, несмотря на заявленную позитивность, далее в “Б. и В.” *das Man* и характеристики повседневности (болтовня, двусмысленность, любопытство, падение) рассматриваются уже как недостаток. Хайдеггер постоянно использует при описании мира и языка повседневности негативные характеристики. Очевидно, что такой модус повседневного языка, как болтовня (*Gerede*), приобретает негативное звучание; в понимании Хайдеггера он носит авторитарный характер вторичной пустой беспочвенной речи, где существо языка не проясняется, упускается, скользяется, “замыкается”. С одной стороны, Хайдеггер отмечает, что при разделении между аутентичным, подлинным (*eigentlich*) существованием, с одной стороны, и неаутентичным, неподлинным (*un-eigentlich*), с другой, не подразумевается этическое разделение между “хорошей” экзистенцией и “плохой” экзистенцией, или научное противопоставление терминов “истинное” и “ложное”. С другой стороны, это заявление носит во многом чисто декларативный характер. В “Б. и В.” Хайдеггер нигде фактически не доказывает позитивность мира и языка повседневности. Как раз наоборот, приведенные выше цитаты заставляют интерпретировать мир повседневности (*das Man*) и модусы его существования: болтовню, любопытство, двусмысленность) как мир не-самости, неподлинности, беспочвенности, безосновности, рассивания, растворения, непривыкания, потерянности в публичности. Все предыдущие характеристики включает в себя термин *das Man*, который обозначает безличное местоимение. В американской традиции этот термин принято переводить как “они” (К. Макани, М. Гельвел, Х. Дрейфус), в русском переводе В. Библина он переведен как “люди”, однако все эти переводчики и комментаторы отмечают, что *das Man* в принципе не переводится: *das Man* — это не “люди”, не “они”, это мир полной анонимности и, соответственно, полного отсутствия свободы и ответственности (не случайно

это безличное местоимение *man* употребляется в немецком языке в различных предписаниях, рецептах в значении обязательной необходимости). Понятие *das Man* появляется в “Б. и В.” при анализе неподлинного существования человека. Хайдеггер отмечает, что существует такая озабоченность настоящим, которая превращает человеческую жизнь в “боязливые хлопоты”, в прозябание повседневности. Основная черта подобной заботы — ее нацеленность (как практически-деятельностного, так и теоретического моментов) на наличные предметы, на преобразование мира. С одной стороны, сама эта нацеленность анонимна и безлика, с другой — она погружает человека в безличный мир, где все анонимно. В этом мире нет и не может быть субъектов действия, здесь никто ничего не решает, и поэтому не несет никакой ответственности: “...кто не этот и не тот, не сам человек и не некоторые и не сумма всех. “Кто” тут неизвестного рода, люди”. Анонимность *man* “подсказывает” человеку отказаться от своей свободы (толпа как выразитель *man* не принимает осмысленных решений и не несет никакой ответственности) и перестать быть самим собой, стать “как все”. Мир *das Man* строится на практике отчуждения и унифицированности, в этом мире все — другие, даже по отношению к самому себе человек является “другим”; каждый оказывается другим, и никогда самим собой; личность умиряет, индивидуальность растворяется в усредненности: “Мы наслаждаемся и веселимся, как люди веселятся; мы читаем, смотрим и судачим о литературе и искусстве, как люди смотрят и судят; но мы и отшатываемся от “толпы”, как люди отшатываются; мы находим “возмутительным”, что люди находят возмутительным”. Таким образом, именно мир анонимности предписывает повседневному существованию способ быть. Хайдеггер пишет: “присутствие как повседневное бытие с другими оказывается на посылках у других. Не оно само есть, другие отняли у него бытие. Прихоть других распоряжается повседневными бытийными возможностями присутствия... Человек сам принадлежит к другим и упрочивает их власть...”. Главная характеристика мира повседневности — это стремление удержаться в наличном, в настоящем, избежать предстоящего, то есть смерти. Сознание человека здесь не в состоянии отнести смерть (конечность, временность) к самому себе. Для повседневности смерть — это всегда смерть других, всегда отстранение от смерти. Это приводит к размытости сознания, к невозможности обнаружить и достичь своей собственной сущности (самости). Повседневный способ бытия характеризуется неподлинным языком, который затем

а позднем творчестве Хайдеггера превратится в язык метафизики и критика которого будет проходить центральной темой всего его позднего творчества. Согласно схеме "Б. и В.", наряду с неподлинной экзистенцией существует и подлинная экзистенция. Если при анализе неподлинной экзистенции, Хайдеггер делал акцент на вопросе "кто?" (присутствие или Dasein), то, рассматривая подлинную экзистенцию, Хайдеггер обращает свое внимание на основное свойство человека быть в мире. Бытие-в не просто некое наличное свойство субъекта или мира, которое может иметь место, а может и не иметь. Бытие-в — сущностное свойство самого Dasein. Сущее конституируется этим бытием-в. Само это бытие-в для Dasein есть это Da- ("вот", "здесь"). Человеческое бытие сращено с пространством, укоренено в пространстве. Эта характеристика Dasein как укорененного в определенном месте показывает изначальную пространственность Dasein. Человеческое существование всегда связано с пространством, находится в определенном пространстве и одновременно размыкает пространство. В анализе бытия-в Хайдеггер раскрывает следующие структурные моменты: 1) Расположенность (Befindlichkeit), которая выражает тот факт, что Dasein всегда обнаруживает себя в определенной ситуации. Хайдеггер использует для этой характеристики выражение "заброшенность" (Geworfenheit) — Dasein всегда заброшено в мир, всегда уже в мире. Dasein вручено бытию, изначально принадлежит бытию. То, что мы онтологически называем расположенностью, онтически есть самое знакомое нам и обыденное: настроение, настроенность. Настроенность — это конкретное проявление расположенности. Настроение может раскрыть, как мы существуем или как мы обнаруживаем себя. Настроенность открывает, "как оно" и "каково бывает" человеку. В этом "как оно" настроенность вводит бытие в его "вот". Настроение или настроенность онтически выражают ту конкретную ситуацию (историческую, политическую, временную), в которую заброшен, погружен человек. Хайдеггер отмечает, что то, что настроения могут меняться и портиться, лишней раз подтверждает, что присутствие, человеческое существование всегда настроено определенным образом. Человеческое существование в мире, его расположенность всегда определенным образом настроены. "Настроение настаивает. Оно не приходит ни "извне", ни "изнутри", но вырастает как способ бытия-в-мире из него самого". Здесь имеется в виду не некое субъективное настроение конкретного индивида, не психическое состояние человека. Бытие-в-настроении не соотносится с психическим, оно не есть некое внутреннее состояние, которое

затем просто выплескивается наружу. Расположенности как настроенности есть экзистенциальный основообраз, некая предельная онтологическая основа. 2) Второй структурный момент бытия-в — это понимание (Verstehen). Феномен понимания это основной модус существования Dasein. Бытие-в как расположенность всегда конституировано пониманием. Расположение всегда имеет свою понятность. Понимание же всегда настроено. Таким образом, эти два структурных момента оказываются взаимосвязанными. Они образуют сущностное единство положения Dasein. Они никогда полностью не отделяемы друг от друга. В противовес Дильтею, рассматривающему понимание как некий акт субъективности, то есть как акт сознания, Хайдеггер наделяет понимание онтологическим статусом. Понимание теперь — это подвижная основа самого человеческого бытия, это способ бытия. Таким образом, из трактовки понимания совершенно исчезает субъективизм и психологизм, присутствующий как у Дильтея, так и у Риккерта, и Гуссерля. Понимание больше не метод познания и не акт cogito, а то, что конституирует Dasein, и представляет собой "основной модус бытия присутствия". На что направлено понимание? По мысли Хайдеггера, понимание изначально направлено на выявление Dasein своих собственных возможностей. Понимание выражает активное поведение Dasein по отношению к своим собственным возможностям, проектам. Причем, понимание как возможность не означает возможность как противоположность действительности, понимание — это основа для возможности самой возможности. Понимание рассматривается как предельный (то есть онтологический, изначально присутствующий) модус бытия именно человека (Dasein) (то, что Хайдеггер называет "экзистенциальное бытие самого присутствия"). Понимание определяется Хайдеггером как "умение быть", всегда "умение быть в мире", то есть в определенном жизненном контексте. Понимание оказывается погружено в контекст бытия-в-мире, не случайно философ отмечает часто используемое в обыденной речи выражение "понимать в чем", которое имеет значение "уметь справиться с делом", "кое-что уметь". Понимание как умение показывает, что феномен понимания существует до всяких рефлексивных актов сознания. Поскольку первичное отношение Dasein к сущему — это отношение подручности, то есть практического умения жить в мире, то и понимание также оказывается подручным. Понимание больше не акт познания, не метод, а некое онтологическое условие существования человека. Человек всегда существует понимая. Мы всегда умеем понимать, можем понимать, живем понимая. Понимание, согласно Хайдеггеру, — это некое практическое умение. Поскольку понимание — это умение, и мы все-

гда оказываемся в ситуации понимания, то наше понимание оказывается зависимым от определенной ситуации, наше понимание всегда настроено, всегда зависит от контекста. Поэтому выражение Хайдеггера о том, что "понимание всегда настроено", можно понимать и так, что понимание всегда контекстуально, зависит и определяется тем контекстом, то есть тем окружением, средой (Umwelt), тем бытием-в-мире (in-der-Welt-Sein), в который оно погружено, "заброшено". О контекстуальности понимания говорит и рассматриваемый Хайдеггером феномен интерпретации, или толкования: "Формирование понимания мы именуем толкованием. В нем понимание, понимая, усваивает себя свое понятие. В толковании понимание становится не чем-то другим, но им самим... Толкование не принятие понятия к сведению, но разработка набросанных в понимании возможностей". Толкование, или интерпретация, и есть по существу понимание в действии, понимание как процесс, то есть с учетом того контекста, той расположенности, в которой существует конкретное Dasein. Понимание всегда истолковывается (самоинтерпретируется) в силу своей погруженности в бытие-в-мире, в зависимости от контекста. Понимание обладает своей собственной возможностью, способностью саморазвиваться, которую Хайдеггер и называет интерпретацией, толкованием. Понимание и, соответственно, язык (высказывание как произвольный модус толкования) никогда не бывают "нейтральными", "чистыми", то есть независимыми от опыта, от конкретного контекста, от бытия-в, они "не набрасывают значение" на голую наличность и не оклеивают ее ценностью". Как раз наоборот, понимание — это всегда интерпретация, толкование, которое, как показывает Хайдеггер, всегда движется в определенной структуре пред-понимания. Структура пред-понимания, по Хайдеггеру, следующая: "Предвзятие" — любая процедура интерпретации как понимания базируется на предвзятии. Понимание всегда движется в круге, в пространстве понимания, где всегда имеется некий первоначально схваченный смысл проблемы. "Предусмотрение" — означает, что процедура понимания как раз и работает с предвзятым смыслом; понимая, мы расчленим предвзятельно схваченное целое на части и толкуем, интерпретируем каждую часть в отдельности. "Предрешение" — истолковав части сущего или текста, мы снова обращаемся к целому как таковому. Структура пред-понимания относит нас к функционированию герменевтического круга. Работа герменевтического круга движется от целого к части и обратно к целому. Мы всегда сначала улавливаем смысл целого текста (предвзятие), затем мы разбираем текст по частям, пытаемся разобраться в каждой и уяснить более подробно смысл каждой части

(предусмотрение), затем мы снова возвращаемся ко всему тексту, уже понимая его смысл по иному (пред-решение). Итак, толкование чего-то как чего-то по сути фундировано, согласно Хайдеггеру, через предзвятие, предусмотрение и предрешение. Толкование никогда не беспредсылочное схватывание предданного. Понимание никогда не начинается с пустого места. Саму структуру человеческого бытия в ее целостности Хайдеггер обозначает как заботу. Забота — исходная, изначальная структурная целостность, она существует экзистенциально и априорно до всякого Dasein вообще, забота существует во всяком фактичном поведении и положении Dasein. Чтобы как-то показать на примере сущности такого феномена, как забота, Хайдеггер приводит стихотворение И. Гердера на мотив старой басни: однажды Забота перешла через реку, она увидела глинистую почву, взяла кусок в руки и стала формировать его. Пока она раздумывала над тем, что она создала, подошел Юпитер. Забота попросила его, чтобы он придал дух этому куску глины. Когда это было сделано, Забота и Юпитер заспорили об имени. Забота хотела, чтобы сформированное сущее было названо ее именем, Юпитер настаивал на своем имени. Поднялась также и Земля, из которой было создано это сущее, и потребовала, чтобы это сущее было названо ее именем. Они втроем заспорили, и пригласили разрешить этот спор Сатурна. Сатурн вынес следующее решение: Юпитер, поскольку дал этому сущему дух, после его смерти должен получить дух; Земля, поскольку подарила тело, должна получить тело. Поскольку однако Забота первая образовала это сущее, пусть, пока оно живет, Забота им владеет. Поскольку об имени идет речь, Сатурн предложил назвать это существо Ното (человек), раз оно сделано из земли (humus). По мысли Хайдеггера, человек как сущее имеет “исток” своего бытия в заботе. Человек никогда не будет выпущен из этого истока, оно всегда будет прочно в нем удержано, им провизано, пока это сущее, человек, существует в мире. “Бытие-в-мире” носит в отношении своего бытия печать заботы. Забота, должна быть понята онтологически, как некий изначальный априорный основной феномен, выражающий саму сущность человеческого бытия-в-мире. На онтологической основе заботы уже надстраивается онтическое понимание заботы как некоей хлопотливости, тревожности, беспокойства, или, наоборот, беззаботности. Забота, по Хайдеггеру, представляет собой единство трех моментов: 1) бытия-в-мире; 2) забегания-вперед; 3) бытия-при-внутримировом-сущем. Для Хайдеггера особый интерес представляет первый структурный момент — бытие-в-мире. Бытие-в-мире показывает, что человек не существует сначала сам по себе, чтобы только потом, сталкиваясь в своей жизни

с другими людьми или вещами, обнаружить их. Человек всегда уже изначально существует в мире, погружен в мир. Человек не существует изолированно от других людей или от вещей, но всегда существует в контексте, в мире. Бытие-в-мире рассматривается Хайдеггером как некая внутренняя априорная характеристика самого человеческого существования. Причем Хайдеггер отмечает, что эта заброшенность Dasein в мир не означает некую индифферентную заброшенность. Речь идет не о некоей индифферентной способности быть в мире, но о существовании в озаботившем мире. Определяя заботу как забегание вперед, Хайдеггер подчеркивает тем самым отличие человеческого бытия от всякого наличного, вещественного бытия: взятое с этой стороны, как забегание вперед, человеческое бытие “есть то, что оно не есть”, поскольку оно всегда постоянно убегает от себя, ускользает вперед, и, таким образом, человеческое бытие есть всегда своя собственная возможность. Этот момент Заботы Хайдеггер обозначил как Проект. Человеческое бытие — это бытие, проектирующее само себя, то есть человек это всегда нечто большее, чем он есть в данный момент. Сфера бытия человека — это историчность, где время рассматривается в целостности трех его моментов (прошлого, настоящего и будущего). Момент заботы “бытие-при-внутримировом-сущем” означает специфический способ отношения к вещам как спутникам человека в отведенном ему отрезке жизни — это способ отношения к вещам не как к наличным, не как к предметам, а как к инструментам. Отношение к сущему как к подручному. Итак, забота у Хайдеггера — это целостная структура, которая означает “быть-всегда-уже-впереди-себя-в-мире-в-качестве-бытия-при-внутримировом-сущем”. При более пристальном рассмотрении обнаруживается, что каждый из перечисленных моментов заботы есть одновременно определенный модус времени: “бытие-в-мире” есть модус прошлого, “забегание-вперед” — модус будущего и “бытие-при” — модус настоящего. Эти три модуса, взаимно проникая друг в друга, и составляют единый феномен заботы. Взаимно проникающие друг в друга моменты времени — прошлое, настоящее и будущее — существенно отличаются от трех измерений объективного времени. Прошлое — это не то, что осталось позади, чего уже больше нет, — напротив, оно постоянно присутствует и определяет собой как настоящее, так и будущее. То же самое можно сказать и о двух других модусах. Соответственно каждый из моментов времени приобретает некую качественную характеристику в отличие опять-таки от физического, объективного времени, которое мыслится как некая однородная непрерывная линия, состоящая из моментов “теперь”. Модус прошлого выступает у Хайдеггера

как “фактичность” или “заброшенность”. Модус настоящего — как обреченность вещам, как подручность, как бытие-при. Модус будущего — как проект, постоянно на нас воздействующий. И в этом смысле экзистенциальный поток времени идет не от прошлого к будущему, но совершенно в обратном направлении: время “временится” из будущего. В зависимости от того, какой модус времени оказывается выдвинутым на первый план, — будущее, направленность к смерти, или настоящее, обреченность вещам, — в зависимости от этого человеческое бытие будет подлинным или неподлинным. Неподлинное бытие — перевес моментов настоящего — выражается в том, что мир вещей заслоняет от человека его конечность. Неподлинное существование это мир анонимности. Подлинное существование выступает у Хайдеггера как осознание человеком своей историчности, конечности и свободы. Оно возможно и осуществимо только перед лицом смерти. В подлинном существовании на первый план, соответственно, выступает будущее, бытие-к-смерти. Итак, отличительная особенность Dasein — это способность иметь опыт смерти. Можно ли понимать смерть Dasein как окончание, как прекращение, как законченность? В смерти Dasein ни вполне закончено, ни просто исчезло, ни тем более неналично. Смерть не означает для Dasein, что до смерти оно есть, а после смерти его уже нет. Совсем наоборот, полагает Хайдеггер, Dasein пока оно есть, пока оно существует, постоянно одновременно с этим уже есть и свое не-существование: Dasein всегда уже есть и свой конец. Смерть Dasein означает не законченность существования, не окончание, но бытие к концу этого сущего, человека. Смерть — это способ быть, который человек берет на себя, едва он рождается. То есть смерть Хайдеггером парадоксальным образом трактуется не как небытие, а как вид бытия, как часть бытия, причем, как часть подлинного бытия-в-мире. Смерть в широчайшем смысле есть феномен жизни. Жизнь надо понимать как род бытия, к жизни относится и бытие-в-мире. Dasein тоже может быть рассмотрено как чистая жизнь. Смерть, полагает Хайдеггер, нельзя рассматривать как нечто наличное, как некую педостачу жизни, как нечто негативное, как простое отсутствие жизни; смерть надо рассматривать как предстояние. Смерть надо понимать в смысле предстоящего, в смысле возможного. Смерть — это возможность бытия; причем это последняя возможность, самая широкая возможность, возможность возможности, которую человеческое присутствие, Dasein должно всегда брать на себя. Смерть по существу и открывает самому Dasein, самому человеку смысл его собственного существования.

Со смертью, пишет Хайдеггер, человек стоит перед самим собой; именно в смерти, в этом бытии-к-смерти и раскрывается по существу сама человеческая способность быть. Хайдеггер называет смерть "наиболее своей" возможностью. Смерть открывает саму человеческую самость, предельно обнажает саму сущность Dasein, сущность и смысл человеческого существования. Смерть это безотносительная возможность (смерть ни в коей мере не есть производное, зависящее от жизни, не есть простое отрицание жизни), смерть это предельнейшая возможность. Человек никак не может обойти возможность смерти. Таким образом, смерть открывается как наиболее своя, безотносительная, необходимая возможность. Именно потому, что Dasein существует в качестве экзистенции, оно разомкнуто, оно раскрыто, оно обладает свободой осуществления, оно, пишет Хайдеггер, существует по способу забегания-вперед. А то предельное, что заложено в этом забегании вперед, в экзистенции — это предельная возможность, это смерть. Хайдеггер совершенно не согласен с мнением, будто смерть — это нечто внешнее, нечто приобретенное, нечто чуждое и жизни, и бытию, и человеку. Человек не приобретает смерть неким задним числом, исключительно под напором неких внешних обстоятельств. Пока человек живет, пока он существует, пока он заброшен в мир, он брошен и в эту предельную возможность, в саму смерть. Человеческая жизнь, Dasein всегда изначально вручено смерти, смерть, таким образом, изначально принадлежит к бытию-в-мире, просто обыденное человеческое существование либо не задумывается над этой проблемой, либо не желает или боится признавать этот факт. Как же нам приоткрывается эта предельная возможность, как нам приоткрывается сама смерть? Здесь, по мысли Хайдеггера, огромную роль играют феномен Ужаса и так называемая экзистенциальная ситуация. Смерть точно так же, как ранее Ничто и само бытие, обнаруживает себя в состоянии экзистенциального Ужаса (Angst): "ужас в корне отличен от боязни и от страха. Мы боимся всегда того или другого конкретного сущего, которое нам в том или ином определенном отношении угрожает. Страх перед чем-то касается всегда тоже каких-то определенных вещей". Страх, боязнь всегда предметны, они прочно связаны с сущим, с вещами, среди которых они (страх и боязнь) постоянно находятся. Ужас же совершенно не предметен; хотя ужас всегда и есть ужас перед чем-то, это не ужас перед конкретной вещью. Эта неопределенность ужаса является для Хайдеггера принципиальной. Брошенность в смерть приоткрывается человеку именно в расположении ужаса. В си-

туации ужаса выявляется не только смерть, но и сама жизнь, сам смысл существования, само бытие. Посредством ужаса сущее, жизнь, человеческое существование не уничтожается, как раз наоборот, — в ужасе, то есть в подобной экзистенциальной ситуации вместе с Ничто и со смертью приоткрывается и сущее как таковое. Однако, по Хайдеггеру, подобные ситуации ужаса, то есть экзистенциальные ситуации бытия очень редко. Смерть на поверхности нашей жизни всегда оказывается скрытой, заслоненной. В обыденной повседневной жизни человек отказывается видеть смерть. Смерть оказывается заслоненной жизнью. Мы не видим сути Смерти. Наше обращение к Ничто и к смерти показывает нам саму суть человека: эта суть как раз и заключается в выходе за пределы сущего как такового, за пределы своего существования вообще. Именно обращение к смерти показывает нам суть человека как трансценденцию: "это выступание за пределы сущего мы называем трансценденцией". То есть изначальный смысл человеческого существования как раз и состоит в постоянном выходе за пределы сущего, в бытии-к-смерти, к Ничто, то есть к Бытию. Таким образом, бытие-к-смерти исходно принадлежит человеческому существованию, Dasein. То, что помогает Dasein обрести себя, найти себя и освободить себя — это голос совести, совесть. Совесть это феномен Dasein, феномен человеческого присутствия, а не некая случайная или спорадическая данность. Совесть дает что-то понять, она размыкает человеческое существование. Совесть становится характеристикой Dasein как экзистенции, именно совесть и есть тот механизм, который размыкает, освобождает Dasein от мира анонимности. Более пристальный анализ совести, полагает Хайдеггер, вынуждает нас интерпретировать ее как зов. Зов — это модус речи. Зов совести представляет собой призыв к Dasein стать самим собой, обрести свою собственную подлинность, сущности своего существования. Наряду с этим, совесть предполагает не только зов, но и некий ответ со стороны самого Dasein. Зову совести, пишет Хайдеггер, отвечает возможное слышание. В самом Dasein заложена способность, воля иметь совесть. Dasein способно слушать других. Когда Dasein находится в публичности, оно прослушивает себя, теряет себя в мире анонимности, просматривает свою самость. Но в Dasein, полагает Хайдеггер, все-таки заложена способность вернуть себя, найти, обнаружить самого себя, именно благодаря этому зову совести. Зов прерывает такое спящее, неподлинное состояние человеческого существования, пробуждает слышание. Причем, если обыденное, публичное состояние человека, его пребывание в мире анонимности захвачено болтовней, двусмысленностью,

шумом, информацией, то зов "должен звать беспшумно, недвусмысленно, без задепок для любопытства". Зов зовет беспшумно, без голоса, молчаливо. Но одновременно этот зов совести для человека как удар молнии, он внезапен, он сродни некому потрясенно. Зов — модус речи. Хайдеггер спрашивает, что именно призывается этим зовом? Что является объектом, предметом, искомым в этом зове совести? По-видимому, сам человек, само присутствие, само Dasein. Зов совести настигает человека и призывает его к своей самости. Что зов совести говорит человеку, как совесть уговаривает человека обрести, вернуться к своей собственной самости? Зов ничего человеку не говорит. Он ничего не высказывает, не дает справок о мировых событиях, ему как бы даже и нечего сказать. Он вовсе не призывает, не вызывает человека, его самость на некий диалог с самим собой. Совесть ничего не говорит человеку. Зов обходится без всякого говорения. Совесть говорит единственно и неизменно в модусе молчания. Зов зовет без всякого озвучения. Зов говорит в тревожном модусе молчания. Зов зовет человека, Dasein от многословности болтовни, от несобственного существования назад к молчанию, к молчаливой подлинности, к подлинному человеческому умению быть. В совести Dasein человеческое присутствие зовет само себя. Зов совести зовет против ожидания и против нашей воли. С другой же стороны, зов все-таки несомненно идет именно от самого человека, от самого Dasein, а не от кого-то другого. Зов идет от меня и все же сверх меня. Человек, Dasein, понимая зов, принимая зов, по существу обнажает свою собственную способность экзистировать. Принимая зов, человек принимает некий вы-зов, он выбирает самого себя. Понимание зова — это всегда выбор, но не совести, потому что совесть не может быть выбрана; совесть всегда заложена в основе человеческого присутствия. Принятие зова совести — это, по Хайдеггеру, свобода хотеть-иметь-совесть, свобода обнаружить совесть. Совесть обнаруживает себя как зов заботы. Совесть и зов совести имеют свою возможность, могут существовать только потому, что человеческое существование в своей основе, в основе своего бытия есть забота. Хайдеггер отмечает, что прежде всего в голосе совести обнажается вина. Хайдеггер принципиально отличает оптическое понимание вины от экзистенциально онтологического. Обыденное понимание вины означает прежде всего вину в смысле некоей провинности, провинности, когда за человеком числится что-то плохое. Вина здесь берется в смысле быть виновником чего-то, оказаться виноватым, провиниться в чем-то и т. д. Все эти характеристики вины, конечно же, имеют место. Однако, полагает Хайдеггер, такое оптическое понимание вины все-таки недо-

статочно. Бытие-виновным, вина изначально лежит в основе, заложена в фундаменте человеческого присутствия, существования Dasein как заботы, как озаботившегося. Бытие-виновным — это не некое этическое состояние, не некое онтическое положение человека, а онтологическая характеристика. Бытие-виновным необходимо рассматривать как бытие-основанием-для, то есть как некое онтологическое условие для возможности существования самой совести. Вина, как нечто глубоко лежащее в основании обыденного человеческого существования, и есть то, на основе чего только и может существовать совесть, и благодаря чему эта совесть может взывать к нашей самости, к нашей собственности, к подлинности. Бытие-виновным означает бытие-задействованным, быть-в-мире, а мы всегда в мире — это уже и означает быть виновным. Быть-виновным — это и есть собственно быть. Итак, подлинная человеческая самость, которую Хайдеггер так долго и скрупулезно искал, точнее, онтологические основания этой самости, были им найдены. Среди них: бытие-к-смерти как единственно подлинное бытие человека, как нацеленность человека на будущее, проективность самого себя, самоосуществление, предельная человеческая возможность. Хайдеггер пишет: “Лежащая в волеиметь-совести разомкнутость присутствия конституируется таким образом через расположение ужаса, через понимание как бросание себя на самое свое бытие-виновным и через речь как умолчание. Эту отличительную, засвидетельствованную в самом присутствии через его совесть отличительную разомкнутость — молчаливое, готовое к ужасу бросание себя на самое свое бытие-виновным — мы называем решимостью”. Решимость означает понимать присутствие, понимать человеческое существование в его сущностном бытии-виновным, в его раскрытии совести и всей структуры заботы. Решимость понимать человеческое существование как экзистенцию, причем подлинную экзистенцию, выводит нас на такой феномен, как время, временность, темпоральность. В любом структурном моменте, модусе заботы как основе феномена человеческого существования лежит некий модус времени. Этот феномен Хайдеггер и называет временностью. “Лишь поскольку присутствие определено как временность, оно делает для себя самого возможную означенную способность быть собственно целым в заступающей решимости. Временность обнажается как смысл собственной заботы”. В структуре временности у Хайдеггера будущее не означает некое теперь, некое настоящее, которое еще не стало “действительным”, но когда-то станет, будет. Будущее означает некое наступление, наступание, когда сам человек, его существование раскрывается в самой своей способности быть для самого себя. По-

нимание человеческого бытия как бытия-виновным означает, что человек заброшен в мир, и это относит нас к заброшенности, к брошенности, к бытию-в-мире, к тому, что всегда уже было. Это модус прошлого. Лишь поскольку присутствие вообще есть как бытие-в-мире, как бывшее, как прошлое, оно способно в будущем стать для самого себя таким, чтобы вернуться к себе самому. С другой стороны, только потому, что в будущем, в бытии-к-смерти, в забегании вперед человеческого существования узнает себя, обнаруживает себя, оно и находит одновременно и свое прошлое, свое бытие-в-мире, то, что оно конечно, исторично, временно. Таким образом, парадоксальным образом, прошлое известным образом возникает из будущего. Прошлое возникает из будущего таким образом, что происходящее будущее выпускает из себя настоящее, именно из будущего обнаруживается, рождается и настоящее, и прошлое. Бытие-к-смерти, совесть, зов совести, вина и решимость — все это составляющие части заботы, модусы заботы. Сама же Забота возможна как временность; Забота сама представляет собой лишь модальность временности. Именно временность вообще делает возможную заботу как таковую. По Хайдеггеру, “исходное единство структуры заботы лежит во временности”. Временность — это основа заботы, она конституирует саму структуру заботы. Забегание-вперед основано в будущем, в настоящем. Уже-бытие-в, то есть бытие-в-мире — опознается в прошедшем, в прошлом, или в бывшем. Бытие-при, бытие-при-внутримировом-сущем делается возможным в настоящем, или в актуализации. При чем забегание-вперед и уже-бытие-в необходимо отличать от обыденного понимания этих выражений и обыденного соотношения их с повседневным понимаемым временем. Забегание-вперед не имеет, пишет Хайдеггер, значения “еще-не-теперь”, или значения “потом”, как и выражение уже-бытие-в не имеет значения “теперь-больше-нет”, или “раньше”. Если бы эти выражения имели подобное значение, то саму Заботу можно было бы рассматривать как нечто сущее, протекающее во времени. И само присутствие, само человеческое существование можно было бы рассматривать как нечто наличное, какое-то, естественно, не является. 1) Забегание-вперед как модус будущего означает только, что оно впервые в бытии к смерти раскрывает бытие человека как подлинную экзистенцию. Именно в забегании-вперед Dasein впервые раскрывает себя, обнаруживает себя как подлинную экзистенцию. Хайдеггер пишет: “Основанное в настоящем бросание себя “ради себя самого” есть сущностная черта экзистенциальности. Ее первичный смысл есть будущее”. 2) Уже-бытие-в, как бытие-в-мире представляет собой модус прошлого. Но особенного прошлого, которое принципиально

отличается от повседневного понимания прошлого. Экзистенциальное прошлое — это не то, что уже осталось позади, в истории, чего уже больше нет. Обычное прошлое — это такое прошлое, которое уже больше не лично. Хайдеггер принципиально различает былое, бывшее, с одной стороны, и прошлое, с другой. Прошлое подходит для несобственного понимания времени, или для описания сущего. Экзистенциальное прошлое, или бывшее, былое есть не прошедшее, но бывшее. Уже-бытие-в-мире означает заброшенность человеческого существования, и в этом смысле человеческое присутствие способно экзистировать как брошенное сущее, пока оно есть. 3) Одновременно с этим принципиальным различием обыденного будущего и прошлого и экзистенциального будущего и прошлого, отмечает Хайдеггер, подобное различие отсутствует для настоящего. Бытие-при, бытие-при-внутримировом-сущем, или падение — есть модус настоящего. Это, конечно, не означает, что настоящее как бытие-при-внутримировом-сущем не коренится во временности, но это значит, что настоящее, понятие как актуализация, оказывается включено в экзистенциальное прошлое (бывшее) и экзистенциальное будущее (настоящее). То есть падение как затерянность в настоящем, как бытие-при невозможности, полагает Хайдеггер, без будущего и прошлого, былого. Временность по сути дела и создает единство экзистенции, единство Dasein, временность конституирует исходную целостность структуры заботы. Моменты заботы (уже-бытие-в-мире, забегание-вперед и бытие-при-внутримировом-сущем) не соединяются путем синтеза, объединения или наложения друг на друга структурных моментов заботы, точно так же, как и сама временность не суммируется из настоящего, прошлого и будущего. Временность “есть” вообще не сущее. Она не есть, а временит. Хайдеггер так описывает временность: “Временность есть исходное “вне-себя” по себе и для себя самого. Мы именуем поэтому означенные феномены настоящего, бытия, актуальности экстазами временности. Она не есть сперва некое сущее, только выступающее из себя, но ее существование есть временение в единстве экстазов”. При перечислении этих экстазов временности Хайдеггер всегда на первое место ставит настоящее, или будущее. Он пишет, что будущее всегда имеет приоритет, хотя сама временность и не возникает через наслаение или последовательность экстазов, но “временит всегда в их равноисходности”. “Исходная и собственная временность временит из собственного будущего, а именно так, что оно, настоящее бывшее, впервые пробуждает настоящее. Первичный феномен ис-

ходной и собственной временности есть будущее". Именно в забегании вперед, в крайней возможности, в предельной возможности (в бытии к смерти) Dasein вместе с тем возвращается к собственному прошлому и к собственному настоящему. Именно из перспективы смерти, из перспективы своего конца человек и начинает понимать свое прошедшее как заброшенность, как бытие-в-мире и свое настоящее. Экзистенциальное будущее содержит прошлое, оно есть свое прошлое. Хайдеггер пишет, что Dasein может быть собственно прошлым постольку, поскольку оно есть будущее. Прошлое как бывшее происходит из будущего. Таким образом, Хайдеггер полагает, что время не движется вперед от прошедшего к настоящему, а затем к будущему. Не прошедшее является первичным для Dasein, но забегание вперед, будущее. Только потому, что Dasein может забегать вперед, то есть быть будущим, оно способно возвращаться в прошлое, в бывшее и, таким образом, не терять бывшее, а, наоборот, удерживать его. Основная характеристика подлинного понимания временности это его конечность. Вроде бы, если основываться на обыденном понимании времени, это заключение кажется парадоксальным, поскольку в повседневной жизни мы привыкли полагать, что время бесконечно. Откуда берется представление о временности как некоей конечности? Из анализа Заботы. Заботу Хайдеггер определил как бытие к смерти. Человеческое существование рассматривается как экзистенцирующее, как брошенное в смерть, причем Хайдеггер настаивает на том, что бытие к смерти, это не нечто неналичное, не то, где бытие прекращается, но бытие к смерти это то, что экзистенцирует конечно, что осознает свою конечность. И, соответственно, собственное будущее, бытие к смерти, тем самым тоже раскрывает себя как нечто конечное. То есть будущее, настоящее, и саму временность необходимо рассматривать как конечное. Конечность временности не означает, что время прекращается. Конечность временности вытекает из конечности будущего как настоящего и означает только, что настоящее, бытие-к-смерти есть предельная возможность самого человеческого присутствия, самого Dasein. Настоящее, экзистенциальное будущее — это то, что замыкает человеческое существование, то, что его ограничивает, очерчивает. Подводя итог экзистенциальному анализу временности, Хайдеггер пишет: "Время исходно как временение временности, в качестве каковой оно делает возможной конституцию структуры заботы. Временность по своей сути экстатична. Временность временит исходно из будущего. Исходное время конечно". Нам, полагает Хайдеггер, удалось обнаружить смысл присутст-

вия, смысл Dasein. Это временность, конечность, историчность человеческого существования.

В. Н. Семенова

"БЫТИЕ И НИЧТО. Опыт феноменологической онтологии" ("L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique". Р., 1943) — основное философское произведение Сартра, развернуто и целостно излагающее и обосновывающее фундаментальные онтологические положения и методологические принципы его атеистического экзистенциализма, проясняющее его предельные метафизические предпосылки и закладывающее основы сартровского метода экзистенциального психоанализа, последствии оформившегося как метод биографического анализа. Построение трактата подчинено поиску в опыте эйдетической рефлексии ответов на вопросы: что есть бытие? Что есть человек в качестве специфически "человеческой реальности" как включающей в себя сознание? Каковы подлинные отношения сознания с миром? Каков глубинный метафизический и онтологический смысл фундаментальной связи между человеком и миром? Чем по самому своему существу должны быть человек и мир, чтобы между ними была возможна связь? и т. п. Опираясь на гуссерлевскую феноменологию и хайдеггеровскую фундаментальную онтологию, в этом обширном трактате Сартр предпринимает разработку собственного варианта феноменологической онтологии. Во введении, носящем программный заголовок "В поисках бытия", он усматривает прогресс современной мысли в отходе от дуалистического противопоставления бытия и явления, внутреннего и внешнего, скрывающего от взгляда "подлинную природу объекта", и в "сведении существующего к серии явлений, которые его обнаруживают". Полагая явление самодостаточным (поскольку "за ним" ничего нет, оно указывает только на самого себя), Сартр объявляет его "полной позитивностью", "мерой бытия". "Бытие существующего состоит именно в том, что оно *проявляется*", поэтому онтологическое исследование с неизбежностью, по мнению Сартра, приходит к идее феномена в гуссерлевском или хайдеггеровском его понимании. Сартр настаивает на онтологической законности проблемы "бытия этого явления", так как именно оно есть первое бытие, которое мы встречаем в наших онтологических исследованиях. Бытие "некоторым образом проявляет себя всем...", оно раскрывается нам в "непосредственном доступе, скуке, тошноте и т. д.", поэтому мы можем говорить о "феномене бытия", или "явлении бытия, описываемом как таковое". Феномен, таким образом, утверждается в качестве "значащего", в качестве полноценного носителя фундаментальных смыслов жизненного опыта человека как

"бытия-в-мире", и задача онтологии, по Сартру, — в "описании феномена бытия таким, каким он себя обнаруживает, то есть непосредственно является". В соответствии с этой установкой в качестве исходного пункта онтологического анализа, предпринятого в "Б. и Н.", выступает мир как феномен ("конкретное", "конкретная и сингулярная тотальность"), то есть как то, что непосредственно (на дорефлексивном уровне) дано в повседневном человеческом опыте. Производя принципиальное различение данности (того, что дано живому сознанию) и живого сознания этой данности, Сартр строит свою онтологию на основе вычленения и противопоставления бытия феномена (бытия-в-себе) и сознания ("ничто", бытия дорефлексивного cogito, бытия-для-себя). Описание их глубинного онтологического смысла и анализ фундаментальных бытийных отношений между ними составляет основное содержание трактата. Установление этих "двух типов бытия" предполагает, по Сартру, выявление их подлинной связи с понятием бытия вообще и связей, которые их объединяют. Общая стилистика сартровского феноменологического исследования такова: от факта существования разнообразных эмпирических поведений и состояний человека (вопросание, ожидание, ложь, стыд, гордость и т. п.) восходить к их значению, к вопросу: чем должно быть сознание ("человеческая реальность"), чтобы эти поведения были возможными для человека? Чем при этом должны быть мир и Другой? Прочтение, расшифровка человеческих поведений и состояний как значащих, истолкование и экспликация их онтологических условий, предпосылок и структур составляет, таким образом, задачу и предмет сартровской феноменологической рефлексии. "Каждое из человеческих поведений, будучи поведением человека в мире, может раскрыть нам одновременно человека, мир и связь, которая их объединяет...". Поскольку в результате вопрошания, ожидания и тому подобного в мире появляется возможность отрицания (например, "в кафе, где я рассчитываю встретить Пьера, Пьера нет"), Сартр начинает с постановки вопроса о его источнике. Источником отрицания, по его мнению, не может быть бытие-в-себе: онтологический смысл бытия-в-себе — абсолютная позитивность, не нуждающаяся для своего существования в сознании, наполненность, "склеенность самим собой", самодождевательность, "примыкание к себе" без "малейшей дистанции", непрозрачность для себя самого, ибо оно "есть то, что оно есть", и "не знает инаковости". "Бытие есть. Бытие есть в себе. Бытие есть то, что оно есть. Вот три характеристики, которые предварительное исследование феномена бытия позволяет нам приписать бытию феноменов". Бытие-в-себе есть простая данность живому сознанию

и — в качестве таковой — случайность как “существование без основания”, “абсурдное существование”. Не зная инаковости, оно не способно полагать самого себя как инаковость, вступать в отношение с самим собой и с другим бытием. Бытие-в-себе — все, среди чего (и на фоне чего) сознание открывает себя в мире, “среди вещей и других”, “в ситуации”. В разряд бытия-в-себе у Сартра попадают, таким образом, внешний, предметный мир, социально-исторические и географические обстоятельства человеческой жизни, психофизическая конституция человека, его влечения, склонности, свойства, привычки, характер, рефлексивная конструкция Я, мотивы, прошлое человека, в том числе и психическое прошлое, непосредственно предшествующее настоящему и прочее. Поскольку “бытие может произвести только бытие”, источником отрицания, могущего появиться в мире, может быть, по Сартру, только радикально иной по своим онтологическим характеристикам и статусу регион бытия, а именно бытие, которое в своем бытии само является отрицанием, несамостоительностью, несовпадением с самим собой. Таким регионом бытия Сартр объявляет сознание, бытие-для-себя. Оно описывается как бытийная недостаточность, “тотальная пустота”, трещина, “дыра в бытии”, “несовпадение с собой”, отрыв от мира и себя самого, “постоянная утечка”, скольжение, дистанцирование, “присутствие” с миром, прошлым и с самим собой. В отличие от бытия-в-себе, сознание “есть то, что оно не есть, и не есть то, что оно есть”, “оно должно быть тем, что оно есть”, а не просто “быть”. Сознание есть выбор, проектирование себя к своим возможностям, к своему будущему. Оно свободно (не детерминировано ничем внешним ему самому), оно есть самоопределение по отношению к любому рода данности. Будучи “сознанием чего-либо” (интенциональность сознания Сартр, вслед за Гуссерлем, объявляет его принципиальной онтологической характеристикой), направленностью на объект, трансцендированием, живой процессуальностью, сознание есть обнаружение и раскрытие мира, придающие ему смысл. В силу этого бытие сознания, по Сартру, является “заимствованным” бытием. Оно — реально, но его реальность состоит лишь в том, что “оно есть неантисипация бытия. Его единственное определение происходит из того, что оно есть неантисипация индивидуального и сингулярного в-себе, а не бытия вообще”. Эта неизбежная приуроченность сознания — как отношения к данности, как свободного акта, самоопределения по отношению к ней — к обстоятельствам его самоосуществления составляет его фактичность. Возникновение сознания в мире (фонтанирование живого сознания) и обнаружение мира сознанием есть, по Сартру, акт

неантисипации сознанием одновременно и мира, и себя самого. Это означает, что данное и прошлый опыт сознания как бы окутываются “муфтой ничто” — дистанцируются, нейтрализуются, подвешиваются в неопределенности внутри проекта (“еще не-существующего”), поскольку человек может по-разному выбирать свой способ быть в мире, превосходя этим выбором наличное к своей конкретной цели, а тем самым по-разному артикулируя и синтезируя и само “сырое существующее” в “ситуацию”. “Не-бытие”, по Сартру, всегда возникает в границах человеческого ожидания (проекта); отрицание, следовательно, появляется на первоначальном фоне отношения человека к миру. Таким образом, бытие получает “характер феномена”, “конкретного” только в силу неантисипирующего и проектирующего посредничества сознания, иными словами, сознания, выбирающего себя, свой конкретный способ присутствия в мире (а тем самым выбирающего и конкретный способ присутствия данности в своем собственном опыте). Это позволяет Сартру говорить о том, что только благодаря сознанию вместо “иерасчлененных масс бытия” имеется мир как “конкретная и сингулярная тотальность”, как “феномен”. Задавая бытие-в-себе и бытие-для-себя, эти два вычленяемых в феномене региона бытия, как радикально исключающие друг друга с точки зрения их онтологических характеристик и онтологического статуса, Сартр вместе с тем не считает их двумя закрытыми тотальностями “без всякой возможной коммуникации”: только бытие феноменов самодостаточно, но, взятые отдельно друг от друга, сознание и феномен суть абстракции. Мир может обнаружить себя человеку только как нечто конкретное, а “конкретное открывается нам как снятая тотальность, лишь артикуляция которой представляют собой сознание и феномен”. При этом Сартр утверждает онтологический приоритет бытия-в-себе над сознанием, отказываясь как от идеалистического, так и реалистического решения вопроса об отношениях между ними: “трансцендентное бытие никоим образом не может воздействовать на сознание”, равно как и сознание не может “конструировать” трансцендентное, “объективируя элементы, заимствованные у своей субъективности”. Однако понять эти отношения можно, по Сартру, только обращением к конститутивной работе сознания, к его означающей деятельности, ибо бытие-в-себе “не поддерживает никакой связи с тем, чем оно не является”. Условием того, чтобы тотальность существующего могла обнаружить себя как “мир” со всеми его квалификациями (а это всегда суть *человеческие* квалификации: “дистанция”, “разрушение”, “уничтожение”, “препятствие”, “отсутствие” и т. п.), является свобода человека как способность со-

знания производить “ничто, изолирующее его от существующего”, и в этом зоре трансцендирования посредством своего проекта наделять данное смыслом, то есть вступать в отношение к данному. Являющееся в действительности единым и неделимым, это движение экзистенции в мире описывается Сартром — в зависимости от ракурса рассмотрения — в терминах: сознание, неантисипация, трансцендирование, превосхождение данного, отношение, выбор, проект, свобода, отрицательность, смысл, усилие “дать себе основание”. В качестве “несубстанциального абсолюта” сознание в сартровской онтологии есть очаг продуцирования свободных актов, артикулирующих и организующих существующее в “ситуацию”. Давая себе то, что ему просто “дано”, сознание у Сартра есть “абсолютное событие”, происходящее с бытием. Сознание “появляется как крохотная неантисипация, которая возникает в недрах Бытия; и этой неантисипации достаточно, чтобы с в-себе *случилось* тотальное потрясение. Это потрясение, оно-то и есть мир”. Сознание как акт самоопределения человека в бытии, ставящий его “вне бытия”, является источником и точкой ослабления структур бытия, его “разжатия”, разрыва его каузальных серий и появления в нем “трещины”. Свобода, противопоставляемая в “Б. и Н.” случайности, задается, таким образом, как постоянная онтологическая необходимость для человека “давать себе данное”, то есть возобновлять его в пространстве своего собственного переживания (решения, интерпретации), и эта интерпретация данного, события составляет, по Сартру, их конститутивную часть. Хотя человек выбирает свой способ бытия на фоне абсолютной случайности своего “здесь-бытия”, он держит в своих руках все нити, связывающие его с миром. Не выбирая свою эпоху, он выбирает себя в ней. Он должен быть одновременно фактичностью и трансцендированием, изобретая, строя себя “вплоть до мельчайших деталей”. Он ничего не претерпевает: любое его состояние, действие и бездействие ангажирует его свободу. Тем самым сознание, это “первоначальное фонтанирование”, составляющее внутреннюю онтологическую структуру ситуации, мира, бытия, делает данное “проблематичным”, а человека — существом, которое “должно себя ожидать и делать себя”. Так в феноменологическую онтологию вводится тема живой событийности, открытости, незавершенности и негантированности “человеческой реальности” и мира. Важнейшим понятием феноменологической онтологии Сартра является понятие ситуации. Анализируя ситуацию как нерасторжимый синтез данного и сознания, фактичности и

свободы, Сартр показывает, что авторство человека имплицировано в его ситуации, ситуация реализуется только в свете человеческой цели. Свобода в каждом человеке объявляется "безосновным основанием" всех связей в мире, основанием ситуации, истории. Отказываясь признавать механическое воздействие среды на человека, Сартр заявляет: среда может оказать воздействие на человека только в той мере, в какой он трансформирует ее в ситуацию. Экзистенциальному психоанализу не может пригрозить никакая объективная дескрипция среды, считает он, ибо ситуация с самого начала "отсылает" к человеку точно так же, как самим своим бытием в мире человек уже указывает на ситуацию. Ситуация есть "сплав" субъективного и объективного, "двусмысленный феномен", в котором оказывается практически невозможно различить "вклад", "долю" субъективности и объективности. Ситуация не может быть названа ни объективной (хотя отдельные ее структуры могут и должны быть строго объективными), ни субъективной: ситуация — это "...сами вещи и я сам среди вещей...". Только благодаря раскрывающей свободе "имеется это бытие, которое является ее бытием позади нее, она должна быть позади себя этим бытием, которое она не выбирает, и именно в той мере, в какой она поворачивается к нему, чтобы осветить его, оно есть". Ситуация, по Сартру, оказывается, таким образом, "совместным продуктом случайности в-себе и свободы". Продолжая и развивая линию рассмотрения свободы и "существования сознания" как "пустого" сознания, заявленную в ранней работе "Трансцендентность Эго" (1934), Сартр в "Б. и Н." отождествляет субъективность с "сознанием сознания". На этой основе он развивает идеи прозрачного для самого себя сознания, сознательного единства жизнедеятельности человека, его авторства и тотальной ответственности за мир и свой собственный способ быть в мире. При этом, заявляя "о глубоком единстве сознания, которое открывается в *cogito*", трактуя психическое как "объективацию онтологического единства для-себя", философ отвергает любые формы субстанциалистской концепции "человеческой реальности", любые формы психологического детерминизма как одного из видов "недобросовестности". Прежде чем быть теоретической концепцией, психологический детерминизм "есть поведенное оправдание, или, если хотите, основание всех поведенных оправданий. Он есть рефлексивное поведение по отношению к тоске, он утверждает, что в нас имеются антагонистические силы, тип существования которых сравним с типом существования вещей... Он от-

рицает это трансцендирование человеческой реальности, которое составляет ее возникать в тоске по ту сторону ее собственной сущности...". Отказ от субстанциалистского объяснения человека вовсе не означает отказ от идеи личностного единства, считает Сартр: "...рассматриваемое бытие не рассыпается как пыль... в нем можно открыть это единство — только карикатурой на которое и была субстанция, — и оно должно быть единством ответственности: приятным или ненавистным, порицаемым или восхваляемым единством, скорее, личностным. Это единство, которое есть бытие рассматриваемого человека, является свободным объединением. И объединение не могло бы происходить после раздробления, которое оно объединяет". Изначальный, подлинный и нередуцируемый синтез, к которому, в конечном счете, стремится выйти Сартр, есть синтезирующая деятельность первоначального проекта человека. Называя этот выбор "судьбой" человека, Сартр вместе с тем утверждает возможность "абсолютных изменений" для него. "Эта модификация... всегда возможна. Тоска, которая... обнаруживает... нашу свободу, есть свидетель этой постоянной модифицируемости нашего первоначального проекта". Итак, на вопрос: каков смысл бытия, поскольку оно содержит в себе два региона — в-себе и для-себя?, Сартр отвечает: бытие есть подвижный "эскиз квазитотальности", конкретная артикуляция (синтез) бытия-в-себе сознанием и, в конечном счете, "индивидуальная авантюра". Онтологический анализ открывает в этом "событии", в этом происходящем в-себе "потрясением", организующем в-себе "мир", в "ситуацию", еще один — третий — регион, тоже одиозный (в качестве имплицированного) в открывающей бытие, неантизирующей и проектирующей работе сознания. Это идеальный регион "причины себя" как ценности. Будучи сопряженной с означивающей и проектирующей работой сознания, ценность возникает одновременно с ним: из нее сознание извлекает для себя самого свое значение как сознания. Таким образом, ценность приходит в мир посредством "человеческой реальности"; она символизирована в конкретных выборах человека. Идеальное присутствие "причины себя" как ценности составляет единую тему всех выборов человека, под ее знаком сознание проектирует себя, стремясь преодолеть свою "недостаточность" и стать "позитивностью", тотальностью в-себе-для-себя, то есть бытием, которое было бы одновременно основанием своего бытия. (Ведь сознание, существующая "из себя", есть, по Сартру, причина только своего способа быть "ничто-бытия", неантизирующей в-себе, но оно не является "основанием своего бытия-как-ничто-бытия".) Стремление сознания стать такой тотальностью Сартр называет

проектом быть Богом, *Eus causa sui*. Проект быть Богом — фундаментальная, хотя и нереализуемая, онтологическая структура личности. "Человек делает себя человеком, чтобы быть Богом", сознание есть "беспрерывно возобновляющийся проект дать основание самому себе в качестве бытия и постоянный крах этого проекта". И хотя человек объявляется Сартром "беспользуемой страстью" ("...как раз потому, что нет никакого общего измерения для человеческой реальности и причины себя, которой она хочет быть, можно точно так же сказать, что человек тратит себя, чтобы причина себя существовала"), его усилие сделать так, чтобы "рождался Бог", провозглашается уделом человека, его фундаментальным проектом. Итак, метафизическому понятию *Eus causa sui* принадлежит главенствующая роль в исходной системе координат, задающей перспективы видения, правила распределения и артикуляции смыслов в онтологии Сартра, дифференцирующей регионы бытия по принципу наличия (отсутствия) у них либо бытия, либо способности к самопричинности и ищущей механизм их онтологической связи, механизм их синтеза в "мир". И в своих рассуждениях о реальном Сартр исходит из метафизического предположения "недостающего", "невозможного" — бытия, которое было бы "основанием своего бытия", "бытием причиной-себя". Для Сартра это — тотальное (идеальное) бытие. Исходя из априорного "доонтологического понимания *Eus causa sui*", он описывает реальное как "постоянную дезинтеграцию" по отношению к идеальному (невозможному) синтезу, как "неудавшееся усилие достичь достоинства причины себя". "Б. и Н." развивает, таким образом, идею свободы (самоопределения, авторства, проекта) человека как конститутивного элемента бытия и, соответственно, принципа интеллигибельности мира (ситуации) и человеческого существования в нем. При этом сартровская онтология стремится охарактеризовать ситуацию одновременно как со стороны случайности самой свободы (недудуцируемости выбора), так и со стороны мира, "который окружает эту случайность своей собственной случайностью". Делая попытку вернуть гуссерлевское *cogito* в фактический, реальный мир ("нельзя априори и онтологически определить то, что возникает во всей неподвижности свободного акта"), Сартр хочет вернуть гуссерлевскому понятию интенциональности его "конкретный характер". Анализ интенционального опыта осуществляется им не с точки зрения "абстрактной логической необходимости", которая принадлежит "условиям возможности" нашего опыта, а с точки зрения такой необходимости (если она существует, делает оговорку философ), которая должна быть "слу-

чайной необходимостью”, то есть “фактической необходимостью”. Исследуя, таким образом, проблему конститутивной деятельности сознания с позиций личностного усилia, “индивидуальной человеческой авантюры” и “единичности человеческого свершения”, Сартр тем самым делает возможной фиксацию трансцендирования (выхождения человека за пределы данного) в его конкретности, “нередуцируемой случайности”, и недедуцируемости свободного акта. Противопоставлением “случайной необходимости” “логической необходимости” “Б. и Н.” вводит в феноменологию прагматику. Свои разработки Сартр подчиняет поискам методологических средств понимания “конкретного”, выявления “изначального проекта” человека как его “радикального решения, которое, не прекращая быть случайным, было бы подлинным и нередуцируемым психическим”. С этой целью в “Б. и Н.” разрабатывается метод экзистенциального психоанализа. (Как метод философской антропологии он будет развиваться и применяться Сартром в его биографических исследованиях о Ш. Бодлере, Ж. Жене, О. Флоре и других.) Онтологическое описание ценности, фундаментальных целей и возможностей человека закладывает основы и принципы этого метода дешифровки, фиксации и концептуализации эмпирических поведений, состояний, вкусов и склонностей индивида, “выявления бытия” через понимание его символических выражений и, таким образом, прояснения “изначального решения” человека как конкретной, индивидуальной, уникальной спецификации универсальной онтологической структуры личности (ее фундаментального проекта, проекта быть Богом). Изначальный выбор человека (интенция, в которой имплицитована, “свернута” деятельность первичного жизненного смысла-образованья, являющегося своего рода матрицей последующих жизненных проявлений индивида, внутренним пафосом его судьбы) выполняет в сартровской онтологии роль правила организации и интеллектуальности конкретного экзистенциального опыта. Первоначальный выбор, этот “фундаментальный акт свободы” — первопричина наших состояний и действий. Не сводясь ни к одному из конкретных эмпирических проектов человека, он есть их значащее ядро, их единый логический смысл и значение. Сартр пишет: “...мы постигаем наш выбор не как вытекающий из какой-либо предшествующей реальности, а наоборот, как должный служить основанием для совокупности значений, конституирующих реальность”. “Изначальный выбор” человека Сартр объявляет “тотально сознательным” (переживаемым), ибо дорефлексивное cogito, являющееся, по Сартру, условием картезианского, рефлек-

сивного cogito, есть “непосредственное и неогнотивное отношение себя к себе”, и сознание является “сознанием насковозь”. В “Б. и Н.” проводится и обосновывается различие осознанности и познания, оспаривается идея бессознательного Фрейда, доказываются “козксенсивность” психического факта сознанию. Сознание объявляется “мерой бытия” психического, дорефлексивного cogito — “законом существования сознания” и неперенным спутником всех состояний и действий человека, обеспечивающим сознательное личностное единство, сознательный характер авторства человека, его вменяемость и ответственность. Фрейдовская цензура должна знать вытесняемые импульсы, она должна уметь распознавать, различать то, что она вытесняет, в противном случае она не могла бы с уразумением выполнять свою роль, — возражает Сартр Фрейду, обосновывая свое утверждение абсурдности идеи бессознательного сознания и противопоставляя ей идею сознательного единства человеческой психики. — “Как вытесняемое влечение может маскироваться, если оно не содержит в себе: 1. сознание того, что оно вытесняется; 2. сознание того, что оно вытесняется, потому что оно есть то, что оно есть; 3. проект маскировки?”. Описание процесса маскировки имплицитов, по Сартру, “нейное обращение к финальности”. Будучи непосредственным “присутствием-с-собой”, сознание обладает деструктивной силой “свидетеля своего бытия”. Поэтому сартровский человек “всегда натывается на свою ответственность”, у него нет алibi, все в нем и вокруг него — его “индивидуальное предприятие”, суверенный выбор. Между человеком и миром — отношение “сообщности”. Отсюда и экзистенциальная тоска как осознание человеком своего безусловного авторства и ответственности (безусловная, абсолютная ответственность человека у Сартра есть “простое логическое требование последствий нашей свободы”), неправдивости своих выборов и постоянной возможности их изменить, то есть жить и действовать иначе. “Б. и Н.” разоблачает “дух серьезности”, различные формы недобросовестности, маскирующие от человека его неустрашаемую участность в бытии, показывает их нескрывать от самого человека. При анализе “духа серьезности” Сартр исходит из различия простой матеральной конституции вещи и ее онтологической структуры как выражающей способ присутствия вещи в человеческом мире и, следовательно, укорененной в означающей и проектирующей деятельности человеческого сознания. “Дух серьезности”, по Сартру, характеризуется двойко: “рассмотрением ценностей как трансцендентных данностей, не зависящих от человеческой субъективности, и перенесением “желаемого” свойства из онтологической структуры вещей в

их простую матеральную конституцию”. Основной результат экзистенциального психоанализа должен состоять, по мнению Сартра, в том, чтобы заставить нас отказаться от “духа серьезности”. Отказ от “духа серьезности” — неперенное условие достижения человеком аутентичного существования; Сартром оно связывается с “чистой рефлексией” и определяется как безусловное признание и принятие на себя человеком своего авторства и ответственности. “Онтология не может сама формулировать моральные предписания. Она занимается только тем, что есть, и нельзя вывести императивы из ее индикативов. Между тем она позволяет предположить, чем будет зтика, которая признает свою ответственность перед лицом *человеческой реальности в ситуации*. Экзистенциальный психоанализ есть... *моральная дескрипция*, так как он открывает нам этический смысл различных человеческих проектов”. Онтология и экзистенциальный психоанализ, по мысли Сартра, и должны открыть моральному агенту, что он есть бытие, посредством которого существуют ценности, что он есть “ничто, посредством которого существует мир”. В “Б. и Н.” исследуется также проблема Другого, отличие онтологической связи между двумя сознаниями (как отношения отрицания — внутреннего и взаимного) от связи между сознанием и в-себе; развивается “феноменология взгляда”. Сартр выявляет и описывает непростую и напряженную динамику отношений “объектности” и “свободной самости”, конфликта и борьбы двух свобод за преодоление своего отчуждения Другим и восстановление себя в качестве “самости”. Разработка феноменологии Другого и отношений между “человеческими реальностями” как трансцендированиями, осуществляемыми во внешнем мире, предпринимается Сартром: а) по правилам принципа интериорности cogito и самоочевидности опыта, восходящего к традиции картезианского cogito; б) на уровне “фактической необходимости” присутствия Другого в моем непосредственном, повседневном опыте (“Существование Другого имеет природу случайного и нередуцируемого факта. Другого *встречают*, его не конституируют”, — настаивает Сартр, противопоставляя свою концепцию Другого гуссерлевской и хайдеггеровской концепциям); в) под знаком “конкретности” Другого и онтологических последствий его существования для моей экзистенции (Другой конституирует меня “в новом типе бытия”), то есть под знаком “конкретности” способов присутствия Другого в моем экзистенциальном опыте в качестве условия и посредника моей индивидуальности.

Т. М. Тузова

В

ВАЛЬДЕНФЕЛЬС (Waldenfels) Бернхард (р. 1934) — немецкий философ-феноменолог. С 1976 — профессор философии Гурского университета города Бохума. Издаёт с 1975 вместе с Р. Бубнуром “Философское обозрение” (“Philosophische Rundschau”) и серию “Переходы: Тексты и исследования в области действия, языка и жизненного мира” (совместно с Р. Гратхоффом). Первое диссертационное исследование В. посвятил “сократовскому вопросу”; учился у Мерло-Понти в Париже, там же прочел “своего первого Гуссерля”. Результат знакомства с феноменологией — докторская диссертация В. на тему “Промежуточная область диалога”, в которой он попытался “развить феноменологическую теорию диалога, исходя из Гуссерля, Мерло-Понти, а также Левинаса...”. Позже, по словам В., он отошел от теории диалога, которая казалась ему слишком симметричной и центрированной на один единственный Логос. Его дальнейшие исследования стали попыткой развить некую “открытую диалектику” или нового рода рациональность, которая бы выходила за пределы всеохватывающего диалога. Пути к этой диалектике стали такие философские темы и понятия, как: поведение, освобожденное от ограниченности бихевиоризма (“Игровое пространство поведения”, 1980) и рассмотренное в контексте таких понятий, как смысл, интенция, правило, контекст, образ и структура, став точкой пересечения феноменологии, философии языка и структурализма; “жизненный мир” (“В сетях жизненного мира”, 1985), понятий как многообразия или сеть “жизненных миров”, которые, несмотря на их разнообразие, имеют нечто их объединяющее; порядок (“Порядок в сумерках”, 1987), мыслимый как изменяемый, открывающий новые возможности и полагающий собственные границы (влияние, в частности, Фуко). Понятие порядка привело В. к такому мотиву его дальнейшей работы, как мотив Чуждого (das Fremde). Этот мотив В. обнаруживает в философии Гуссерля и понимает его, исходя из дифференциации сферы Я, в которой всегда можно обнаружить отношение к самостному и к чуждому самости. Чуждое — это то, что не реализуется в рамках некоего ограниченного порядка, что исключено как возможность и является в этом смысле внепорядковым. Тогда возникает вопрос, как же относиться к Чуждому? Для ответа на этот вопрос В. разрабатывает теорию ответа, реализующую в какой-то мере идею “открытой диалектики” или нового вида рациональности. “Ответ выступает здесь способом, который позволяет заговорить Чуждому

как Чуждому, без включения его в имеющийся порядок и лишения его чуждости” (“Жало Чуждого”, 1990). Нового вида рациональность обозначается В. как “респонзивная рациональность” (responsive Rationalität). Это не господство единого разума, а пространство встречи множества рациональностей, каждая из которых является рациональностью ограниченного порядка. В основе этой новой рациональности лежит возможный и действительный ответ (“Регистр ответов”, 1994). Ответ всегда раньше вопроса. Ответ — это не исполнение интенции спрашивающего неким содержанием, как это понимал Гуссерль, и не удовлетворение притязания, в понимании Кабермаса. Ответ — это всегда отношение к Другому, реакция на его вызов (термин response первоначально заимствован из бихевиоризма). Респонзивная рациональность охватывает ограниченный ряд способов и средств ответа, начиная с доязыковых модуляций и заканчивая языковыми модальностями. Телесное отношение играет определяющую роль в этой рациональности. “Ответом являются также чувства и телесное желание, а не только слово”. Такого рода рациональность открывает новый взгляд на Чуждое или Другое, который вечно ускользает от всех попыток привычной рационализации и нормирования. Из респонзивной рациональности вырастает новая респонзивная этика, исходным моментом в которой выступает отношение Я-Другой в пространстве ответа. Этика или этические отношения начинаются во мне самом, потому что Я никогда самим собой не исчерпываюсь и вынужден урегулировать отношение к тому Чуждому, с которым с неизбежностью встречаюсь. Такого рода отношение есть прообраз отношений в социальном мире, которые не вписываются в один единственный порядок разума, а должны сосуществовать в пространстве порядков — культурных, политических, экономических и пр. — собственного и чужого. В настоящее время В. работает над четырехтомным проектом, посвященным исследованиям по “феноменологии Чуждого”. “Топография Чуждого” является первым (изданным в 1997) томом этого проекта. В. является признанным специалистом в области истории феноменологической философии. Об этом свидетельствуют такие его монографии, как “Феноменология во Франции” (1983), “Введение в феноменологию” (1992), “Немецко-французские мыслительные ходы” (1995).

О. Н. Шпарага

ВАРТОФСКИЙ (Wartofski) Марк (р. 1928) — американский философ. Окончил Высшую школу музыки и искусств в Нью-Йорке (1945), Колумбийский университет (1952). Профессор Бостонского и Нью-Йоркского университетов. В. — редактор (вместе с Р. Коэном) издания

Boston Studies in the Philosophy of Science (1963). Основные сочинения: “Концептуальные основы научной мысли” (1968), “Фейербах” (1977), “Модели. Репрезентация и научное понимание” (1979) и др., редактор ряда философских журналов и сборников, активный участник международных встреч философов различных стран. Философско-методологическая концепция В. — историческая эпистемология — строится на принципах моделирования и исторического подхода к истине как на уровне индивида, так и на уровне социума. Объяснение того, как человек получает знания, по В., должно учитывать, что способы познания меняются с изменением форм социальной и технологической практики и форм социальной организации. Историческая эпистемология В. обосновывается обширным историко-философским материалом, рассмотрением теоретико-познавательной роли практики как общественного процесса, материалом генетической эпистемологии Пиаже и т. д. В. одним из первых в мировой философской литературе (1960-е) вводит фундаментальное понятие “модельного отношения”, то есть отношения, в которое вступают моделируемое и моделирующее. Это позволило В. создать фундаментальную концепцию моделирования. Модели, по В., — это преднамеренно создаваемые артефакты. В. трактует артефакты как все то, что создается людьми путем преобразования природы и самих себя (это и формы социальной организации, и взаимодействия, и язык, и программы технологий, и навыки труда). Артефакты имеют, согласно В., статус промежуточных сущностей. В. подчеркивает, что модель — это не просто копия некоторого состояния системы, но и предполагаемая форма деятельности, “репрезентация будущей практики”. Для историко-философских работ В. характерно выявление современного звучания классических философских идей. Он выступает против попыток рассмотрения классической философии как донаучной философской метафизики, раскрывая значимость философии для интеграции всех форм духовной культуры.

Е. В. Петушкова

ВАСКОНСЕЛОС (Vasconcelos) Хосе (1882—1959) — мексиканский философ, историк, писатель, политик. Автор концепции “космической расы”, обосновывавшей провиденциалистскую роль латиноамериканской цивилизации в будущей истории человечества. Основной принцип своей философии определял как “эстетический монизм”, считая, что все сферы человеческой жизни характеризуются через воплощение в них идеи красоты, которая управляет миром. В исходных основаниях его философии лежат идеи (нео)платонизма (Плотина прежде всего) и (нео)пифагореизма, а также философско-религиозные системы Древней Индии.

С особым пиететом В. относился к Бергсону, считая, что тот “вытащил” его из позитивизма. Значительное влияние на теоретические построения В. оказали также Л. Н. Толстой, Ф. М. Достоевский, А. Шопенгауэр, и Г. Кейзерлинг, а второе последнее — критически и мистически переосмысленный самим В. тезис Шпенглера о гибели европейской культуры (который преодолевается через новаторство “молодых народов”). Этот круг идей В. был развит перуанцем А. Оррего в работе “Народ-континент” (1937, второе, вышедшее широкий резонанс, издание — 1957), дополнившим концепцию тезисом о необходимости революционной освободительной борьбы (перинтерпретировав дискурс освобождения В. в духе будущей “философии освобождения”). Основное же влияние своим творчеством В. оказал на формирование комплексов идей “философии латиноамериканской сущности” (см. Философия латиноамериканской сущности) и идеализма, а также философско-литературного направления “мистики земли” (частью связанного как с первым, так и со вторым дискурсами). Влияние идей В. сказалось на творчестве М. Леона-Портилья, их отзвуки можно обнаружить и у Кастанеды. Мексиканский “философ освобождения” А. Вильегос считал, что В. был первым, кто поставил проблему возможности мексиканской (латиноамериканской в целом) философии в новый период самоопределения мексиканской нации, хотя исторически первая формулировка проблемы принадлежит аргентинцу Х. Б. Альберди (1810—1889). В. получил католическое воспитание и педагогическое и юридическое образование. Он — один из основателей в 1909 философско-литературной группы “Атенео молодежи” (“Атенео де ла Хувентуд”), ставшей центром интеллектуальной жизни страны и оппонирования “официальной” позитивистской философии (как и философии “первоприципов” вообще). Был вторым ее президентом, при нем группа была переименована в “Атенео де Мехико”. Участвовал в вооруженной борьбе против диктатуры П. Диаса, после свержения которого представлял интересы Мексики в Вашингтоне. После гибели президента Ф. И. Мадеро и кризиса модернистского (либерального в своей основе) движения, идеологом которого он выступал, В. остался в эмиграции. После возвращения на родину — ректор Национального автономного университета Мексики и министр просвещения (1921—1923). На министерском посту пытался провести широкомасштабную реформу системы образования, реализующую его педагогические идеи. Выставлял свою кандидатуру на президентских выборах 1929 и потерпел поражение. Вернувшись в Мексику после вторичной эмиграции, основал На-

циональную подготовительную школу, занял пост директора Национальной библиотеки (которую возглавлял до самой смерти). Основатель и первый президент Мексиканского философского общества. Называл себя “Креольским Улиссом” (аналогично называется первая часть его автобиографии, выдержавшая более десяти изданий). Считал свою жизнь “большим философским экспериментом” и “авантюрой”, подчиненной попытке стать “философом на троне” (то есть на посту президента). Его, в свою очередь, называли “учителем молодежи Америки”, “апостолом расы”, “пророком континента”. Программные работы В.: “Эстетический монизм” (1918), “Космическая раса. Миссия ибероамериканской расы” (1925), “Индология. Одна интерпретация ибероамериканской культуры” (1926). Иные работы В.: “Очерк Пифагора: теория ритма” (1916); “Индостанские исследования” (1920); “Трактат по метафизике” (1929); “Этика” (1932); “Боливаризм и монроизм” (1934); “Эстетика” (1935); “Органическая логика” (1945); “Статьи: 1920—1950” (1950); “Эстетическая философия (по методу координации)” (1952); “Тодология” (от исп. “todo” — “все”, 1952, — работа характеризует окончательный синтез философской доктрины В. с христианством) и др. Философская концепция В. была инициирована необходимостью преодоления притязаний позитивизма на статус современной философии научного знания, субстанционализма и интеллектуализма (у В. термин “субстанция” заменен термином “эмерженция” — “появление”), классического рационализма с его конституированием разума как единственного источника истинного знания. Европейская философская традиция, с точки зрения В.: 1) игнорировала (за исключением А. Шопенгауэра, представителей “философии жизни” и Бергсона) волюнтаривную, эмоциональную и интуитивную составляющие познания; 2) гипертрофировала в нем научную составляющую в ущерб иным — прежде всего эстетической (которую вскрыла русская традиция в лице Толстого и Достоевского); 3) обходила экзистенциально-контекстуальную обусловленность познания (проанализированную Родо в латиноамериканской философии). Все это вместе взятое, согласно В., не позволяло классической философии выявить принцип (божественной) красоты как основу организации космической жизни, которая, следовательно, может быть философски понята лишь исходя из “монизма, основанного на эстетике”, или, иначе, настроена на “принципе эстетического монизма”. “Все освящает красота”, — утверждает В., — как таковая она может быть “схвачена” лишь внутри бескорыстного, незаинтересованного, неутилитарного отношения. Такое отношение продуцируется только в актах любви, которая в ином ракурсе может быть

попята как “творческое чувство”, акты творчества (и наоборот — акты творчества всегда есть акты любви), снимающие формализм стереотипизированной нормы, которая, социально институционализируясь, тиражирует подлинную социо-культурную жизнь (совпадающую в идеале с ритмичной космоса). Тем самым подлинная любовь (творчество), являемая в красоте, и есть подлинно космический акт, преодолевающий “уже созданное” и традицию, то есть социо-культурное бытие как “бремя” (мир теней, гасящий “творческий порыв”) и способствующий установлению универсального порядка, в основе которого — открываемая предустановленная космическая гармония. Логическое (рациональное) само по себе поверхностно и одномерно, оно получает оправдание только будучи синтезировано с эстетическим (эмоционально-интуитивным) в актах творческой воли. Последние, согласно В., этически обусловлены, так как устремлены к обнаружению и установлению “космического единства”, к его совершенству, а любая устремленность к совершенству есть утверждение добра. Являясь “дисциплиной всего живого”, этика требует от человека следования принципам любви и ненасилия. В этом отношении “моральный импульс, очевидно, противоречит принципу сохранения и экономии сил”, а следовательно, в основе своей не утилитарен, а “космичен”. Таким образом, “добро” сопровождает и поддерживает “истину” так же, как и “красота”. Практически, обуславливаясь этически, познание эстетично по самой своей сути. Более того, знание есть не столько результат собственно познания, сколько восприятия и поэтического видения — понимания себя и своего мира как предзаданного и творимого по законам космической гармонии. Эстетическое (воображаемое) доминантно по отношению к научному (логическому), оно презентивует сам способ постижения себя в мире, а, соотносясь с эстетическим, и способ бытия человека в мире. Человек прежде всего “понимает сердцем” и лишь благодаря этому познает разумом. В основе “понимания сердцем” лежит эмоциональная интуиция (эстетическая эмотивная сущность), запускающая и сопровождающая механизмы логически оформляемой рационализации. Эмоция как совершенное средство познания направлена на установление связи между субъектом и объектом, она есть основание синтетически-целостного мировидения, снимающего противопоставление “внутреннего” и “внешнего”, субъективного и объективного, а в конечном итоге — самих субъекта и объекта. Субъект-объектная проблема, согласно В., надумана, искусственно создана логодентристским европейским мышлением, ибо

очевидно, что когда “мы мыслим, мы чувствуем себя как бы включенными в космос, как если бы вся природа была неотделима от нашей собственной сущности”. Субъект и объект едины и слиты в экзистенции. “Я существую” является не мыслью, но видом эмоции, единственно способной проникнуть в глубины экзистенции. Кроме того, мыслить вещь, по В., означает дать ей существование в наших эмоциях. В этом ключе В. считает возможным отождествить “эстетическую эмотивную сущность” с экзистенцией: “...Моя теория осталась бы неизменной, если бы во всех моих текстах слово “эмотия” заменили бы словом “экзистенция”. Тем самым экзистенция оказывается основополагающим субстратом реальности, презентантом подлинного “космического” бытия человека, который, познавая посредством эмоциональной интуиции, задает “ориентацию” миру, а тем самым “спасает” его в своем сознании от “хаотизации” и “разрушения”. В конечном итоге оказывается, что красота как принцип организации познаваемой космической жизни творится сознанием человека в соответствии с этически выверенными эстетическими эмоциями, которые выражаются прежде всего “не в категорическом императиве, не в разуме, но в эстетическом суждении, в своеобразной логике эмоций и красоты”. Эту логику, преодолевающую логицизм, В. называет органической, так как она: 1) объединяет все уровни познания, синтезирует интеллектуально-эстетическое единство через координацию в эмоциональной интуиции; 2) позволяет увидеть универсальное через конкретное (или в конкретном), возратить реальности качественную ценность, не индустрируя ее из частного во всеобщее и не строя картину мира через процедуры абстрагирования и классификации; 3) способна увидеть за словом указание не только на понятие, но и на звук и картину (изображение и цвет). Отвлеченным и логицированным сущностям европейской философии необходимо вернуть “благоухание цветов” и “очарование мелодий”, то есть придать им поэтическую силу. Европейская картина мира, основываясь на понятиях, носит по преимуществу “визуальный” (“зрительный”) характер, сублимирует “слуховую” подоснову космической гармонии, основанной на выраженном в числе ритме. Европейская традиция редуцировала познание к “числу”, не обнаружив того, что “число” не итог, а начало, указывающее на скрывающийся за ним “ритм” (что прекрасно видели пифагорейцы). Ритмика универсализующе упорядочивает (гармонизирует) любой процесс, но “в конечном итоге не знает пределов”, задавая лишь смену минимума и максимума в “пульсации” процесса. Совершен-

ным же воплощением ритма является музыка. Последняя, согласно В., способна открыть мир, который пыталась закрыть для нас “имевшая добрые намерения, но ограниченная философия”. “Только звук определяет направление движения и может преобразовывать его”. Таким образом, лишь ориентируясь на музыкальное искусство и овладевая “языком слуха” (но и цвета — изображением), философия способна вернуть своим понятиям утраченную “поэтическую свежесть”. “Язык слуха” так же онтологически первичен, как и эмоция (слышание есть основа видения). В этом ключе В. специально анализирует в своих “Индостанских исследованиях” индустские приемы воздействия на слух, которые призваны методически обеспечить реализацию разрабатываемого им метода новой философии, синтезирующего принципы художественного творчества и научного познания как “координацию ансамблей”, а на их основе координацию человека в мире, на основе эмоциональной интуиции. “Объект прекрасен, когда упорядочение его составных частей происходит в соответствии с одним или несколькими методами эстетической композиции: ритмом, мелодией и гармонией”. Ритм обеспечивает соотношение с миром, мелодия обеспечивает “порядок неоднородного”, гармония “ведет к удивительному и специфическому познанию одновременности”. “Эстетическую композицию” можно также характеризовать через контрапункт (как противоречие в органическом единстве) и симфонию как завершающую целостность (тотальность) “музыкальной структуры познания”. “В настоящее время, — считает В., — развитие знаний достигло такого уровня, что невозможно философствовать, не создавая произведения искусства”. В современной социо-культурной ситуации невозможно больше думать “лишь с помощью идей”, познавать с помощью чисто количественных методов. (Классический рационалист, согласно В., — это садовник, который, вместо того чтобы заботиться о красоте роз, начинает их пересчитывать и тем самым сводит красоту к числу.) Современный уровень познания задается его синтетичностью, ориентирующей на выявление качественного своеобразия мира, что и обеспечивается исходя из установки “эстетического монизма”. Следовательно, высшей формой познания может быть только эстетическое познание, обеспечивающее целостность “в мыслях, в чувствах, в действии, то есть производящее “синтез разнородного” и позволяющее обнаружить творческое движение в каждой точке Вселенной. (Тем самым, эстетика не может быть лишь исследованием о прекрасном как таковом, а есть искусство композиции и координации.) Кроме того, оно, будучи ориентировано на преобразование действительности в соответст-

вии с принципами космической гармонии, подлинно инновационно, тем самым и революционно (для В. революционером является прежде всего тот, “кто добавляет новую ценность к сокровищам культуры”). Эстетическое познание следует триадичности структурной организации искусства и синтезирует в себе аполлоновское (презентирующее лишь “эстетику физики”), диогенсийское (доминантное, объединяющее музыку, танец и поэзию) и мистическое начала (объективированные в соответствующих им триадах конкретных видов искусств). Оно специфицируется иначе — как наука о духе (поэтико-художественное, философское, религиозное познание), противостоящие в своей синтетичности аналитическим наукам о фактах и о поведении. Структура познания и формы его объективации отражают, в конечном итоге, трехуровневость и триадичность (атом, организм, сознание) ритмики Вселенной, несущейся в вихре “космического танца” (в вальсовом ритме раз-два-три). Таким образом, согласно В., в соответствии с принципом триады (исходной нечетной системы, вселенского коплетивного принципа) “строится все, что существует”. Через триадичность космос интегрируется в человека и выражается через человека. В конечном счете многообразие экзистенциальных характеристик человеческого бытия может быть воплощено в единой (Божественной) экзистенции, которая является “началом и концом, частью и всем, сущностью космоса, а также его целью”. Эстетическое божественно дано человеку априори (как и этическое, и интеллектуальное), предопределяя его теоретическую и практическую деятельность, а эмоция в высшем своем проявлении совпадает, согласно В., с откровением. Красота приоткрывается и творится человеком как божественная красота, а акты любви суть акты христианской любви, заставляющие человека “чувствовать связь с человечеством” в своей истории и культуре. Эти христианско-экзистенциалистские и мистико-эсхатологические мотивы всегда присутствовали в творчестве В., а в последний период его жизни (в “Тодологии”) он пытался через их усиление придать законченную синтетичность своим взглядам (в одном из своих последних интервью он утверждал: “Кодексом моего мышления является Евангелие”). Конечный синтез всего сущего осуществляется в Боге, а тем самым и подлинное (эстетическое) познание “во многом является теологией или тодологией”. Божественная санкция подводилась тем самым и под социальную теорию В., ради обоснования которой во многом и строилась вся его концепция. Суть этой санкции — обосновать космическую (равно божественную) предопределенность воплощения его утопии идеального общества (в основу построения которой он положил принцип

“пессимизма по отношению к действительности, оптимизма по отношению к идеалу”, иначе: “пессимизма по отношению к сегодняшнему и оптимизма по отношению к грядущему”) в Латинской Америке. Пытаясь преодолеть европоцентризм как претендующую на единственный способ универсализации конкретного, но всего лишь историческую модель развития, В., с одной стороны, именно на примере Латинской Америки иллюстрировал свой тезис о необходимости для познания не выявления метафизической сущности человека, а выявления его особого (через его культуру и ментальность) места в космосе, универсуме, божественно предустановленном порядке гармонии, а с другой — увидел ибероамериканца (прежде всего мексиканца) как онтологическое воплощение эмотивного видения мира (“красота для них есть высший принцип любой вещи”). Человек для него — центр и мера мира, но он всегда дан конкретно-исторически, что нельзя игнорировать (по примеру европейской философии) — “быть универсальным человеком означает прежде всего быть конкретным человеком”. Поэтому универсальная философия (эстетическое познание в целом) возможна для В. лишь через формы национальных философий (“всякая философия предполагает определенный способ мышления, проистекающий из коллективной жизни”; “мышление необходимо имеет связь со своим миром”), являющихся для него “биосоциальной защитой этносов, наций, рас (раса для него при этом не столько физическая характеристика, сколько выражение особого духа, то есть берется как культурно-логическое понятие). Соответственно, интерпретация мыслителем собственной культуры есть основа понимания универсальности культуры в ее космо-божественном основании. Реабилитация конкретного (как “мышления ибероамериканской расы”, как “открытия и возвращения” Мексики мексиканцам) является для В. средством не изоляции, тем более — дискриминации кого-либо, а “уравнивания всех людей на земле” как цели провозглашаемого им “нового гуманизма”, выражающего подлинную “свободу духа”. Последний невозможен без: осознания самобытности “расового” сознания; самовыражения мира в поэтически специфическом культурном видении мира; соотносительности с конкретно-историческими реалиями собственного мира и устремленности к его гармонизации; нацеленности на формирование “нового типа человека” и “новых форм жизни” посредством современных технологий воспитания и образования (не Калибана, но Ариэля, не Робинзона, но Одиссея). В конечном итоге социальная концепция В. оказалась подчинена переносу революции из области политики в сферу образования (по замечанию Рамоса), понимаемому,

в свою очередь, как средство реализации “мечты о расе” (то есть воплощения его “американской утопии”). Магистральный путь цивилизационного развития — создание единой общечеловеческой расы, вбирающей в себя все многообразие возможных различий (прообразом такой расы для В. являлась “атлантическая раса”, закончившая свою миссию и вошедшая в “безмолвие”). В. считал, что на смену уже выполнившим свою миссию четырем существующим расам (“черной”, “желтой”, “красной”, господствовавшим в первый исторический период, и “белой”, господствовавшей во второй исторический период) с наступившим 20 в. приходит новая “пятая раса” — раса миссов, открывая третий исторический период. Ее формирование начинается в Латинской Америке на субстрате романской (иберийской, креольской) ветви “белой расы”. “Тот факт, что здесь ассимилировались все расы, дает нам право и надежду на беспрецедентную миссию в истории”. В 20 в., согласно В., будет нарастать противостояние латиноамериканцев (прообраза “пятой расы”) и англосаксов (североамериканцев) как “упорствующих” в приоритетности ценностей исключительно “белой расы” (которая в целом уже завершила свою историческую миссию, а в истории нет возвратов — выполнившая миссию неизбежно уходит). Это противостояние В. осмысливает через столкновение идеалов “боливаризма” и “монроизма” (“доктрина Монро” впервые обозначила претензии США на мировую миссию, хотя исходно была ориентирована на патронат по отношению к странам Латинской Америки) и считает, что оно предрешено (“мы явимся из завтра, когда они будут вчера”, а США — “финальная империя белой власти”). Основа “пятой расы” — (божественная) любовь в красоте, изживающая необходимость в “мистике вкуса”, а суть третьего исторического периода — утверждение принципов “эстетического” (вместо принципов “воинственного”, основанного на силе, в первый период и “политического”, основанного на разуме — во второй). Первыми стали осуществлять миссию “пятой расы”, согласно В., мексиканцы (в этом отношении символична надпись на гербе Национального автономного университета Мексики, которым некоторое время руководил В.: “Моей расой заговорит дух”). (См. также “Философия латиноамериканской сущности”).

В. Л. Абушенко

“ВВЕДЕНИЕ В ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ” — работа Аббаньяно (“Introduzione all'esistenzialismo”, 1942). “В. в Э.” отразила сформировавшийся взгляд мыслителя на значение философии как экзистенциальной по своей природе. Подтверждая традиционное для экзистенциализма различение сущности (essentia) и су-

ществования (existensia) Аббаньяно предлагает особую позицию рассмотрения существующего субъекта, не сводя последнего: 1) “к опыту внутренней активности человеческого существования как самотрансценденции” (Ясперс) или 2) “опыту существа озабоченного Бытием” (Хайдеггер). Человек, по мнению автора, сам для себя является проблемой собственного бытия: экзистенция проявляет себя не как процесс или данность, а как “единство мысли и жизни в форме проблематичности”. Отсюда, по мысли Аббаньяно, вытекает важнейшее требование человека к философии: предъявлять себя в человеческом значении — как аспект экзистенции, как проблему человека, которую он ставит самому себе относительно самого себя. “Истинное философствование, — пишет Аббаньяно, — суть подлинное существование, а не сфера узких доктрин; это всегда акт сознания ограниченности той или иной доктрины, выход и обретение за ее пределами формы опыта или жизни, которая ее завершает и устанавливает всеобщий смысл жизни”. Исходным условием и конечной целью подлинного существования является свобода как выбор позиции по отношению к жизни и миру, и тем самым это всегда экзистенциальный акт, включающий в себя неопределенность и риск своей возможности. Структура экзистенциального акта предстает у Аббаньяно как движение за его пределы, как соединение будущей ситуации и прошлого в решении настоящего. И наполнена она не только временным содержанием (решение должно обновляться, оно никогда не может быть решенным, принятым раз и навсегда), но и ценностным смыслом: мы решаем для себя то, что важно решать. Философствование оказывается тождественным экзистированию: “Человеку не дано бытие ни в какой форме, даже в форме процесса и становления. Везде, даже в глубинах сознания бытие человека трансцендирует (движет к поиску), а последнее формирует человека не как бытие, а как возможность отношения с бытием”. Экзистенциальная философия Аббаньяно пытается преодолеть субъект-объектное различие и войти в Бытие путем личного выбора, установлением отношения между онтологической и онтологической возможностями: “Бытие входит в мое решение, как туда вхожу я сам, чтобы основать присущую мне возможность”. Бытие, которое человек ищет в экзистенции — не объект. Все экзистенциальные философы отвергают отождествление Бытия с объектами мышления, которое они считают величайшей угрозой человечеству. Вслед за Хайдеггером, отрицающим возможность приближения к бытию через объективную реальность и настаивающим на том,

что экзистенциальное бытие, *dasein* — самоотнесенность — единственный вход в само Бытие, Аббабяно делает акцент на аксиологическом аспекте существования человека, предполагающем его заинтересованность и вовлеченность в поиск бытия: "Исследование бытия — это решение относительно бытия". Объективного знания недостаточно для человека, он хочет познать себя в богатстве своих возможностей, и поэтому выбор человека основывается в бытии возможность, которая присуща лишь ему и которая становится возможностью, присущей бытию. Аббабяно полемизирует с субъективистским рассмотрением существования человека, то есть с идеей имманентности бытия субъекту. Если бы бытие было имманентно субъекту, — утверждает мыслитель, — то проблема индивидуальности и выбора была бы лишена смысла, так как индивид был бы растворен в Универсальном разуме, находился в рассеянии, дистракции, "модусе человеческого бытия как существования не в истине" (С. Кьеркегор). Если человек рассеивает себя в потоке жизни, то не он, а жизнь выбирает за него, поэтому выбор имеет решающее значение для человека (в нем присутствует момент сопряжения мысли с жизнью) и по сути является индивидуализирующим отношением — экзистенцией. Отмеченное экзистенциальное отношение с изначальной проблематичностью существования человека — решение человека "быть в соответствии с самим собой, то есть в соответствии со своей изначальной проблематичностью" — и составляет субстанцию экзистенции. Аббабяно различает "субстанцию в себе" — как чистую изначальную проблематичность, абсолютную трансцендентальную неопределенность, в которой нет никакого выбора, и субстанцию человека, которая обнаруживается через выбор позиции, решения: "Решение — это выявление, а выявление — это решение". Первое раскрытие субстанции бытия человека связано с самоопределением и самоограничением: чем больше человек ограничивает себя, тем больше он трансцендирует, раскрывает диапазон своих действий. Субстанция определяет обратное движение человека к себе и предстает перед ним в виде трансцендентальной ценности, так как она влечет, подталкивает к решению, задаче в мире: "прикрепляя себя к субстанции своего бытия, я укореняюсь в мире". Ответственность человека за самого себя дает ему возможность увидеть мир не как безличия или абсурдный, но как устойчивую и прочную реальность, открытую для смысла. Неопределенность экзистенции вязнет в трансценденции к экзистенции, но никогда не уничтожается до конца. Благодаря неопределенности (как

природе присущей человеку) бытие является для человека возможностью проблемы, что отмечают многие философы экзистенциализма: "В человеке заключена потерянная, из которой для него вырастает задача и возможность" (Ясперс). Осознание неопределенности человеческого существования заставляет человека с достоинством принять риск постоянного обновления в своем предназначении: "Мое призвание ставит меня выше изменчивых обстоятельств. Я выбрал быть тем, чем я субстанционально являюсь, моя судьба решена". Оставаться верным субстанции своего бытия значит обладать судьбой, — поясняет Аббабяно. Экзистенция выступает интерпретацией субстанции, не дает себя умолкнуть. Находясь между Ничто и Бытием, обретший себя как постоянное экзистирование, человек признает трансцендентность бытия, к которому движется. Но это не означает неудачу человека по отношению к бытию, а, наоборот, выявляет его важнейшую задачу, как это признает близкий к экзистенциальной философии "рационализм": "Наше высшее решение, наше спасение состоит в том, чтобы найти свою самость, вернуться к согласию с собой... для себя самой личностью является задачей, а суть этой задачи состоит в реализации предназначения к существованию, которое несет в себе каждый из нас" (Ортега-и-Гассет). Не забывая о мере своих возможностей, человек внутренне формирует себя путем приведения всех своих поведенческих установок к единству, находя норму своего формирования: иорма выступает критерием активного и конструктивного суждения, как реорганизация себя, как разумность. Вслед за И. Кантом Аббабяно подтверждает: "Человек не есть разум, он может быть разумным". Мир раскрывается перед человеком настолько, насколько последний способен его осмыслить. Существование в экзистенциальной философии — это "бытие-в-мире" (Хайдеггер), где мир понимается не как нечто внешнее, к которому существование относится, но как все то в человеке, от чего существование может дистанцироваться: мир — это все то, что человек устанавливает для самого себя. В экзистенциальном существовании отсутствует идентичность между мышлением и бытием, человек создает свой остров порядка: "Бытие мира устанавливает бытие мира как его порядок" (Аббабяно). На этот момент обращал внимание и Сартр: "Для себя (человеческая реальность) не обладает никакой другой реальностью как быть неантисипацией бытия". Порядок, по Аббабяно, есть разумность: "Действительность и разумность совпадают, но они совпадают в силу акта, который их трансцендирует". Автор уточняет, что не Я полагает мир (мир имеет свое бытие в себе), но бытие в себе может раскрыть Я в его подлинном форми-

ровании: "Бытие мира трансцендентно, как и трансцендентно бытие мира Я". Действительный мир никогда не является окружающим миром, к которому человек был бы приспособлен: человек не есть бытие, не имеет бытия, но есть отношение с бытием. Бытие никогда не дано как тождество человеку, но и экзистенция — это трансценденция индивида к экзистенции, и это трансценденция — коэкзистенция. Бытие трансцендирует человека и он в экзистенциальном акте выхода за свои пределы открывается для возможности встречи, разумея и понимания с другими людьми. По мысли Аббабяно, человек — всегда неповторимая реальность, не сводимая ни к какой коллективности; человек никогда не замкнут в самом себе, он находится в постоянных отношениях с другими людьми. Данная идея была подтверждена многими философами-экзистенциалистами. Ясперс ввел понятие "экзистенциальной коммуникации" — связи с другим человеком, основанной на "любящей борьбе", — где нет хитрости, царит подлинная откровенность, а душой всего выступает любовь. Смысл человеческого существования в таком контексте основывается на неповторимости и своеобразии человека, а встреча дается как Дар. В частности, Ясперс писал: "Человек находит другого человека как единственную действительность, с которой он может объединиться в понимании и доверии". Человек, — подтверждает Аббабяно, — может идти к собственному бытию, лишь продвигаясь к бытию другого. Человек нуждается в другом человеке. Согласно Аббабяно, "коэкзистенция выражает изначальную форму экзистенциальной трансценденности". Аббабяно артикулирует устремленность экзистенциальной философии к преодолению самоизоляции индивида следующим образом: "Изоляция — это разрыв человеческой солидарности, непонимание. Она не имеет ничего общего с одиночеством, в котором человек сосредоточивается, чтобы слышать голоса других... это сознательная слепота по отношению к себе и другим". Человек, по Аббабяно, не обладает бытием полностью, но и экзистенция не дана ему в форме монопольного обладания. Коэкзистенциальная связь осуществляется на фоне свободы, которая выступает, в свою очередь, проблемой сущности человека, но не является столкновением абстрактных определений, каким являются природные законы, с одной стороны, и моральные требования — с другой. Свобода тесно связана с существованием человеческого Я, интерпретируемое Аббабяно как отношение к себе самому, к другим людям, миру. Вопрос о свободе человеческого существования задан у автора термином "отношение", что само по себе является традиционным в истории западноевропейской философии (С. Кьеркегор, Бубер, Хайдеггер, Левинас).

В частности, С. Кьеркегор отталкиваясь от Я человека как отношения к иному (Богу), перешагивает пределы этического, должного как всеобщего. То, чем человек должен быть, — должное — предусматривается всеобщим, но первичным отношением является отношение к Абсолюту (Богу). В отличие от Кьеркегора Аббаньяно делает акцент на проблематичности человеческого существования: “Вопрос состоит в том, что есть человек, прежде чем касаться того, что делает человек”. Проблема свободы разворачивается у Аббаньяно не столько в горизонте моральной жизни, сколько в историчности и временности. Аббаньяно не приемлет концепцию “фундаментальной онтологии”, обосновывающей свободу через такие экзистенциалы, как “ничто”, “страх”, “смерть”. Он стоит на более реалистических позициях, утверждая, что именно постановка проблемы свободы формирует природу человека, но никак не объективная или субъективная “разумность”. Первая исключает экзистенцию из своего рассмотрения; вторая, сохраняя экзистенцию, устраняет ее проблематичность. Абсолютный Субъект или Универсальный Дух, по мнению Аббаньяно, не будет иметь каких-либо значительных колебаний экзистенции, так как именно отношение проблематичности с Абсолютом формирует человеческую экзистенцию: “...отношение с Абсолютом не гарантировано a priori необходимостью Абсолюта”. Аббаньяно полемизирует с Кантом, у которого практический разум, направляющий волю, чистый от импульсов и страстей, исключает богатство мотивов и конкретных элементов человеческой жизни и выступает условием морального закона. Критерий себя как интеллигибельной личности не затрагивает конкретное положение человека в мире, — считает Аббаньяно, — он является отрицанием человеческой экзистенции в силу абсолютного тождества всех субъектов как целей, хотя, как известно, экзистенциальные характеристики человеческого бытия имеют принципиально “местное” значение. При этом, по мысли Аббаньяно, следует оговориться, что Кант считал человека способным к разумению существом, но не всецело разумным. Если экзистенция — возможность отношения с бытием, то она не может быть бытием, и следовательно, она — ничто. Но это не означает признания абсурдности человеческого существования, — наоборот, осознание невозможности уйти от “ничто” освобождает человека от иллюзии обезличенной жизни, от возможностей, которые скрывают ничто экзистенции. В данном случае мысли Аббаньяно сходны с идеей Хайдеггера в том аспекте, что “ничто” дает возможность “увидеть” сущее. К вопросу о “ничто” Хайдеггер обращался в лекции “Что такое метафизика?”, прочитанной им в 1933. Согласно Хайдеггеру, “ничто” выявляет себя в вопрошаниях: “Почему

есть сущее, а не “ничто”? “Ничто” таким образом эксплицирует себя в соотношении с Dasein, ибо Dasein как самоотнесенность, как отношение к “я” является в ощущении страха перед ничто. Но страх, по мнению Хайдеггера, не отрицает и не уничтожает сущее: оно дается в нем вместе с “ничто”. По мысли Хайдеггера, в светлой ночи страха свершается изначальная несокрытость сущего как такового: то, что оно сущее, а не “ничто”. Таким образом, лишь на основе “изначальной открытости ничто” человеческому бытию открывается возможность быть собственным бытием и свободой (Хайдеггер). Экзистенциальное понимание свободы на основе ничто признает “ничто” формирующим экзистенцию. Но если признавать “ничто” довлеющим над экзистенцией, то в такой ситуации экзистенция на самом деле оказывается невозможностью вырваться из “ничто” — необходимостью, в которой погибает свобода. Следовательно, — делает вывод Аббаньяно, — бытие следует искать вне экзистенции. Но где же тогда? Попыткой ответа на этот вопрос послужила для Аббаньяно экзистенциальная интерпретация свободы на основе трансцендентности. Но и такая точка зрения не удовлетворительна, так как отношение с бытием, понимаемое как отношение с трансцендентностью, не позволяет стать или быть трансцендентностью. Последняя как и ничто предлагает пограничные ситуации, в которых человек остается прикованным к ним: “Если экзистенция — это отношение с трансцендентностью, то она фундаментальная, неизбежная невозможность; но если она невозможность, она — необходимость”. По мысли Аббаньяно, между двумя невозможностями (невозможностью не быть ничто и невозможностью быть) экзистенция не может и не должна выбирать. Экзистенция должна понять себя и реализоваться в самой себе; ее “цель” — это возможность отношения с бытием. Свобода понимается не на основе ничто и трансцендентности, но на основе проблематичности, формирующей ее. Свобода, согласно Аббаньяно, — не свойство человека, она выявляет его сущность лишь в акте выбора самого себя и открывается в раскрытии собственной индивидуальности, личности и судьбы. Экзистирование как отношение с бытием является постоянным возвращением в себе; но это не изначальная непреодолимость себя, “прошлого”, как предлагает Хайдеггер, а обращенность к себе как синергетическая связь интуитивного будущего “я” с прошлым. Поэтому свобода у Аббаньяно представляет собой аккумуляцию “я”, предназначения “я” и предназначения-судьбы. Осознание возможности отношения с бытием репрезентируется как упорочение этого отношения и, тем самым, в этой свободе порождается и основывает себя межчеловеческое понимание. Процесс самовключения

человека в мир подталкивается, по Аббаньяно, существенной характеристикой человеческого существования — временности. Временность, осознанная человеком, собирает личность в единство, выявляет его “фундаментальную нормативность — историчность, как должное человеческой личности”. Временность собственного существования поначалу обнаруживается как беспорядок, неустойчивость, формируясь постепенно в его единство, устойчивость, определенность в истории. Какова стратегия осознания временности? Аббаньяно критикует концепции историзма и антиисторизма, полемика которых разворачивается в плоскости либо резкого противопоставления временности и вечности или их тождества. Если в концепции антиисторизма отрицается временность, а порядок мира полагается независимым от человека, то, следовательно, игнорируется его природа как конечного существа. Концепция же просвещенческого историзма строится, по мысли Аббаньяно, на тождестве времени и вечности: не существует времени как области случайного, время человека — чистая иллюзия, а человек в данной ситуации представлен как “разумный”, не имеющий права на ошибку, “беспамятный”. По мнению Аббаньяно, время — основное условие исторического исследования. Человек, осознающий свою конечность, необходимо направлен к будущему через обращение к прошлому посредством воспроизведения в памяти его фрагментов, образуя единство временной структуры человека. Таким образом, временность, выступающая поначалу как рассеивание возможностей человека, обретает свою определенность в его выборе, оценке фактов прошлого. “Проблема истории, — утверждает Аббаньяно, — это не проблема исторической реальности, не проблема исторического суждения, а проблема экзистенции существа, которое восходит к истории благодаря своей временной структуре”. По убеждению Аббаньяно, проблема истории — это не что иное, как проблема возможности исторического исследования. основополагающим принципом отбора в историческом исследовании является единство прошлого и будущего, где настоящее истории суть “не устойчивость обладания, а единство движения, которое непрерывно формирует в будущем прошлое”. Если бы человек был погружен в историю, его существование выглядело бы абстрактно: лишь осознание собственной конечности определяет его реализацию как единство подлинной индивидуальности, личности. посредством исторического исследования человек рождается для самого себя, для своей истинной личности, в ее единстве: “Единство этой личности — это

единство историческое, благодаря которому и образуется исторический мир как порядок". История репрезентирует себя как фундаментальная структура человека, который на ее основе создает свой способ существования и решает проблему того, чем человек должен быть. Связь нравственного долженствования с историчностью фундируется, по Аббаньяно, двумя аспектами: самоограничением в задаче (осознание конечности своего существования) и связывает себя с универсальным и вечным (трансценденция), что выражается в верности судьбе, акте свободного выбора. Более того, реализация человека в истории — никогда не монолог, но диалог, связь с другим человеком, так как вопрошание других и поиск ответа — это всегда "связь припоминания отдельных свидетельств, фактов, узнавания того, чем были другие". В этом поиске исторического бытия, движения экзистенции последняя обнаруживает свою природу и реализуется как историческая: "В истории человек ищет лишь человека. В истории существует не неукоснительность и необходимость, а проблематичность и свобода". Мы свободны, но свободой *sui generis* /особого рода — Т. К./, она не может быть абсолютной как предлагает Сартр. Возможность выбора у человека имеет пределы — объективные условия, хотя и выступает основой и нормативностью экзистенциального выбора: "Свобода — это движение, посредством которого экзистенция возвращается к своей изначальной природе, осознает эту природу и с ее осознанием реализует ее на самом деле". Свобода основывает историчность экзистенции и предлагает человеку понимание самого себя и своего предназначения в мире, хотя человек является неопределенным, зыбким существом, нуждающимся в мире. Согласно Аббаньяно, не мир предпосылается экзистенции, но они обоюдно раскрываются друг для друга в экзистенциальном акте постижения отношений с другими людьми, акте понимания. Здесь позиция Аббаньяно перекликается с точкой зрения Хайдеггера, для которого "вот-бытие" означает "быть-в-мире" и понимать. Человек не является центром мира, а предстает как его часть: его судьба не гарантирована в полной мере порядком и устойчивостью мира, он вынужден подчинять его своим потребностям: "Потребность непрерывно взывает человека к телесности и к его зависимости от мира". Аббаньяно подчеркивает альтернативу принятия или неприятия мира человеком. Принятие мира репрезентирует себя в двух формах: бегство от мира как тотальный отказ от него и частичный отказ от того, что отвлекает человека и мешает ему в его реализации. Принятие же мира иногда характеризуется как уступка

ему, когда человек способен верить, что все в мире устроено для него. Такая ситуация возникает от незнания своего истинного положения в мире. Человек объявляет несуществующим все то, что ему непонятно или непригодно, мир выступает как определяющий судьбу человека: "Нельзя предпосылать мир экзистенции и уступать ему инициативу и ответственность самой экзистенции". Человек вынужден подчинять мир своим потребностям, приобретая чувственный опыт, ощущая себя телом, измерением которого выступает пространство и время. На фоне развития человеческой чувственности пробуждается, по Аббаньяно, научное исследование, наука и искусство. Аббаньяно различает элементарную чувственность как "восприятие вещей, манипулирование ими, использование их" для целей человека, и чистую чувственность, как конечную цель самой себя — искусство. Но чистая чувственность не является характерной чертой человеческой экзистенции, человеку предоставляется выбор: следовать природе, выявлять инструментальную полезность вещей и направлять свою чувственность на внешние цели или возвращаться к природе. С точки зрения Аббаньяно, "возвращение — конститутивная нормативность элементарной природности". Но "возвращение" возможно, если человек "следует" природе, — отсюда не безразличность выбора, его ценностный смысл. Таким образом, искусство определяет человеческое существование не во всех, а в одном особом случае: когда человеческое существование реализуется как возвращение к природе — возможность, которая может быть, а может и не быть. Проблематичность человеческого существования, охватывающая все аспекты его жизни, связывается Аббаньяно с категорией "трансцендентальной возможности", подробно проанализированной в работах "Позитивный экзистенциализм" и "Экзистенциализм как философия возможного".

Т. В. Комиссарова

ВЕБЕР (Weber) Макс (Карл Эмиль Максимилиан) (1864—1920) — немецкий социолог, философ и историк конца 19 — начала 20 вв. Приват-доцент, экстраординарный профессор в Берлине (с 1892), профессор национальной экономики во Фрейбурге (с 1894) и Гейдельберге (с 1896). Почетный профессор Гейдельбергского университета (1903). Издатель (совместно с Э. Яффе и Зомбарт) "Архива социальных наук и социальной политики" (с 1904). Основатель (1909) Немецкого социологического общества. Профессор национальной экономики в Вене (с 1918) и Мюнхене (с 1919). Основные сочинения: "К истории торговых обществ в средние века" (1889), "Римская аграрная история и ее значение для государственного и частного права" (1891), "Национальное государство и народ-

но-хозяйственная политика" (1895), "Объективность социально-научного и социально-политического познания" (1904), "Рошер и Книс и логические проблемы исторической политэкономии. Серия статей" (1903—1905), "Протестантская этика и дух капитализма" (1904—1905), "Критические исследования в области логики наук о культуре" (1906), "К положению буржуазной демократии в России" (1906), "О категориях понимающей социологии" (1913), "Хозяйственная этика мировых религий" (1916—1919), "Политика как профессия" (1919), "Наука как профессия" (1920), "Хозяйство и общество" (1921) и др. Диапазон научных интересов В. был чрезвычайно широк и охватывал проблемы социологической теории и методологии социального познания, теории капитализма и экономической истории, религиоведения и политико-юридических наук. В каждой из этих областей труды В. стали классикой. Для творчества В. было характерно сочетание серьезного научного интереса к истории с озабоченностью острыми политическими проблемами современности, а лейтмотивом его исследований является тема рациональности как исторической судьбы западного общества и организующего принципа познания. Конституция в духе неокантианства методологическое своеобразие "наук о культуре", В. настаивает на том, что социальное и историческое познание, так же, как и естественные науки, должно быть свободно от субъективных оценок, основным средством достижения его научной объективности у В. является методологическая концепция "идеальных типов". (См. Идеальный тип.) Отвергая одномерный экономический детерминизм, В. отмечал, что "так называемое материалистическое понимание истории в старом гениально-примитивном смысле "Манифеста Коммунистической партии" господствует теперь только в сознании любителей и дилетантов. В их среде все еще бытует своеобразное представление, которое состоит в том, что их потребность в каузальной связи может быть удовлетворена только в том случае, если при объяснении какого-либо исторического явления, где бы то ни было и как бы то ни было, обнаруживается, или как будто обнаруживается, роль экономических факторов. В этом случае они довольствуются самыми шаткими гипотезами и самыми общими фразами, поскольку имеется в виду их догматическая потребность видеть в "движущих силах" экономики "подлинный", единственно "истинный", "в конечном счете всегда решающий" фактор [...] До настоящего времени работе специалистов больше всего мешало представление ревностных дилетантов, будто они могут дать для понимания культуры нечто специфически иное и более существенное, чем расширение возможности уверенно сводить отдельные конкретные явления куль-

туры исторической деятельности к их конкретным, исторически данным причинам с помощью неопровержимого, полученного в ходе наблюдения со специфических точек зрения материала". Элементарной единицей социологического анализа В. считает социальное действие, предполагающее а) осмысленность, субъективную мотивацию и б) "ориентацию на других", придающую индивидуальному действию социальное значение. Индивиды, а не формы коллективности или общественные институты выступают в этой концепции реальными субъектами социального действия. Типология социального действия, разработанная В., включает: 1) целерациональное действие (цели и средства их достижения сознательно избираются индивидом, а критерием их адекватности является успех); 2) ценностно-рациональное (осмысленное действие организуется системой ценностей, определяющих человеческое поведение независимо от успеха); 3) аффективное (определяемое непосредственными эмоциональными реакциями); 4) традиционное (определяемое привычкой). Типология социального действия лежит в основе веберовской концепции типов легитимного господства (власти, которая признана управляемыми индивидами). В основе легального типа господства (к которому относятся современные западные государства) лежит целерациональное действие, и мотивом признания власти служит соображение интереса; для этого типа характерны примат формально-правового начала и развитие бюрократии. Харизматический тип господства (харизма — экстраординарные личные способности лидера — героя, полководца, основателя религии и т. п.) основан на аффективном типе социального действия; базой традиционного типа господства, для которого характерны вера в священность существующих властных порядков и патриархальность внутрисоциальных связей, является привычка к определенному поведению. Западное общество последних трех-четырёх столетий, по В., характеризуется радикальной рационализацией его основных сфер, охватывающей хозяйственную деятельность, политико-правовые отношения и образ мышления. Именно универсальное господство рационального начала отличает современное общество от всех существовавших ранее (квалифицируемых В. как "традиционные"). При этом сам разум в трактовке В. дестигмуется и сводится к "формальной рациональности" — чисто технической калькулирующей способности. В работе "Протестантская этика и дух капитализма" В. предложил новаторское решение вопроса о генезисе капиталистического общества, связав его с европейской Реформацией. Именно протестантизм, придавший религиозное значение расчетливо организованной и нацеленной на умножение бо-

гатств мирской деятельности человека, заложил основы трудовой этики и рационализма, составивших ядро новоевропейского типа личности. Проблема связи религиозных установок и образа жизни (прежде всего — хозяйственной деятельности) занимает центральное место и в более поздних работах В. по социологии религии. (См. также Историцизм.)

В. Н. Фурс

ВЕЙЛЬ (Weyl) Симона (1909—1943) — французская публицистка, философ и богослов, работы которой в общем своем количестве составляют 15 томов. Основные произведения: "Наука и восприятие у Декарта", "Лекции по философии", "В ожидании Бога", Предвосхищения христианства в древней Греции", "Нужда в корнях", "Дневники", "Угнетение и свобода". Еврейка по происхождению, из состоятельной семьи, еще учась в лицее, В. попала под сохранившееся на всю жизнь влияние Э. Шартье — философа и публициста, который в те времена был широко известен своими работами. В творчестве В. может быть выделено три вектора: собственно философский, политический и богословский. В системе взглядов В. эти векторы взаимообусловлены и образуют гармоническое единство, но анализирующему их на первый взгляд может показаться, что он имеет дело с тремя несводимыми друг к другу этапами ее творчества. В своем нервом философском произведении, написанном в духе картезианских размышлений (но не в подражание ему, а в качестве своего рода трансемпорального возращения) В. полагает человеческую сущность в способности к действительности (в противоположность Декарту, а концепции которого человеческая сущность определяется мышлением, отличающим человека от животного и составляющим в нем Образ Божий). Индивидуальная способность к действительности, реализуемая при столкновении с другими субстанциальными деятелями, служит, по В., основой мышления: последнее основано на элементарной геометрии поступка, зная которую мы сможем сообщить нашим намерениям метод, а также предвидеть их результаты. В своей деятельности, активности, направленной на преодоление мира, человек схватывает действительность и реальность мира и собственного бытия, а также получает единственную возможность реализовать свою человечность: по оценке В., только творит человек уподобляется Творцу (см. Творчество). И именно в этом уподоблении он избавляется от иллюзий философского абстракционизма, исходящего в описании человека из отождествления его с трансцендентальным субъектом, и априорности самой мысли. Весьма значительной темой для творчества В. было осмысление роли языка в преобразовании мира: мысль, по ее оценке, в своем

возникновении есть следствие соприкосновения языка и мира, в котором нами постигается порядок и, вместе с этим, осмысливаются такие категории, как необходимость и случайность. В. принимала активное участие в анархо-синдикалистском движении; но вечерам преподавала философию для бедных, уделяя значительное внимание творчеству Маркса; в 1936 В. сражается на стороне анархистов в Испании. Однако в завершение ее активной политической деятельности появляется философско-политический трактат "Размышления о причинах свободы и социального угнетения", в котором В. фиксирует, что Маркс лишился еще одной сторонницы. Она считает, что Маркс сам не рассмотрел следствий своих же аналитик: вооруженное восстание, на которое делает ставку марксизм, реально ничего не изменит даже в том случае, если внешне оно закончится удачно, поскольку сами властные отношения в своей сути нисколько не меняются: слабые все равно остаются слабыми, и перевороты, совершаемые слабыми, ни к чему конструктивному не приводят, — они только закрепляют то, что уже давно совершилось. В некоторых своих выводах В. предвосхищает определенные положения теоретиков постиндустриального общества. Так, например, В. полагала, что уже в современном ей обществе власть все менее принадлежит буржуа, поскольку экономическая система, в которой они живут, совершенно неподконтрольна им. Эта система, управляемая обладающими реальной властью специалистами-приказчиками, сама управляет ими (см. Философия техники). Угнетение, по В., имеет свои корни не в отношении наниматель — подчиненный, а значительно глубже: в отношении человек — предприятие (здесь нельзя не заметить, что В. предугадывает некоторые положения "позднего" Хайдеггера). Угнетение возникает тогда, когда человек используется предприятием, а не наоборот. Отход от марксизма поставил В. перед определенной проблемой: она утратила позитивную программу той самой направленной вовне деятельности, которая является, с ее точки зрения, основой всякого (в данном случае ее собственного) мышления. В 1934—1935 В. нанмается на службу простой рабочей, пытаясь практически осмыслить те понятия, о которых так много (и, по оценке В., не а posteriori) писал Маркс: сущность труда и производства, дух товарищества и сплоченности пролетариата. Однако и на этом пути В. постигло разочарование, по ее словам, раздробившее ее тело и душу: она не встретила ни единства, ни сплоченности, — лишь деградацию и забитость, а в отдельных случаях — еще и внушенное марксизмом самодовольство. Этот феномен был наречен В.

собираемым понятием "несчастье". Несчастье, по мысли В., есть не столько констатация физической бедности и страдания, сколько указание на духовное опустошение, на духовную смерть, на разрушение личности, а то и вовсе ее утрату у рабочих. Переживание этого "несчастья", по В., окончательно уничтожает призрак метафизического субъекта, якобы стоящего за индивидуальными актами и историей. Некоторое время спустя, находясь в глубокой депрессии, В., словно молитву, постоянно читала про себя стихотворение Дж. Джерберта "Любовь". В один из моментов, повторила его, В., по своей оценке, пережила Откровение: в мистическом экстазе пережила присутствие Христа, в котором она познала, что страдание и несчастье не могут быть препятствием для достижения абсолютного блага. В невинном страдании Христа бесполезное, на первый взгляд, несчастье становится чистым благом. Иисус был несчастным, но несчастье это никак не заслужено, а посему — необъяснимо. Но Христос смирился со Своим страданием как с волей Отца и продолжал любить и надеяться даже тогда, когда нечего было любить и надеяться было не на что. В этом случае несчастье становится совершенной связью между Отцом и Сыном. Несчастье лучше всего другого отрезвляет человека и избавляет его от аффекта ложного блага. Именно поэтому, согласно В., несчастье есть путь к истинному благу и любви, оно очищает любовь. В. утверждала, что Бог в любви творил этот мир не из величия Своего, а из Своего самоуничтожения и умаления, перестав быть всем и позволив существовать иному. Но иное не должно было быть чужим. Для этого Отец посылает Сына в мир и отдает Его во власть царящей в нем необходимости, которая теперь должна была уступить благу, благодаря чему создание, сотканное из необходимости, как бы уподобляется вибрирующей струне, узелками прикреплённой к двум противоположностям: к Богу Абсолютному Бытию и к Богу Совершенно Беспомощному. В этом же ключе В. переосмысливается и такая категория, как власть. Абсолютная власть у В. — власть, уподобленная божественной в отказе от использования силы и господства, в децентрализации собственной персоны в опыте иного (см. Ацентризм, Другой). В. умерла в творческом расцвете в возрасте 34 лет от туберкулеза. Примечателен и тот факт, что крестилась она только на смертном одре, и то от рук своего друга-несвященника. Врачи ее смерть называли самоубийством, так как она отказывалась принимать пищу в необходимом для нее количестве — потому, что ее сограждане в оккупированной Франции ели значительно меньше. Даже перед лицом смерти

В. сохранила свою философскую позицию. Ее рукописи, сохранные друзьями, были в значительной своей части опубликованы только в 1950-х. При жизни творчество этой мужественной женщины было мало известно, прежде всего в силу того, что она в своей деятельности никогда не была ориентирована академически, придерживаясь своего рода античной концепции философии, согласно которой знание должно сделать человека мужественным и сообщить ему достаточно мудрости, необходимой для того, чтобы, познав истину, принять мир таким, каков он есть. Некоторые исследователи объясняют ее непопулярность не только ее неакадемическим стилем, но и женской дискриминацией или антисемитизмом. "Одинокое" творчество В. безо всяких натяжек можно отнести к раннеэкзистенциальному руслу философии (см. Экзистенциализм), а некоторые исследователи относят В. к числу наиболее значительных мыслителей нашего времени (в философском словаре-справочнике Я. Мак-Грилла В. даже входит в число ста двадцати "великих мыслителей Запада").

отец Сергей Лепин

"ВЕЛИКИЕ НЕВРОЗЫ" НАШЕГО ВРЕМЕНИ — наиболее распространенные и значимые формы современных неврозов, к которым относятся: 1) невроз навязчивости (поиск любви и одобрения любой ценой); 2) невроз власти (погона за властью, престижем и обладанием); 3) невроз покорности (автоматический конформизм); 4) невроз изоляции (бегство от общества). Выделены Хорни — одной из создателей и лидеров неотрефлексивизма. Согласно Хорни, эти неврозы лишь увеличивают отчуждение и самоотчуждение человека. Учение Хорни о "В. Н." Н. В. и их влиянии на жизнь и судьбу людей наиболее полно изложено в книгах "Невротическая личность нашего времени" (1937), "Наши внутренние конфликты" (1945), "Неврозы и развитие человека" (1950) и других работах.

И. И. Овчаренко

ВЕНСКИЙ КРУЖОК — группа ученых и философов, в 1920-е ставшая центром разработки идей логического позитивизма. В. К. был организован в 1922 Шликсом на основе семинара при кафедре философии индуктивных наук Венского университета ("кафедра Маха"). В В. К. входили: Кариал, Нейрат, Ф. Вайсман, Гедель, Г. Фейл, Г. Хан, Ф. Кауфман и др. После того, как В. К. получил международное признание, с ним стали сотрудничать Э. Нагель (США), Айер и др. Участники В. К. выдвинули программу создания новой научной философии на основе идей Маха и "Логико-философского трактата" Витгенштейна. Главной целью этой философии, являвшей собой платформу В. К., правомерно полагать

программу достижения единства знания о мире в контексте переосмысления традиционных максим метафизики. Используя элементы традиционного эмпиризма в духе Юма, идеи Маха о том, что научными являются лишь высказывания о наблюдаемых феноменах, а также тезис Витгенштейна о том, что осмысленные предложения являются таковыми потому, что они описывают определенные факты, представители В. К. разработали программу обновления научного и философского знания. Основным инструментом этой теоретической реконструкции должны были выступить математическая логика и принцип верификации, призванные создать совершенный язык, подобный тому, который был предложен Витгенштейном в "Логико-философском трактате". Характер современной им метафизики членов В. К. оценивали следующим образом: 1) теоретические системы метафизического порядка не содержат ни ложных, ни истинных предложений — к системам такого рода, следовательно, не применимы стандартные критерии проверяемости; 2) существенно значимой компонентой метафизики являются выступающие результатом процессов воспитания и соответствующих жизненных обстоятельств смысловые поведенческие установки, не подлежащие рациональному обоснованию. В свою очередь, все научные предложения, только и могущие фигурировать в научном знании, согласно концепции В. К., делятся на два класса: 1) предложения, не имеющие предметного содержания, сводимые к тавтологии и относящиеся к логико-математической сфере — аналитические, логические истины; 2) осмысленные предложения, сводящиеся к эмпирическим фактам и относимые к сфере конкретных наук — фактические истины. Прочие же предложения или абсурдны (бессмысленны), поскольку организованы вопреки логико-синтаксическим правилам, или все еще научно не осмысленны ("метафизические" или философские предложения, оперирующие с понятиями типа "материя", "абсолют", "принцип" и т. п.). Научная осмысленность предложений оказывалась тождественной его проверяемости, в то время как значение — способу его верификации. С точки зрения представителей В. К., обретение единства знания осуществимо на фундаменте логики и (как определенная совокупность принципов) включает в себя: а) установку на достижение единства знания; б) признание единства языка ведущим условием объединения научных законов в цельную систему; в) признание осуществимости единства языка только лишь на базе редукции всех высказываний научного порядка к intersubjectivному языку протоколов; г) трактовку тезиса о единстве знания в статусе как теоретического, так и практического постулата. В свою очередь, принцип верификации

предполагал критическую проверку высказываний на возможность их сведения к эмпирическим фактам и служил критерием отделения научного знания от бессмысленных (с точки зрения представителей В. К.) проблем метафизики. Эти программные положения нашли выражение в манифесте В. К. "Научное мировоззрение. Вейский кружок" (1929), который был написан совместно Карнапом, Ганом и Нейратом. В 1930-е В. К. издает несколько периодических изданий, среди которых журнал "Erkenntnis" ("Познание"), проводит ряд конгрессов, активно сотрудничает с другими философами. К концу 1930-х В. К. прекратил свое существование в связи с гибелью Шлика и оккупацией Австрии. Идеи В. К. оказали сильное влияние на развитие логического позитивизма и другие виды спциалистских течений в США и Великобритании.

А. В. Филиппович, А. А. Грицанов

ВЕРИФИКАЦИЯ (позднелат. *verificatio* — подтверждение; лат. *verus* — истинный, *facio* — делаю) — логико-методологическая процедура установления истинности научной гипотезы (равно как и частного, конкретно-научного утверждения) на основе соответствия эмпирическим данным (прямая или непосредственная В.) или теоретическим положениям, соответствующим эмпирическим данным (косвенная В.). Концепция верификационизма была разработана участниками Вейского кружка, нередко ссылавшихся в этой связи на идею Витгенштейна о том, что "понимать предложение — значит знать, что имеет место, когда оно истинно". (Хотя сам Витгенштейн как-то отметил: "Одно время я часто повторял, что для прояснения употребления какого-нибудь предложения не плохо было бы задаться вопросом — как можно верифицировать это утверждение? Но это лишь один способ прояснить употребление слова или предложения... Некоторые люди превратили данный мной совет обратиться к верификации — в догму, представив дело так, будто я выдвигаю теорию значения". Первая эксплицитная формулировка принципа верифицируемости была осуществлена Ф. Вайсманом в работе "Логический анализ понятий вероятности" (1930). В рамках логического позитивизма принцип верифицируемости мыслился (содержательно исчерпываясь почти полностью в рамках формализованного представления методов Маха и К. Пирсона) критерияльно исчерпывающим способом апробации научных утверждений, понятых в качестве "протокольных предложений" как фиксации данных непосредственного опыта. Согласно Шляку, "первоначально под "протокольными предложениями" понимались — как это видно из самого наименования — те предложения, которые выражают факты абсолютно просто, без какого-либо их переделывания, изменения

или добавления к ним чего-либо еще, — факты, поиском которых занимается всякая наука и которые предшествуют всякому познанию и всякому суждению о мире. Бессмысленно говорить о недостоверных фактах. Только утверждения, только наше знание могут быть недостоверными. Поэтому если нам удастся выразить факты в "протокольных предложениях", без какого-либо искажения, то они станут, наверное, абсолютно несомненными отправными точками знания". Возможный логический алгоритм осуществления верификационной процедуры Шлик характеризовал так: для того, чтобы верифицировать суждение А, необходимо вывести из него посредством истинных суждений $A_1, A_2, A_3 \dots A_n$ — последовательную цепочку суждений $A_1, A_2, A_3 \dots A_n$. Последний член этой последовательности должен являться суждением типа "...в таком-то месте, в такое-то время, при таких-то обстоятельствах переживается или наблюдается то-то". Поскольку предложения, только и могущие, согласно концепции Вейского кружка, фигурировать в научном знании, делятся на два класса: 1) предложения, не имеющие предметного содержания, сводимые к тавтологии и относящиеся к логико-математической сфере — аналитические, логические истины; 2) осмысленные предложения, сводящиеся к эмпирическим фактам и относимые к сфере конкретных наук — фактические истины. Прочие же предложения — или абсурдны (бессмысленны), поскольку организованы вопреки логико-синтаксическим правилам; или все еще научно неосмысленны ("метафизические" или философские предложения, оперирующие с понятиями типа "материя", "абсолют", "принцип" и т. п.). Научная осмысленность предложения оказывалась тождественной его проверяемости, в то время как значение — способу его В. Позже в книге "Философия и логический синтаксис" (1935) Карнап разграничил косвенную и прямую В. Первая предполагала непосредственную В. исходящего высказывания: на основе уже известного и апробированного посредством В. закона осуществляется предсказание, конституируются необходимые условия и предсказание верифицируется. Вследствие очевидности того, что не допускали чувственной В. многие подлинно научные предложения — а) "общие" предложения, не могущие быть подтвержденными конечным количеством опытных процедур; б) предложения, касающиеся будущего и прошлого, не поддающихся сиюминутному наблюдению — принцип В. был смягчен в идею "возможной проверяемости" (в принципе "верифицируемости"). Наука 20 в., опровергнувшая процедуру В., как и сопряженную с ней идею независимости "чистого опыта" от самого эксперимента, отдала некоторое предпочтение идее фальсификации и ори-

ентировалась на элиминацию В. из дисциплинарного арсенала философии. Так, в докладе на XIV Международном философском конгрессе (1968) Айер предложил интерпретировать принцип В. как требование, чтобы гипотеза науки хотя бы "негравитально фигурировала в теории, которая, взятая как целое, была открыта для подтверждения". (См. также Айер, Шлик, Карнап, Поппер, Гипотеза, Истина, Опыт, Теория, Фальсификация, Вейский кружок.)

А. А. Грицанов

ВЕЧНОЕ ВОЗВРАЩЕНИЕ — один из основополагающих и в то же время наименее проясненных концептов философии жизни Ницше, используемый им для обозначения высшей формы утверждения жизни, того, как, по словам Хайдеггера, должно существовать бытие сущего, способ бытия этого сущего. Историю зарождения этой идеи точно датировал сам Ницше, сообщая время и место, когда она ему явилась — в августе 1881 во время пути из швейцарской деревушки Сильс-Мария в Сильвапланд, когда он присел отдохнуть у пирамидальной скалы. Именно в это мгновение его озарила мысль, появление которой он, подобно мистикам, предчувствовал последние несколько дней и которую он характеризовал как "высшую формулу утверждения, которая вообще может быть достигнута". Время в его бесконечном течении, в определенные периоды, должно с неизменноостью повторять одинаковое положение вещей. Идея В. В. означала для Ницше в этот момент возможность повторения всякого явления; через бесконечное, неограниченное, непредвидимое количество лет человек, во всем похожий на Ницше, сидя также, в теи скалы, найдет ту же мысль, которая будет являться ему бесчисленное количество раз. Это должно было исключить всякую надежду на небесную жизнь и какое-либо утешение. Однако, несмотря на всю ее безжалостность, эта идея, по мысли Ницше, в то же время облагораживает и одухотворяет каждую минуту жизни, придавая непреходящий характер любому ее мгновению, непреходящему в силу его В. В. "Пусть все беспрерывно возвращается. Это есть высшая степень сближения между будущим и существующим миром, в этом вечном возвращении — высшая точка мышления!". Ницше был крайне потрясен глубиной открытой им идеи, которая, как он считал тогда, наделяет вечностью самые мимолетные явления этого мира и дает каждому из них одновременно лирическую силу и религиозную ценность. Недаром впоследствии, в "Ессе Homo", он зафиксировал эту мысль следующим образом: "в начале августа 1881 г. в Sils Maria, 6.500 футов над уровнем моря и гораздо выше всего чело-

веческого (6000 футов по ту сторону человека и времени)"; то есть взгляд на мир "с точки зрения вечности". Ницше предчувствовал, что эта идея должна стать самой главной в его учении, но одновременно и наиболее ужасной, столь ужасной, что он с большой неохотой вообще говорил о ней. Многие хорошо знавшие его люди, в частности Овербек, сообщали впоследствии, что Ницше говорил о ней шепотом (так будет говорить о ней Заратустра с карликом) и подразумевал под ней некое неслыханное открытие. Лу Саломе также вспоминала о том "незабываемом моменте", когда философ доверил ей это учение, говоря "тихим голосом", более того, он всячески сопротивлялся тому, чтобы обнародовать его до тех пор, пока не найдет более или менее серьезных научных подтверждений, благодаря которым оно обязательно будет принято. С этого момента Ницше пытается обозначить для себя новые цели и задачи, обосновывая открывшуюся ему новую идею. Однако в становлении и оформлении его мыслей существенную роль, как известно, играли не только собственно интеллектуальные мотивы; как это ни парадоксально, но вполне равнозначными, а может даже и преобладающими по степени их влияния, были здесь и другого рода составляющие — природно-климатические, биографические, физиологические и прочие. Так, в сентябре этого же года резкое ухудшение погоды приводит к обострению у Ницше болезни и появлению состояния сильной подавленности, когда дважды в течение двух месяцев он пытается покончить жизнь самоубийством. Сюда можно отнести и приходящуюся на это же время неудачную любовь к Лу Саломе. Теперь мысль о В. В. покажется ему и невозможной и ужасающей. Уединившись на Итальянской Ривьере, он в десять недель напишет "Так говорил Заратустра" — книгу, которая была замыслена им как несущая идею В. В. Кроме герменевтически-поэтических пророчеств Заратустры, нескольких ранее высказанных намеков в "Веселой науке" и буквально одного-двух упоминаний в работах "По ту сторону добра и зла" и "Эссе Номо", мысль о В. В. больше не встречается ни в одном из напечатанных философских сочинений. Есть, правда, данные, что набросок книги под аналогичным названием ("Вечное возвращение: пророчество") присутствует в архивных материалах — "Из неопубликованных работ 1880-х годов", где Ницше планировал дать ряд научных подтверждений своему учению: представить его теоретические предпосылки и следствия, его доказательство, возможные последствия в случае, если к нему отнесутся с доверием, а также некоторые предположения относительно того, как с ним

можно примириться, размышления о его роли в истории и т. п. Однако, памятуя о вопиющих издательских вольностях, с которыми отнеслись к наследию философа его сестра — Элизабет Ферстер-Ницше и те люди, которые фактически распорядились его архивом, сегодня все еще трудно всерьез относиться к текстам, являющимся не сформированными в литературном отношении, отдельными и лишь посмертно опубликованными фрагментами. Все это не означает, что Ницше серьезно не размышлял над своей идеей, более того, о чем ниже, он даже изучал естественные науки для того, чтобы найти основательные подтверждения для своего крайне важного, как он считал, учения. Возвращаясь к работе "Так говорил Заратустра", заметим, однако, что в первой ее части мысль о В. В. так и не появляется: его Заратустра не станет здесь учителем В. В., ибо он учит о сверхчеловеке. Существует ряд версий по поводу того, почему философ отказался (как окажется, пока только на время) от идеи Возврата. Одна из известнейших интерпретаций принадлежит Хайдеггеру, полагавшему, что Заратустра не мог сразу начать с этого учения, что сперва он должен был стать учителем "сверхчеловека", чтобы привести донные существующее человеческое существо к его еще не осуществленной сущности и прочно установить его в ней. Однако, по мнению Хайдеггера, учить о сверхчеловеке Заратустра может только будучи учителем В. В. и, наоборот; то есть Ницше не считал его тем, кто учит двойному и разному, ибо оба эти учения сопряжены, по Хайдеггеру, одному кругу. Что касается Делеза, то он, комментируя эту сторону проблемы, считал, что до своего выздоровления Заратустра еще просто "не созрел" для провозглашения В. В., ибо придерживался версии о возвращении как цикле, как возврате того же самого, ужасаясь от мысли о повторении всего "низкого и маленького", когда вопреки всем закланиям Заратустры, посредственные людишки всегда будут среди нас. — Ах, человек вечно возвращается! Маленький человек вечно возвращается!.. А вечное возвращение даже самого маленького человека! — Это было неприязнью моей ко всякому существованию! Ах, отвращение! Отвращение! Отвращение! — так говорил Заратустра, вздыхая и дрожа...". Только открытие избирательного характера В. В. позволило ему — выздоравливающему (как считает Делез) постичь радость последнего как такого бытия, при котором идея сверхчеловека органично увязывается с идеей о В. В. Сам Ницше объяснял факт отказа от этой мысли тем, что он вдруг осознал всю невозможность построения и научного обоснования этой гипотезы (что не помешает ему, однако, спустя всего лишь год вновь вернуться к ее изложению). Он на-

писет: "Я не хочу начинать жизнь сначала. Откуда нашлись бы у меня силы вынести это? Создавая сверхчеловека, слыша, как он говорит "да" жизни, я, увы, сам пробовал сказать да!" Будучи, таким образом, не в состоянии вынести всю жестокость этого символа в контексте тогдашних жизненных обстоятельств, он заменяет его доктриной сверхчеловека, объясняя эту замену желанием ответить "да" на преследующий его еще с юности вопрос о том, можно ли облагородить человечество. Именно идея "сверхчеловека" поможет ему утвердиться в этой надежде, составив главную идею первой части Заратустры. Ницше не удовлетворяет более мысль о В. В., которая, как кажется, навсегда оставляет его пленником слепой природы; ему видится сейчас совсем другая задача — определить и направить людей для установления новых смыслозначимых ценностей. Воплощением такого морального идеала и станет эстетизированный им художественный образ сверхчеловека, выполняющий роль своего рода регулятивной идеи, принципа деятельности и оценки всего существующего. Не вдаваясь в подробности этой идеи (см. Сверхчеловек), посмотрим, удастся ли философу до конца удержать созданный им идеал. На этом этапе вновь проявляется себя действие кажущихся внешними факторов, в том числе и то, что первую книгу Заратустры долго не издавали и что, даже выйдя из печати, она не получила широкой огласки у читающей публики, и это при том, что ее автор намеревался потрясти всю тогдашнюю литературную Европу. Вернувшись в так любившийся ему Энгадин Ницше напишет вторую часть работы, в которой сила Заратустры не будет уже сочетаться с мягкостью. Появится совершенно другой Заратустра, под маской которого просматривается, быть может, и сам Ницше — обесиленный, отчаявшийся и раздраженный. Здесь, во второй книге, он обратит свой взор в сторону идеи В. В., изменив, однако, ее первоначальный смысл и значение, превращая ее в своего рода символ-молот, разрушающий все мечты и надежды. Именно в уста Заратустры, осознавшего, увы, всю тщетность мероприятия по осчастливлению людей, образ которого теперь значительно трансформируется по сравнению с первоначальным (из идеала Ницше превратит его в своего рода пугало для "добрых христиан и европейцев", "ужасного со своей добротой"), он вкладывает слова о В. В. Это учение предиазначается теперь для того, чтобы унизить всех слабых и укрепить сильных, которые одни способны жить и принять эту идею, "что жизнь есть без смысла, без цели, но возвращается неизбежно, без заключительного "ничто", "вечный возврат". В итоге идея В. В. вступает, как кажется, в определенный диссонанс с ранее проповедуемой ве-

рой в сверхчеловечество: о каком сверхчеловеке теперь можно мечтать, если все вновь возвратится в свои колеи? Если, с одной стороны, речь идет об устремленности вперед, а, с другой — о вечном круговращении. На это противоречие не раз указывали многочисленные критики Ницше. Однако, наделяя своего героя сразу обеими задачами, Ницше удивительным образом переплетает их между собой, провозглашая, что высший смысл жизнь приобретает исключительно благодаря тому, что она вновь и вновь возвращается, налаживая при этом колоссальную ответственность на человека. Последний должен суметь устроить ее таким образом, чтобы она оказалась достойна В. В. При этом сверхчеловеческий может и должен вынести мысль о том, что игра жизни длится бесконечно и что этот же самый мир будет вновь и вновь повторяться. Он любит жизнь и потому будет ликовать от мысли о В. В.; он находит радость в осознании того, что по истечении известного срока природа вновь и вновь возобновляет ту же игру. Что же до обычных людей — мысль о В. В. их пугает, так как они не в силах вынести вечную повторяемость жизни: "Слабый ищет в жизни смысла, цели, задачи, предустановленного порядка; сильному она должна служить материалом для творчества его воли. Сильный любит нелепость жизни и радостно примет свою судьбу". В этом смысле идея В. В. есть конкретное выражение и своего рода художественный символ приятия Жизни, устремлением к заданному нами самими самим себе идеалу. Речь идет о приятии жизни, какой бы она ни была, ибо данная нам в вечности, она претворяется в радость и желание ее В. В. "Я приемлю тебя, жизнь, какова бы ты ни была: данная мне в вечности, ты претворяешься в радость и желание непрестанного возвращения твоего; ибо я люблю тебя, вечность, и благословенно кольцо колец, кольцо возвращения, обручившее меня с тобою". Этой же задаче оказывается подчинена и ницшевская идея сверхчеловека, призванная послужить той же воле к жизни, навстречу великому устремлению вперед, к созданию наивысшего осуществления воли к власти. Пусть в отсутствие цели жизнь не имеет смысла, как не имеет его и вся Вселенная, а раз так, то человек должен взять это дело в свои руки. И если учение о В. В. влечет за собой бессмысленность происходящего, то учение о сверхчеловеке должно стать своего рода требованием, обращенным к человеческой воле, чтобы такой смысл существовал. Эти две идеи оказываются, таким образом, взаимосвязаны: его Заратустра всегда возвращается к той же самой жизни, чтобы снова учить о В. В., давая тем самым смысл и значение существованию, принимая на себя этот труд, отстаивая себя и исполняя

свое предназначение, испытывая при этом несказанную радость от преодоления. Ницше утверждает здесь своего рода императив, согласно которому мы должны поступать так, как мы желали бы поступать, в точности таким же образом бесконечное число раз во веки веков. Тем самым исключается возможность другой жизни и признается лишь В. В. к тому, чем мы являемся в этой жизни. Вместо того, чтобы мечтать о загробном мире, считал Ницше, надо осознать, какой силой обладает такой взгляд на мир. "Давайте отметим нашу жизнь печатью вечности", — пишет он, "...твоя жизнь — это твоя вечная жизнь". И все же в заключительной части "Так говорил Заратустра" он так и не дает окончательного развития идее В. В., сам признавая ее роковую загадочность и призрачность. Последнее слово здесь так и не было сказано; Ницше не оставил нам истины в виде окончательно сформулированного тезиса о В. В., оставив этот труд своим многочисленным интерпретаторам. Имеются свидетельства о том, что философ намеревался продолжить книгу о Заратустре, где его герой должен был погибнуть, брошенный учениками, в полном одиночестве, от укуса змеи, ужалившей его в руку и за это разорванной на части вторым его верным другом — орлом. Делез полагает, что идея В. В. и должна была получить здесь окончательное решение. По сей день тема В. В. остается предметом непрекращающихся дискуссий; пожалуй, ни одна из идей Ницше не стала объектом столь многочисленных сомнений, опровержений и даже приступов негодования и насмешек. В этих спорах явно просматривается несколько основных точек зрения или позиций. Так, есть мнение о якобы полном безумии этой идеи, так как она была высказана уже поздним /читай — больным! — Т. Р./ Ницше. ("Безумная мистерия позднего Ницше, обманчивая и подражательная", — по словам так возмущившего в свое время Хайдеггера критика Бертрама.) Немецкий невропатолог и клиницист П. Мебиус в книге "Патологическое у Ницше" (1902) также увидел в ней убедительное свидетельство умственного расстройства философа. Другие авторы придерживаются взгляда о том, что своим В. В. Ницше лишь подражает древним авторам, не раз высказывавшимся в пользу цикличности хода мировых событий. Так, А. Фулье выразил глубокое недоумение в связи с тем, что, будучи профессором классической филологии и досконально владея текстами древнегреческих мыслителей (Пифагор, Гераклит, стоики, Лукреций и др.), утверждавших необходимость В. В., Ницше не должен был выдавать эту старую, многократно высказанную мысль за свое личное, оригинальное открытие. Не мог, мол, он не знать и о новейших ее версиях у Лебона и Бланки, упоминаемых в хорошо знакомой ему

"Истории материализма" Ф. Ланге. И, наконец, существуют и многочисленные адепты ницшеанского учения о В. В., отстаивающие исключительную новизну и оригинальность этой, как они выражаются, "бездоннейшей" мысли философа и, более того, предлагающие при этом свои, очень изощренные, хотя и не бесспорные реконструкции В. В., тесно сопрягающиеся с их собственными философскими концепциями. К числу таких мыслителей относятся прежде всего уже упоминавшиеся Хайдеггер и Делез. Так, Хайдеггер жестко связывает ницшеанское В. В. с еще одним основополагающим и первичным концептом его философии — волей к власти (см. Воля к власти), которая составляет у Ницше главную черту всего сущего. Само же это сущее не есть, согласно Хайдеггеру, бесконечное, поступательное движение к какой-то определенной цели; оно является постоянным самозобладанием воли к власти, восстаивающей себя в своей природе. Хайдеггер убежден в том, что через понятие "В. В." Ницше пытался показать как должно существовать сущее и то, что способом бытия последнего может быть только В. В. воли к власти как сущего в его существе. Через понятие воли к власти Хайдеггер связывает ницшеанское В. В. и с понятием сверхчеловека, которое он рассматривает в качестве "образа чистейшей воли к власти и смысла (цели) единственно сущего". Таким образом, обе идеи оказываются, по Хайдеггеру, сопринадлежащими "одному кругу", ибо каждое из них, соответственно, нуждается в другом. Понятия "В. В." и "сверхчеловека", или, как обозначает их Хайдеггер в работе "Европейский нигилизм" — главные рубрики учения Ницше (наряду с "нигилизмом", "переоценкой всех ценностей" и "волей к власти"), глубоко взаимопринадлежат друг другу и только в этой их взаимопринадлежности и можно понять суть всей ницшеанской метафизики в целом, уясняя в то же время смысл каждого из них в отдельности. Вслед за Хайдеггером идею об "истинности и оригинальности" учения о В. В. отстаивал Делез, предлагая, однако, свою оригинальную интерпретацию, базирующуюся на его концепции "различия и повторения". Суть ее кратко можно представить следующим образом: 1) мысль Ницше о В. В. должна быть противопоставлена всем ранее известным циклическим моделям древности; 2) следует развести представления о В. В. самом по себе и В. В. того же самого, то есть возвращения подобного, одинакового, идентичного. Отстаивая уникальность ницшеанской идеи, Делез полагает, что ее ни в коей мере не следует считать повторением известных верований мыслителей древности. Он приводит, в частности, тот факт,

что сам Ницше несколько не был смущен подобного рода параллелями, упоминая в "Ессе Нотто" о сдержанности древнегреческих философов, в том числе и особенно часто упоминаемого в связи с этим Гераклита, в отношении этой идеи. По мнению Делеза, Ницше увидел в своем В. В. нечто принципиально новое по сравнению с когда-либо ранее высказывавшимся, то, о чем ни античная, ни древневосточная мысль даже не помышляли. "Мы не говорим, что вечно возвращение, — то, в которое верили Древние, ошибочно или плохо обосновано. Мы говорим, что Древние верили в него лишь приблизительно и отчасти. Это было не вечно возвращение, но частные циклы, циклы подобия. Это было всеобщностью, короче, законом природы", — пишет Делез. Разве бы мог Ницше считать свою мысль "чудодейственной", если бы он просто повторил хорошо известные циклы древних, эту "уличную песенку", чей мотив "вечно возвращение как цикл или круговращение, как бытие-подобие или бытие-равенство, короче, как естественная животная уверенность и как осязаемый закон самой природы". Убежденность Делеза покоится на том, что ницшеанское В. В. не есть возвращение всего подобного, одинакового и равного, и здесь мы органично переходим ко второму тезису французского философа о том, что мысль Ницше гораздо сложнее и глубже идеи о кругообразном, циклическом развитии бытия, ибо возвращается у него не то же самое, но только отличное, утверждающая воля отличия друг от друга. Это всегда есть возвращение того, что способно к отличию, отбору, устранению средних форм и высвобождению высшей формы всего что есть, поэтому оно всегда есть избирательное бытие. Однако в то же самое время Делез обнаруживает у Ницше обе версии В. В., соответственно излагаемые двумя его концептуальными персонажами — больным и выздоравливающим Заратустрой; из них первый приходил в ужас от самой идеи В. В. того же самого, видя за ним возврат всего низкого и маленького. Что же касается выздоравливающего героя, то в заключительных частях книги он ощущает безумную радость от В. В. как избирательного процесса, утверждающего всецелие сверхчеловека. В таком контексте В. В. превращается в "вечное утверждение и созидание" нового. Как и Хайдеггер, Делез говорит о необходимом соответствии и функциональной связи В. В. и воли к власти, которая созидает, мерится силой с другой силой, творит, превосходит себя, а потому есть становление себя другим. Возвращается, таким образом, не то же самое, а только единственно отличное, утверждение, которое и составляет созидание. Делез увидел поразительную таинствен-

ность и глубину мысли Ницше о В. В. в том, что для становления сверхчеловека требуется именно повторение, только таким образом возможно становление жизни как радость различия и многообразия самой жизни. И здесь точки зрения Делеза и Хайдеггера совпадают — и тот, и другой увидели в В. В. Ницше высшую форму утверждения полноты жизни. Абстрагируясь от обеих вышеизложенных интерпретаций этой идеи, заметим, что фундаментом, своего рода теоретической основой ее стали у Ницше его нигилизм и учение о воле к власти. Что касается собственно нигилизма, то его ни в коей мере не следует смешивать с широко распространенным и по пренебрежению политическими коннотациями этого термина. Для Ницше он означал совершенно лишнюю каких бы то ни было иллюзий концепцию мира, согласно которой последний абсолютно безразличен по отношению к человеку, его надеждам и устремлениям, хотя это не означает, что последний, узнав это, должен руководствоваться волей к ничто. Ницше считал, что, наоборот, люди должны иметь мужество сказать "да" и такому миру, оставив при этом все иллюзорные надежды и фикции, которыми их до сих пор утешали религия, наука и философия. В этом контексте В. В. являет собой своего рода кульминационный пункт его нигилизма. В самом деле, если мир не имеет какой-то конечной цели, значит все в нем будет вновь и вновь повторять себя бесконечное число раз. Ницше очень гордился этим своим учением, которое было для него не столько серьезной научной истиной (хотя он пытался обосновать его и в этом статусе), сколько альтернативой идее о том, что в мире есть цель, изначальный замысел и что он прогрессивно (или, наоборот, регрессивно) развивается в определенном направлении. Раз все повторяется, значит надо жить и принять эту идею, что "жизнь есть без смысла, без цели, но возвращение неизбежно, без заключительного "ничто", "вечный возврат". Как уже указывалось, философ очень много размышлял над своим учением в 1880-е — один из наиболее плодотворных периодов его творчества. Как и в ранние годы, он изучал естественные науки, чтобы найти для него серьезное теоретическое обоснование. Он понимал, наверное, что бессмысленно искать какие-либо доказательства в пользу идеи о В. В., поэтому его мысль вращалась скорее вокруг выявления теоретических предпосылок, которые имели бы своим следствием это учение. Такие основания он пытался найти в рамках тогдашней классической механики, апеллируя к ряду ее положений — о конечности суммарной энергии Вселенной и числа состояний энергии, об определенности количества сил и т. п. Будучи переведены на язык его учения о воле к власти, эти идеи являли собой

своего рода смесь метафизических и научных данных, из которых философ пытался вывести соответствующие доказательства. Итак, сумма сил, или возможностей проявления воли к власти, ограничена; время же, в котором проявляется эта воля, бесконечно, следовательно, через огромные интервалы времени в мироздании с необходимостью должны наступать те же комбинации этих сил и те же сочетания основных элементов, поэтому картина жизни не может не повторяться в вечности бесчисленное число раз. Ницше считал эту идею не просто новаторской и имеющей огромное значение; он рассматривал ее как потрясающий переворот, называл великой, победоносной мыслью, сокрушающей все бывшие дотоле концепции жизни. В поздний период жизни отношение Ницше к учению о В. В. приобретает просто маниакальные черты. Так, он писал: "Представь себе — однажды днем или, быть может, ночью тебя в твоём уединеннейшем уединении неожиданно посетил бы злой дух и сказал бы тебе: "Эту жизнь, которой ты сейчас живешь и жил дотеперь, тебе придется прожить еще раз, а потом еще и еще, до бесконечности; и в ней не будет ничего нового, но каждое страдание, и каждое удовольствие, и каждая мысль, и каждый вздох, и все мельчайшие мелочи, и все несказанно великое твоей жизни — все это будет неизменно возвращаться к тебе, и все в том же порядке и в той последовательности... Песочные часы бытия, отмеряющие вечность, будут переворачиваться снова и снова, и ты вместе с ними, мелкая песчинка, едва отличимая от других! Разве ты не рухнул бы под тяжестью этих слов, не проклинал бы, скрежеща зубами, злого духа? Или тебе уже довелось пережить то чудодейственное мгновение, когда ты, собравшись с силами, мог бы ответить ему: "Ты — бог, и никогда еще я не слышал ничего более божественного!" Созная себя пророком грядущей "великой и мощной жизни", Ницше пытался направить людей к ней, но для этого он должен был указать их принять эту жизнь такой, какая она есть сейчас, со всеми ее страданиями, муками и бессмысленностью.

Т. Г. Румянцева

ВИНДЕЛЬБАНД (Windelband) Вильгельм (1848—1915) — немецкий философ, один из классиков историко-философской науки, основатель и видный представитель Баденской школы неокантианства. Преподавал философию в Лейпцигском (1870—1876), Цюрихском (1876), Фрейбургском (1877—1882), Страсбургском (1882—1903), Гейдельбургском (1903—1915) университетах. Основные труды: "История древней философии" (1888), "История новой философии" (в 2 томах, 1878—1880), "О свободе воли" (1904), "Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия" (1909)

и др. Имя В. ассоциируется прежде всего с возникновением Баденской школы неокантианства, которая наряду с другими направлениями этого движения (Марбургская школа и др.) провозгласила лозунг "Назад к Канту", положив тем самым начало одному из главных течений в западноевропейской философии последней трети 19 — начала 20 вв. Круг проблем, рассматривавшихся философами этой школы, чрезвычайно велик. Тем не менее доминирующим вектором ее развития можно считать попытки трансцендентального обоснования философии. В отличие от Марбургской версии неокантианства, ориентировавшейся главным образом на поиски логических оснований так называемых точных наук и связанной с именами Когена и Наторпа, баденцы, во главе с В., акцентировали роль культуры и сконцентрировали свои усилия в деле обоснования условий и возможностей исторического познания. Заслугой В. является попытка дать новое освещение и разрешение основным проблемам философии, и, прежде всего, проблеме ее предмета. В статье "Что такое философия?", опубликованной в сборнике "Прелюдии. Философские статьи и речи" (1903) и книге "История новой философии" В. специально разбирает этот вопрос, посвящая его прояснению пространной историко-философский экскурс. В. показывает, что в Древней Греции под понятием философии понималась вся совокупность знаний. Однако в процессе развития самого этого знания из философии начинают выделяться самостоятельные науки, в результате чего вся действительность постепенно оказывается разобранной этими дисциплинами. Что же в таком случае остается от старой всеобъемлющей науки, какая область действительности остается на ее долю? Отвергая традиционное представление о философии как науке о наиболее общих законах этой действительности, В. указал на принципиально иной путь и новый предмет, обусловленный самим ходом развития культуры. Культурная проблема кладет начало движению, лозунгом которого стала "переоценка всех ценностей", а значит философия может продолжать существовать, по В., только как учение об "общезначимых ценностях". Философия, по В., "более не будет вмешиваться в работу отдельных наук... она не настолько честолюбива, чтобы со своей стороны стремиться к познанию того, что они уже узнали, и не находит удовольствия в компиляции, в том, чтобы из наиболее общих выводов отдельных наук как бы сплести самые общие построения. У нее своя собственная область и своя собственная задача в тех общезначимых ценностях, которые образуют общий план всех функций культуры и основу всякого отдельного осуществления ценностей". Следуя духу кантовского различения теоретического и практического разума, В. против-

поставляет философию как чисто нормативное учение, основанное на оценочных суждениях и познании должного, опытным наукам, базирующимся на теоретических суждениях и эмпирических данных о действительности (как о сущем). Сами ценности у В. очень близки в своем значении к кантовским априорным формам или нормам, обладающим трансцендентальным характером и являющимися надвременными, внеисторическими и общезначимыми принципами, которые направляют и, таким образом, отличают человеческую деятельность от процессов, происходящих в природе. Ценности (истина, благо, красота, святость) — это то, с помощью чего конструируются и объективный мир научного познания, и культура, с их помощью и можно правильно мыслить. Однако они не существуют в качестве неких самостоятельных предметов и возникают не при их осмыслении, а при истолковании их значения, поэтому они "значат". Субъективно же они осознаются в качестве безусловного должноствания, переживаемого с аподиктической очевидностью. Проблему разединенности мира сущего (природы) и мира должного (ценностей) В. провозглашает неразрешимой проблемой философии, "священной тайной", так как последняя, по его мнению, не способна отыскать некий универсальный способ познания обоих миров. Частично эта задача решается религией, объединяющей эти противоположности в едином Боге, однако и она не может до конца преодолеть эту принципиальную раздвоенность, так как не может объяснить, почему рядом с ценностями существуют и безразличные в отношении к ним предметы. Дуализм действительности и ценности становится, по В., необходимым условием человеческой деятельности, цель которой и состоит в воплощении последних. Большое место в творчестве В. занимала также проблема метода, а, точнее, проблема специфики метода исторической науки, являющейся процессом осознания и воплощения трансцендентальных ценностей. Решающим в различении "наук о природе" и "наук о духе" (в терминологии Дильтея) В. считал различие по методу. Если метод естествознания направлен, главным образом, на явление общих законов, то в историческом знании акцент делается на описании исключительно индивидуальных явлений. Первый метод был назван В. "номотетическим", второй — "идиографическим". В принципе один и тот же предмет может быть исследован обоими методами, однако в номотетических науках приоритетным является законополагающий метод; тайны же исторического бытия, отличающиеся своей индивидуальной неповторимостью, единичностью, постижимы посредством идиографического метода, так как общие законы в принципе несоизмеримы с единичным конкретным существованием.

Здесь всегда присутствует нечто в принципе невыразимое в общих посылках и осознаваемое человеком как "индивидуальная свобода"; отсюда несводимость этих двух методов к какому-либо общему основанию. Значителен вклад В. в историко-философскую науку. Его "История древней философии" и "История новой философии" и сегодня сохраняют свою ценность в силу оригинальности и продуктивности высказанных в них методологических принципов историко-философского знания, а также благодаря содержащемуся в них обширному историческому материалу; они не только расширили представления об историко-философском процессе, но и способствовали осмыслению современного культурного состояния общества. (См. также Баденская школа неокантианства.)

Т. Г. Румянцева

ВИНЕР (Wiener) Норберт (1894—1964) — математик, основатель кибернетики (США). Важнейшие труды: "Поведение, целенаправленность и телеология" (1947, в соавторстве с А. Розенблатом и Дж. Вигелу); "Кибернетика, или управление и связь в животном и машине" (1948, оказал определяющее влияние на развитие мировой науки); "Человеческое использование человеческих существ. Кибернетика и общество" (1950); "Мое отношение к кибернетике. Ее прошлое и будущее" (1958); "Акционерное общество Бог и Голем" (1963, русский перевод "Творец и робот"). Автобиографические книги: "Бывший вундеркинд. Мое детство и юность" (1953) и "Я — математик" (1956). Роман "Искуситель" (1963). Национальная медаль науки за выдающиеся заслуги в области математики, техники и биологических наук (высшее отличие для ученых США, 1963). В. родился в семье иммигранта Лео В., еврейского уроженца Белостока (Россия), отказавшегося от традиционного иудаизма, последователя учения и переводчика произведений Л. Толстого на английский язык, профессора современных языков Университета Миссури, профессора славянских языков Гарвардского Университета (Кембридж, Массачусетс). По изустной традиции семьи В., их род восходил к еврейскому ученому и богослову Моисею Маймониду (1135—1204), лейб-медику султана Салах-ад-дина Египетского. Ранним образованием В. руководил его отец по собственной программе. В 7 лет В. читал Дарвина и Данте, в 11 — окончил среднюю школу; высшее математическое образование и первую ученую степень бакалавра искусств получил в колледже Тафтс (1908). Затем В. учился в аспирантуре Гарвардского Университета, там же изучал философию у Дж. Сантаяны и Ройса. Магистр искусств (1912). Доктор философии

(по математической логике) Гарвардского Университета (1913). В 1913—1915 при поддержке Гарвардского Университета продолжил образование в Кембриджском (Англия) и Геттингенском (Германия) Университетах. В Кембриджском Университете В. изучал теорию чисел у Дж. Х. Харди и математическую логику у Рассела, который "...виушил мне весьма разумную мысль, что человек, собирающийся специализироваться по математической логике и философии математики, мог бы знать кое-что и из самой математики..." (В.). В Геттингенском Университете В. был слушателем курса философии у Гуссерля и курса математики у Д. Гильберта. В связи с первой мировой войной возвратился в США (1915), где завершил образование в Колумбийском Университете (Нью-Йорк), по окончании которого стал ассистентом кафедры философии Гарвардского Университета. Преподаватель математики и математической логики в ряде университетов США (1915—1917). Журналист (1917—1919). Преподаватель кафедры математики Массачусетского Технологического Института (МТИ) с 1919 и до ухода из жизни; полный профессор математики МТИ с 1932. Ранние работы В. вел в области оснований математики. Работы конца 1920-х относятся к области теоретической физики: теории относительности и квантовой теории. Наибольшие результаты как математик В. достиг в теории вероятностей (стационарных случайных процессах) и анализе (теории потенциала, гармонических и почти периодических функциях, тауберовых теоремах, рядах и преобразованиях Фурье). В области теории вероятностей В. практически полностью изучил важный класс стационарных случайных процессов (позднее названных его именем), построил (независимо от работ Колмогорова) к 1940-м теории интерполяции, экстраполяции, фильтрации стационарных случайных процессов, броуновского движения: в 1942 В. приблизился к общей статистической теории информации: результаты изданы в монографии "Интерполяция, экстраполяция и сглаживание стационарных временных рядов" (1949), позднее издавалась под названием "Временные ряды". Вице-президент Американского математического общества в 1935—1936. Поддерживал интенсивные личные контакты со всемирно известными учеными Ж. Адамаром, М. Фреше, Дж. Берналом, Н. Бором, М. Борном, Дж. Холдейном и др. В качестве приглашенного профессора В. читал лекции в Университете Циньхуа (Пекин, 1936—1937). Время работы в Китае В. считал важным этапом, началом зрелости ученого мирового класса: "Мои труды начали приносить плоды — мне удалось не только опубликовать ряд значи-

тельных самостоятельных работ, но и выработать определенную концепцию, которую в науке уже нельзя было игнорировать". Развитие этой концепции прямо вело В. к созданию кибернетики. Еще в начале 1930-х В. сблизился с А. Розенблэтом, сотрудником лаборатории физиологии У. Б. Кеннона из Гарвардской медицинской школы, организатором методологического семинара, объединившего представителей различных наук. Это облегчило для В. знакомство с проблемами биологии и медицины, укрепило его в мысли о необходимости широкого синтетического подхода к современной ему науке. Применение новейших технических средств во время второй мировой войны поставило противоборствующие стороны перед необходимостью решения серьезных технических проблем (в основном в области противовоздушной обороны, связи, криптологии и др.). Основное внимание уделялось решению проблем автоматического управления, автоматической связи, электрических сетей и вычислительной техники. В., как выдающийся математик, был привлечен к работам в этой области, результатом чего было начало изучения глубоких аналогий между процессами, протекающими в живых организмах и в электронных (электрических) системах, толчок зарождению кибернетики. В 1945—1947 В. написал книгу "Кибернетика", работая в Национальном кардиологическом институте Мексики (Мехико) у А. Розенблэута, соавтора кибернетики — науки об управлении, получении, передаче и преобразовании информации в системах любой природы (технические, биологические, социальные, экономические, административные и др.). В., которому в его исследованиях были близки традиции старых школ научного универсализма Г. Лейбница и Ж. Бюффона, серьезное внимание уделял проблемам методологии и философии науки, стремясь к широчайшему синтезу отдельных научных дисциплин. Математика (базовая его специализация) для В. была едина и тесно связана с естествознанием, и поэтому он выступал против ее резкого разделения на чистую и прикладную, так как: "...высшее назначение математики как раз и состоит в том, чтобы находить скрытый порядок в хаосе, который нас окружает... Природа, в широком смысле этого слова, может и должна служить не только источником задач, решаемых в моих исследованиях, но и подсказывать аппарат, пригодный для их решений..." ("Я — математик"). Свои философские взгляды В. изложил в книгах "Человеческое использование человеческих существ. Кибернетика и общество" и "Кибернетика, или управление и связь в животном и машине". В философском плане В. были очень близки идеи физиков Копенгагенской школы М. Борна и Н. Бора, деклариро-

вавших независимость от "профессиональных метафизиков" в своем особом "реалистическом" мировоззрении вне идеализма и материализма. Считая, что "...господство материи характеризует определенную стадию физики XIX века в гораздо большей степени, чем современность. Сейчас "материализм" — это лишь что-то вроде вольного синонима "механицизма". По существу, весь спор между механицистами и виталистами можно отложить в архив плохо сформулированных вопросов..." ("Кибернетика"), В. в то же время пишет, что идеализм "...растворяет все вещи в уме..." ("Бывший вундеркинд"). В. испытывал также значительное влияние позитивизма. Опираясь на идеи Копенгагенской школы, В. старался связать кибернетку со статистической механикой в стохастической (вероятностной) концепции Вселенной. При этом, по признанию самого В., на его сближение с экзистенциализмом повлияла пессимистическая интерпретация им понятия "случайность": в книге "Я — математик" В. пишет: "...Мы плывем вверх по течению, борясь с огромным потоком дезорганизации, который в соответствии со вторым законом термодинамики стремится все свести к тепловой смерти — всеобщему равновесию и одинаковости. То, что Максвелл, Больцман и Гиббс в своих физических работах называли тепловой смертью, нашло своего двойника в этике Кьеркегора, утверждавшего, что мы живем в мире хаотической морали. В этом мире наша первая обязанность состоит в том, чтобы устраивать произвольные островки порядка и системы..." (известно стремление В. сопоставить с методами статистической физики также учения Бергсона и Фрейда). Однако тепловая смерть все-таки мыслится В. здесь как предельное состояние, достижимое только в вечности, поэтому в будущем флуктуации упорядочения и вероятны: "...В мире, где энтропия в целом стремится к возрастанию, существуют местные и временные островки уменьшающейся энтропии, и наличие этих островков дает возможность некоторым из нас доказывать наличие прогресса..." ("Кибернетика и общество"). Механизм возникновения областей уменьшения энтропии "...состоит в естественном отборе устойчивых форм... здесь физика непосредственно переходит в кибернетику..." ("Кибернетика и общество"). По В., "...стремясь в конечном счете к вероятнейшему, стохастическая Вселенная не знает единственного predeterminedного пути, и это позволяет порядку бороться до времени с хаосом... Человек воздействует в свою пользу на ход событий, гася энтропию извлеченной из окружающей среды отрицательной энтропией — информацией... Познание — часть жизни, более того — самая ее суть. Действенно жить — это значит жить, располагая правильной инфор-

мацией...” (“Кибернетика и общество”). При всем при этом завоевания познания все-таки временны. В. никогда “...не представлял себе логику, знания и всю умственную деятельность как завершенную замкнутую картину; я мог понять эти явления как процесс, с помощью которого человек организует свою жизнь таким образом, чтобы она протекала в соответствии с внешней средой. Важна битва за знание, а не победа. За каждой победой, то есть за всем, что достигает апогея своего, сразу же наступают сумерки богов, в которых само понятие победы растворяется в тот самый момент, когда она будет достигнута...” (“Я — математик”). В. называл У. Дж. Гиббса (США) основоположником стохастического естествознания, считая себя продолжателем его направления. В целом же воззрения В. возможно трактовать как каузалистические с влиянием релятивизма и агностицизма. По В., ограниченность человеческих возможностей познания стохастической Вселенной обусловлена стохастическим характером связей между человеком и окружающей его средой, так как в “...вероятностном мире мы уже не имеем больше дела с величинами и суждениями, относящимися к определенной реальной Вселенной в целом, а вместо этого ставим вопросы, ответы на которые можно найти в допущении огромного числа подобных миров...” (“Кибернетика и общество”). Что касается вероятностей, то само их существование для В. является не более чем гипотезой вследствие того, что “...никакое количество чисто объективных и отдельных наблюдений не может показать, что вероятность является обоснованной идеей. Иными словами, законы индукции в логике нельзя установить с помощью индукции. Индуктивная логика, логика Бэкона, представляет собой скорее нечто такое, в соответствии с чем мы можем действовать, чем то, что мы можем доказать...” (“Кибернетика и общество”). Социальные идеалы В. были следующими: выступаая за общество, основанное на “...человеческих ценностях, отличных от купли-продажи...”, за “...здоровую демократию и братство народов...”, В. возлагал надежды на “...уровень общественного сознания...”, на “...проращание зерен добра...”, колебался между отрицательным отношением к современному ему обществу капитализма и ориентацией на “...социальную ответственность деловых кругов...” (“Кибернетика и общество”). Роман В. “Искуситель” представляет собой вариант прочтения истории Фауста и Мефистофеля, в которой герой романа, талантливый ученый, становится жертвой корысти деятелей бизнеса. В религиозных вопросах В. считал себя “...скептиком, стоящим вне вероисповеданий...” (“Бывший вундеркинд”). В книге “Творец и робот” В., проводя аналогию между Богом и кибернети-

ком, трактует Бога как предельное понятие (типа бесконечности в математике). В., считая культуру Запада морально и интеллектуально слабеющей, возлагал надежду на культуру Востока. В. писал, о том, что “...превосходство европейской культуры над великой культурой Востока — лишь временный эпизод в истории человечества...”. В. даже предложил Дж. Неру план развития промышленности Индии посредством кибернетических завод-автоматов во избежание, как он писал, “...опустошительной пролетаризации...” (“Я — математик”). (См. Кибернетика.)

С. В. Силков

ВИРИЛЬО (Virilio) Поль (р. 1932) — французский философ, социальный теоретик, специалист по урбанистике и архитектурный критик. Изучал философию в Сорбонне, в молодости профессионально занимался искусством, в 1950-х был религиозным активистом. Принимал участие в кампаниях против бездомности и движения свободного радио. С 1975 — директор Специальной архитектурной школы в Париже. Известный специалист по проблемам архитектуры городской среды, военной истории и истории технологий. Входил в редколлегия ряда авторитетных французских журналов. С 1975 опубликовал около двух десятков книг. Основные сочинения: “Скорость и политика” (1977), “Общественная защита и экологическая борьба” (1978), “Эстетика несоответствия” (1980), “Война и кино” (1984), “Логистика восприятия” (1984), “Открытые небеса” (1997) и др. В жанре разрабатываемых философских идей творчество В. тяготеет к постмодернистской критической теории. Свой философский дискурс на границах физики, философии, политики, эстетики и урбанизма В. называет “дромологией”. Это оригинальный подход, основанный на теории скорости, разработкой которой В. занимается уже несколько десятилетий и которая принесла ему мировую известность. В. рассматривает философскую работу с понятиями как работу с образом, а само понятие — как образную структуру; философия для В. — часть мира литературы и писательского творчества (“без образа невозможно писать”); философский стиль В. не чужд интриги и культур-провокации в духе публицистики и популярной литературы. В центре внимания В. “критический переход” современности: радикальная трансформация мира под воздействием основного “критического” фактора — революционных возможностей использования современных технологий, телекоммуникационных и компьютерных систем, которые радикально преобразуют восприятие мира и Другого, всю среду человеческого бытия, ее географию и экологию, организацию социального поля и политические практики. Формулируя собственную философскую позицию,

В. предлагает аналитическую модель физики средств телекоммуникаций. Для соответствующего анализа он привлекает материал как классических, так и новейших исследований физики. Основа оригинальной философской механики (или, скорее, кинематики) культуры В. — идея предельной скорости передачи данных, скорости света (как “космологической константы”), которая лежит в основе телетрансляции. Скорость света электромагнитных волн, по мысли В., радикально меняет структуры восприятия человека, ориентированные в своем исходном функционировании на физические ограничения скорости тел — пространство и гравитацию. Возникает “третий интервал” (первые два — пространство и время) — интервал света. Здесь, по В., происходит не просто высвечивание вещей, придание им видимости, а формирование среды их реальности и их перцептивное конструирование на скорости света. В генеалогии технологий “третий интервал” возникает вслед за двумя другими интервалами пространства и времени: за технологическим освоением географической среды (пространство) идет освоение среды физической (время, электричество) и затем среды света. Согласно В., после преодоления звукового и температурного барьеров происходит историческое преодоление третьего — светового. На этом этапе возникает возможность контроля микрофизической среды (человеческий организм) с помощью микророботов и биотехнологий. Как полагает В., “третий интервал” — аналог взрыва “второй бомбы”: электронной, о которой пророчествовал А. Эйнштейн (первая бомба — атомная). На этом критическом переходе привычная топография индивидуальности и социально-пространства (пространство-география, время-история) сменяется “телетопикой коммутаций”, помещенной в координаты сетевых соединений телекоммуникационных средств. Мир теперь приобретает свою определенность на поверхности экранов, в сети коммутаций, приемников и передатчиков. С точки зрения В., оформляется “пространство” над/за временем и пространством, возможное только в “перспективе реального времени”. Скорость света преодолевает ограничения “пространства”, изобретенного еще в эпоху Возрождения, и впервые на предельном скоростном режиме открывается глобальное, единое реальное время, доминирующее над пространством. Через *монокронический* фильтр глобальной темпоральности пропускаются, по мысли В., только лучи настоящего-присутствия; *хронологическое* время прошлого, настоящего и будущего уступает место хроноскопическому, которое определяется в модальности *экспозиции* на векторе “до-после” экспонирования

(быть экспонированным значит быть телепрезентированным, телеприсутствующим на скорости света, быть выставленным в этом свете, быть теле-существующим). Согласно В., то, что экспонируется на предельной скорости, может быть только случайным. Случайны образы виртуальной реальности, случаи взрыв раздувшегося "мыльного пузыря" мировых виртуальных финансов, случайно поведенные фундаментально дезориентированного человека и т. д. Случай — это именно то, что высвечивается, предстает в свете. Случайны не сами вещи, а происходящее с ними в светоэкспозиции. Поэтому "критический переход" означает, по мнению В., всевластие этого нового типа случайности, эпикурейского "случая случаев". Скорость света позволяет преодолеть ограничения гравитации. Таким образом, телекоммуникации создают "третий горизонт" (первый — видимая физическая граница неба и земли, второй — психологический горизонт памяти и воображения), а именно — "горизонт прозрачности" — квадратный горизонт экрана (ТВ, монитора), "проводящий смещение близкого и удаленного, внутреннего и внешнего, дезориентирующий общую структуру восприятия". Здесь, по В., действуют законы особой *активной оптики*. В отличие от обычной пассивной оптики прямого света и зрительного контакта с веществом активная оптика организует все восприятие, включая тактильное, а не только визуальный перцептивный ряд. Она производит транс-видимость сквозь горизонт прозрачности. Классического философского рассматривания длительности и протяженности в данном случае, как полагает В., уже недостаточно. В. предпочитает здесь говорить о особой *оптической плотности* третьего горизонта. Физика скорости переходит у В. в своеобразную психологию восприятия. Телекоммуникационное облучение и все то, что экспонируется на скорости света, решающим образом преобладают в поле объектов человеческого восприятия. В результате перцептивный строй человека претерпевает глубинные изменения. Пытаясь ориентировать восприятие по "третьему горизонту", человек испытывает шок восприятия, "ментальное потрясение", головокружение. В. называет это состояние "фундаментальной потерей ориентации", когда фатально разрушаются отношения с Другим и с миром, происходят как бы стирание индивидуальной идентичности, утрата реальности и впадение в безумие. Человек сталкивается с фатальным раздвоением своего бытия в мире. Задается альтернатива: жизнь-путешествие человека-кочевника — траекторного человека либо сидячее бытие "цивилизованного" человека, захваченного непреодолимой инерцией мира

объектов и своей собственной субъективности, замкнутого в неподвижности приемника, подключенного к телекоммуникационным сетям. Другая линия раздвоения — технологическое производство-клонирование живого человека с помощью техники виртуальной реальности, когда при помощи специальных шлемов и костюмов создаются ощущения виртуальных предметов, "находящихся" в компьютерном киберпространстве, хотя предметы здесь по сути не что иное, как компьютерные программы. В. усматривает в этом технологическую версию античного мифа о двойнике, призраке, живом мертвецке. Сверхпроницательная *активная оптика* времени-света продуцирует, с точки зрения В., новый тип личности, разорванной во времени между непосредственной активностью повседневной жизни ("здесь и сейчас" и интерактивностью медиа, где "сейчас" превалирует над "здесь" (как на телеконференциях, которые вообще происходят нигде в пространстве, но в реальном времени). Трансформируются архетипические формы — геометрическая оптика вещества-зрения, определенность "здесь и сейчас", гравитационное поле, которые организуют матрицу скорость-восприятие. Активная оптика растворяет среду человеческого существования, и в результате сам человек де-реализуется и дезинтегрируется. Органы чувств парадоксальным образом одновременно совершенствуются и дисквалифицируются технологическими протезами. В. говорит о колонизации взгляда, об индустриализации зрения и культурном предписании видеть. Взгляд должен приспособливаться к активной оптике и объектам, наполняющим "третий горизонт". Технология требует стандартизации зрения. Но глаз не успевает за скоростью света — видение мутирует, подвергается технологической кастрации. Базовая философско-физическая модель является инструментом социально-философской критики В. Он делает один из основных критических акцентов на милитаристских корнях практически всех технологических достижений: от колеса до видео и телевидения, первых симуляторов виртуальной реальности и Интернета. Основа Интернет, например, — отмечал В., — была разработана в Пентагоне для связи военных предприятий и оптимизации управления запуском ракет. Физическая генеалогия технологий как переход от интервала пространства к интервалу скорости движима инстинктом войны, образом совершенной войны. Милитаризм как генетическая предпосылка технологий проявляет себя везде. В кино и искусстве, считает В., он нередко заявляет о себе скрыто, не столько в выразительном и изобразительном ряду, сколько в его технологической основе, в степени использования военных технологий в творческом процессе. Корни кино-

искусства, считает В., уходят глубоко в почву проблем совершенствования средств визуальной военной разведки. Кино и войну объединяет один эстетический принцип — эстетика исчезновения. Актуальный объект и непосредственное видение исчезают в тени технологического продуцирования образов. В конечном итоге война, технологии войны являются двигателем истории и общественных изменений. История войны, по В., это история радикальных изменений в полях восприятия (например, развитие средств обнаружения — радаров и т. п.), а следовательно — это также история медиа-технологий, усиливающих искусственную способность восприятия. Суть современной войны — информация; война сначала превратилась в "холодную", а затем в войну "знаний" и информации. Современная война стремится стать виртуальной кибервойной. Война в Персидском заливе, согласно В., — образец боевых действий, которые происходили не в локальном месте — Кувейте, а во всем мире, в глобальном времени, благодаря средствам массовой информации. Подобным же образом конфликт по поводу Косово в Югославии был выигран, — утверждает В., — прежде всего в виртуальном телепространстве. Средства массовой информации в этой ситуации функционируют как элемент военно-промышленного комплекса. В. акцентирует внимание на том, что технологии виртуальной реальности, как и прочие революционные технологии, были первоначально разработаны для военных нужд. Однако на сегодня виртуальная реальность — это вершина технологических достижений и уже более чем технология: это искусство. В. подчеркивает креативно-эстетическую роль виртуальной реальности: например, ее способность реализовывать радикальные фантазматические проекты сюрреализма, кубизма и футуризма. В современной культуре, по мнению В., разыгрывается драма отношения двух реальностей — виртуальной и "старой". Как и любая драма, она содержит угрозу смерти и деструкции. Эстетическое измерение виртуальной реальности и киберпространства ставит этический вопрос: человек в сфере виртуальной реальности может уподобиться Богу — Богу машины: быть вездесущим, всевидящим (видеть даже самого себя изнутри и со спины), всезнающим. Такие перспективы виртуальной реальности в функциональном аспекте снова отсылают к критическому осмыслению ее военных возможностей. В. считает, что виртуальная реальность — это не симулякр, а заместитель, субститут (substitute) — развлекательный революционный шаг в развитии технологий после ТВ; симуляция была только небольшим промежуточным шагом от ТВ и видео к виртуальной реальности. Последняя возможна только на скорости света, на которой реальное дематериализуется. Виртуальная

реальность свидетельствует о случайности реального. Создание виртуальных образов — это форма случая. Виртуальная реальность — это космический случай. Виртуальная реальность приводит также к радикальным изменениям социальной и политической сферы, трансформирует образ современного города. Драма реальностей разыгрывается и на сцене человеческого тела — единственной материальной частице, единственной “соломинка”, за которую хватается человек, теряющий ориентацию, но тем не менее погружающийся при этом на скорости света в нематериальное измерение виртуальной реальности. С точки зрения В., после трагедии второй мировой войны осознание необходимости тотальной мобилизации населения и ресурсов для военных нужд, а также особенности ядерного оружия, породили необходимость в гигантских объемах статистической информации и новом функциональном мышлении для ее обработки, которое вскоре стало доминирующей интеллектуальной функцией. На этом фундаменте возникла новая модель социального управления — социополитическая кибернетика. Следующим шагом, по В., явится ситуация, когда спутниковые и компьютерные системы станут основой управления разведкой и вооружениями, станут единственным источником инвариантов стратегических решений о войне и мире, а это будет означать конец сферы политического и политики как таковой. Следовательно, возникает угроза тотальной социальной дерегуляции и неуправляемости, либо неминуемо встает проблема узурпации властных и управляющих функций технологическими системами. Власть теперь основывается на скорости; скорость стала главным вопросом политики и, таким образом, мир оказался в плену драматических отношений скорости и власти. Тема скорости и политики многие годы остается одной из центральных в работах В.: по его мысли, диктатура предельной скорости производит новый, невиданный по своей силе вид власти, который бросает вызов современной демократии. “Нет никакой демократии, есть только дромократия”, — заявляет В. в работе “Скорость и политика”. Дромократия — власть скорости. Она была мотором “индустриальной (а на самом деле — дромократической) революции”, она стала основой демократических режимов, она заменила классовую борьбу борьбой технологических тел армий (спидометр военной машины — это индикатор ее выживаемости). Магния всевозрастающей скорости — это главная надежда западного человека, его образ будущего. Тирания скорости произвела революции в системах вооружений и породила современный город. Скорость — основа политики и войны. Она преодолела границы геополитических единиц — госу-

дарств, наций и континентов — и оформляет свою господствующую позицию в глобальном измерении. Развивая в этом ключе идеи критического урбанизма, В. исходит из того, что изменение городской среды выступает как функция от развития технологий и, прежде всего, военных технологий. Начало города было положено оружием отражения (обороны) — крепостными укреплениями. Эволюция атакующего оружия массового поражения привела к возникновению национальных государств и росту городов — тогда время стало главным фактором выживания и победы, а скорость — единственным ресурсом для того, чтобы маневрировать и избежать массивного удара. Информационное оружие и превращение городских систем в “мировую деревню” эпохи позднего капитализма находятся на одной линии с амбициозными имперскими планами Цезаря сделать весь мир римским городом. Согласно В., городская география и вообще география уступают место инфографии. Трансформация городского пространства теперь должна стать предметом особого внимания: необходима специальная городская экология — В. называет ее серой экологией, пользуясь метафорой мельканья и исчезновения цветов на больших скоростях: скорость убивает цвета, все становится серым. Серый — цвет загрязняющих мировую город выбросов данных, отходов информации, отбросов реального времени. Жизненное пространство города сжимается, провоцируя эпидемию клаустрофобии — болезнь мутировавшего перцептивного аппарата. Поэтому помимо новой экологии, считает В., необходима также и новая этика восприятия. Погружаясь в перспективу реального времени, общество утрачивает измерения прошлого и будущего, поскольку стираются протяжение и длительность. Остаются только остаточное время прошлого и реальное время настоящего, в котором общество стремится быть представленным везде — во всем мире — средствами телепрезентации. Ему необходима тотальная видимость и прозрачность. Предлагая гипотезы о причинах этой социальной телеэкспансии, В. развивает тему призраков и двойников и обращается к метафорической идее Кафки о медиумах: бесконечное производство все новых видов коммуникации есть способ избавиться от страха перед тем призрачным миром медиумов между людьми, который разъединяет их, вносит фатальную деструкцию в общение. Но новые коммуникативные средства лишь порождают все новых медиумов, более ненасытных и деструктивных, умерщвляющих социальный организм. Эта драма разыгрывается на сцене-арене современного метагорода. Именно город, точнее метагород — система городских конгломератов, его инфо-архитектурное и социокультурное пространство стали основной ареной “критического перехода”,

и именно на этой сцене разворачивается трагедия слияния биологического и технологического в культуре постмодерна.

Д. В. Галкин

ВИРТУАЛЬНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ, виртуальное, виртуальность (англ. virtual reality or virtual — фактический, virtue — добродетель, достоинство; ср. лат. virtus — потенциальный, возможный, доблесть, энергия, сила, а также мнимый, воображаемый; лат. realis — вещественный, действительный, существующий) — в схоластике — понятие, обретающее категориальный статус в ходе переосмысления платоновской и аристотелевской парадигм: было зафиксировано наличие определенной связи (посредством virtus) между реальностями, принадлежащими к различным уровням в собственной иерархии. Категория “виртуальности” активно разрабатывалась в контексте разрешения иных фундаментальных проблем средневековой философии: конституирования сложных вещей из простых, энергетической составляющей акта действия, соотношения потенциального и актуального. 1) В постклассической науке “В. Р.” — понятие, посредством которого обозначается совокупность объектов следующего (по отношению к реальности низлежащей, порождающей их) уровня. Эти объекты онтологически равноправны с порождающей их “константной” реальностью и автономны; при этом их существование полностью обусловлено перманентным процессом их воспроизведения порождающей реальностью — при завершении указанного процесса объекты “В. Р.” исчезают. Категория “виртуальности” вводится через оппозицию субстанциальности и потенциальности: виртуальный объект существует, хотя и не субстанциально, но реально; и в то же время — не потенциально, а актуально. “В. Р.” суть “недо-возникающее событие, недо-рожденное бытие” (С. С. Хоружий). В современной философской литературе подход, основанный на признании полноточности реальности и осуществляющий в таком контексте реконструкцию природы В. Р., получил наименование “виртуалистика” (Н. А. Носов, С. С. Хоружий). Согласно распространяемой точке зрения, философско-психологическую концепцию В. Р. правомерно фундировать следующими теоретическими посылами: 1) понятие объекта научного исследования необходимо дополнить понятием реальности как среды существования множества разнородных и разноточных объектов, расположенных на разных иерархических уровнях взаимодействия и порождения объектов — В. Р. всегда порождена некоторой исходной (константной) реальностью;

В. Р. относится к реальности константной как самостоятельная и автономная реальность, существующая лишь во временных рамках процесса ес /В. Р. — А. Г., Д. Г., И. К./ порождения и поддержания сс существования. Объект В. Р. всегда актуален и реален, В. Р. способна порождать ную В. Р. следующего уровня. Для работы с понятием В. Р. необходимы отказ от монооптического мышления (постулирующего существование только одной реальности) и введение полионтической неопредельной парадигмы (признание множественности миров и промежуточных реальностей), которая позволяет строить теории развивающихся и уникальных объектов, не сводя их к линейному детерминизму. При этом “первичная” В. Р. способна порождать В. Р. следующего уровня, становясь по отношению к ней “константной реальностью” — и так “до бесконечности”: ограничения на количество уровней иерархии реальностей теоретически быть не может. Предел в этом случае может быть обусловлен лишь ограниченностью психофизиологической природы человека как “точки схождения всех бытийных горизонтов” (С. С. Хоружий). Проблематика В. Р. в статусе самоосознающего философского направления конституируется в рамках постнеклассической философии 1980—1990-х как проблема природы реальности, как осознание проблематичности и неопределенности последнего, как осмысление как возможного, так и невозможного в качестве действительного. Так, Бодрийар, оперируя с понятием “гиперреальность”, показал, что точность и совершенство технического воспроизводства объекта, его знаковая репрезентация конструируют иной объект — симулякр, в котором реальности больше, чем в собственном “реальном”, который избыточен в своей детальности. Симулякры как компоненты В. Р., по Бодрийару, слишком видимы, слишком правдивы, слишком близки и доступны. Гиперреальность, согласно Бодрийару, поглощает, упраздняет реальность. Социальный теоретик М. Постер, сопоставляя феномен В. Р. с эффектом “реального времени” в сфере современных телекоммуникаций (игры, телеконференции и т. п.), отмечает, что происходит проблематизация реальности, ставится под сомнение обоснованность, эксклюзивность и конвенциональная очевидность “обычного” времени, пространства и идентичности. Постер фиксирует конституирование симуляционной культуры с присущей для нее множественностью реальностей. Информационные супермагистралы и В. Р. еще не стали общекультурными практиками, но обладают гигантским потенциалом для порождения иных культурных идентичностей и моделей субъективности —

вплоть для сотворения постмодерного субъекта. В отличие от автономного и рационального субъекта модерна, этот субъект нестабилен, популятивен и диффузен. Он порождается и существует только в интерактивной среде. В постмодерной модели субъективности такие различия, как “отправитель — реципиент”, “производитель — потребитель”, “управляющий — управляемый” теряют свою актуальность. Для анализа В. Р. и порождаемой ею культуры модернистские категории социально-философского анализа оказываются недостаточны. Обретение понятием “В. Р.” философского статуса было обусловлено осмыслением соотношения трех очевидных пространств бытия человека: мира мыслимого, мира видимого и мира объективного (внешнего). В современной философии, в особенности последние 10—15 лет 20 в., В. Р. рассматривается: а) как концептуализация революционного уровня развития техники и технологий, позволяющих открывать и создавать новые измерения культуры и общества, а также одновременно порождающих новые острые проблемы, требующие критического осмысления; б) как развитие идеи множественности миров (возможных миров), изначальной неопределенности и относительности “реального” мира. II) Технически конструируемая при помощи компьютерных средств интерактивная среда порождения и оперирования объектами, подобными реальным или воображаемым, на основе их трехмерного графического представления, симуляции их физических свойств (объем, движение и т. д.), симуляции их способности воздействия и самостоятельного присутствия в пространстве, а также создания средствами специального компьютерного оборудования (специальный шлем, костюм и т. п.) эффекта (отдельно, вне “обычной” реальности) присутствия человека в этой объективной среде (чувство пространства, ощущения и т. д.), сопровождающегося ощущением единства с компьютером. (Ср. “виртуальная действительность” у Бергсона, “виртуальный театр” у А. Арто, “виртуальные способности” у А. Н. Леонтьева.) Термин “виртуальный” используют как в компьютерных технологиях (виртуальная память), так и в других сферах: квантовой физике (виртуальные частицы), в теории управления (виртуальный офис, виртуальный менеджмент), в психологии (виртуальные способности, виртуальные состояния) и т. д. Самобытная “философия В. Р.” (это важная и принципиальная ее особенность) была первоначально предложена не профессиональными философами, а инженерами-компьютерщиками, общественными деятелями, писателями, журналистами. Первые идеи В. Р. оформились в самых различных дискурсах. Концепция и практика В. Р. имеют довольно разнообразные контексты возникновения и развития: в американской моло-

дежной контркультуре, компьютерной индустрии, литературе (научная фантастика), военных разработках, космических исследованиях, искусстве и дизайне. Принято считать, что идея В. Р. как “киберпространства” — “cyberspace” — впервые возникла в знаменитом фантастическом романе-техноутопии “Neuromancer” У. Гибсона, где киберпространство изображается как коллективная галлюцинация миллионов людей, которую они испытывают одновременно в разных географических местах, соединенные через компьютерную сеть друг с другом и погруженные в мир графически представленных данных любого компьютера. Однако Гибсон считал свой роман не предсказанием будущего, а критикой настоящего. Киберпространство, управляющие им безликие суперкорпорации, отчуждение технологий, созданный пластической хирургией истинный человек, подключенный к киберпространству через мозг и нервную систему — это аллегория социальной и культурной террора по отношению к реальному человеку, современнику писателя. Идея В. Р. первоначально возникла и стала воплощаться в среде маргинальной контркультуры, получившей впоследствии название “киберпанк” (США, 1970—1980-е), где В. Р. стала одним из центральных элементов своеобразного либерально-идеологического дискурса. “Киберпанк” быстро ассимилировался в массовой культуре и развернулся в быстро развивающуюся “киберкультуру” (“cyberculture”). Одной из первых историко-теоретических работ о В. Р. стала книга американского журналиста Ф. Хэммита “Виртуальная реальность” (1993). Автор усматривает исторические предпосылки становления феномена В. Р. в развитии синтетических возможностей кино и кино-симуляторов. Критику же функциональной концепции В. Р. в контексте осмысления перспектив компьютерных систем состоят, по его мысли, в следующем. 1) Функции компьютера способны кардинально меняться в зависимости от совершенствования программного обеспечения. 2) В. Р. — оптимизированный, более “естественный” для возможностей человека способ ориентации в мире электронной информации, созданный на основе дружественного функционально-интерактивного интерфейса. (Как отмечал М. Хайм, киберпространство — это ментальная карта информационных ландшафтов в памяти компьютера в сочетании с программным обеспечением; это способ антропологизировать информацию, придать ей топологическую определенность, чтобы человек мог привычным образом оперировать данными как вещами, но на гиперфункциональном уровне, сравнимом с магией; В. Р. и киберпространство должны будить воображение и дать возможность преодолеть экзистенциальную ограниченность реальности: выйти за пределы

смерти, времени и тревоги; аннулировать свою заброшенность и конечность, достичь безопасности и святости.) 3) Операции с компонентами В. Р. потенциально вполне идентичны операциям с реальными инструментами и предметами. 4) Работа в среде В. Р. сопровождается эффектом легкости, быстроты, косит акцентированно игровой характер. 5) Возникает ощущение единства машины с пользователем, перемещения последнего в виртуальный мир: воздействие виртуальных объектов воспринимается человеком аналогично "обычной" реальности. Именно интерактивные возможности В. Р. делают ее столь функционально значимой. Хэммит отмечал, что рассогласование соответствующих данных с перцептивной системой человека может привести к диссонансу восприятия, значимым дезориентациям и психоневрическим заболеваниям. Он также зафиксировал серьезные технологические трудности в развитии технологий В. Р., связанные, прежде всего, с необходимостью создания компьютеров гигантской мощности для обработки графических изображений. Однако среда В. Р. нашла широчайшее функциональное применение; прежде всего — в производственном компьютерном дизайне, системах телеприсутствия (дистанционного управления с помощью телекамер), учебно-тренировочных системах. Образование и развлечение, по мысли Хэммита, составляют наиболее перспективные направления применения технологий В. Р. Осмысление В. Р. является базовым принципом любых обновленных гуманитарных теорий, а также соответствующего научного подхода. В частности, на его основе строится "виртуальная психология" необычных, непривычных, редко возникающих состояний психики и самоощущений, выводящих человека за пределы обычных психических состояний. Виртуал и гратуал — суть подобные состояния соответственно позитивного и негативного типа (инсайт, экстаз, мобилизация психики в экстремальных ситуациях, острое горе и т. д.). Они всегда спонтанны, фрагментарны, объективны (человек захвачен виртуалом как объект), ведут к изменению статуса телесности, сознания, личности, воли. Задача практической виртуальной психологии — авторы называют ее "аретей" (от греческого синонима латинского *virtus*) — разработка методов актуализации/нейтрализации виртуальных состояний психики.

*А. А. Грицанов, Д. В. Галкин,
И. Д. Карпенко*

ВИТАЛИЗМ (лат. *vitalis* — живой, жизненный) — в современной философии комплекс идей, ориентированных на преодоление традиционного комплекса представлений о смерти. Проект "нового" В. был реализован в работах французского мыслителя второй половины 20 в. Биша, опре-

делившего жизнь как "совокупность функций, оказывающих сопротивление смерти" и переставшего трактовать смерть как "неделимое мгновение". Тремя "важнейшими нововведениями" Биша в понимание проблем В. правомерно полагать следующие: "постулирование смерти как сущности, равнообъемной жизни; превращение смерти в глобальный результат совокупности частичных смертей; а главное, принятие в качестве модели "насилственной смерти" вместо "естественной смерти" (Делез). — По мысли Фуко, "Биша релятивизировал идею смерти, сбросив ее с пьедестала того абсолюта, на котором она представляла как событие неделимое, решающее и безвозвратное. Он "испарил" ее, распределив по жизни в виде смертей частичных, смертей по частям, постепенных и таких медленных, что "по ту сторону" они завершаются самой смертью. Однако же из этого факта он образовал одну из основополагающих структур медитивной мысли и медитивного восприятия; то, чему противостоит жизнь, и то, чему она подвергается, то, по отношению к чему она предстает как живое сопротивление, и, следовательно, жизнь; то, по отношению к чему она обнаруживается аналитическим образом, а, значит, является подлинной... На фоне такого мортализма и возникает витализм".

П. С. Карако

ВИТГЕНШТЕЙН (Wittgenstein) Людвиг (1889—1951) — австрийско-британский философ, профессор Кембриджского университета (1939—1947), скиталец и подвижник. Основоположник двух этапов становления аналитической философии в 20 в. — логического (совместно с Расселом) и лингвистического. Автор термина "картина мира". Поклонник учения позднего Л. Н. Толстого. (Шесть лет В. проучительствовал в провинциальных населенных пунктах Нижней Австрии, опубликовал учебник по немецкому языку для народных школ — вторую после "Трактата" и последнюю, опубликованную при жизни В., его книгу.) В 1935 В. посетил СССР — в процессе поездки отказался от своего намерения принять участие в какой-либо языковедческой экспедиции Института народов Севера. Ему также предлагалось возглавить кафедру философии Казанского университета. Во время второй мировой войны В., в частности, исполнял обязанности санитаря в военном госпитале. Интенсивно занимался экспериментальными исследованиями в областях новейших технологий — работал с реактивными двигателями, ряд достижений В. был запатентован. Автор широко известных философских произведений, из которых наибольшее влияние на формирование современного ландшафта философской мысли оказали такие книги, как "Логико-философский трактат" (1921), "Философские исследования" (опубликованы посмертно, 1953), "За-

метки по основаниям математики" (1953), "О достоверности" (1969) и др. Формирование личности В. произошло в тот период (конец 19 — начало 20 вв.), когда венская культура достигла значительных высот в области музыки, литературы, психологии. Знакомство с творчеством Брамса, Казельса, с публицистикой основателя авангардного журнала "Факел" К. Крауса, несомненно, оказало влияние на становление богатой творческой индивидуальности В. Философия также рано вошла в круг его интересов. В юности В. читал работы Лихтенберга и Кьеркегора, Спинозы и Августина. Одной из первых философских книг В. была книга Шопенгауэра "Мир как воля и представление". Большое влияние на В. оказало знакомство с идеями Фреге, у которого он некоторое время учился, и Рассела, с которым он долгое время поддерживал дружеские отношения. Парадигмальными основаниями философского творчества В. явились принципы, вполне созвучные фундаментальным принципам миропонимания 20 в.: а) противопоставление В. этического и логического (того, что "может быть лишь показано", и того, "о чем можно говорить") — ср. "принцип дополнительности" Бора; б) отказ В. от сомнения в тех областях, где "нельзя спрашивать" — ср. "принцип неполноты" Геделя; в) идея В., что "вопросы, которые мы ставим, и наши сомнения основываются на том, что определенные предложения освобождены от сомнения, что они, словно петли, на которых вращаются эти вопросы и сомнения... Если я хочу, чтобы дверь поворачивалась, петли должны быть неподвижны" — ср. "принцип неопределенности" Гейзенберга. В творчестве В. выделяются два периода. Первый из них связан с написанием (во время нахождения в плену) "Логико-философского трактата", первое издание которого было осуществлено в Германии (1921), а второе в Англии (1922). Основной замысел книги В. видел не в построении развитой теории предложения как образа мира, а в создании особой этической позиции, целью которой является демонстрация того тезиса, что решение научных проблем мало что дает для решения экзистенциальных проблем человека. Тот, по В., кто осознал это, должен преодолеть язык "Трактата", подняться с его помощью еще выше. (В 1929 В. говорил: "Я вполне могу себе представить, что подразумевает Хайдеггер под бытием и ужасом. Инстинкт влечет человека за границу языка. Подумаем, например, об удалении перед тем, что что-то существует. Оно невыразимо в форме вопроса и на него нельзя дать никакого ответа. Все, что мы можем сказать, априори может быть только бессмыслицей. И тем не менее мы постоянно стремимся за

границу языка. Это стремление видел и Киркегор и обозначил как стремление к парадоксам. Стремление за границу языка есть этика. Я считаю очень важным, чтобы всей этой болтовне об этике — познание ли она, ценность ли она, можно ли определить благо — был положен конец. В этике постоянно пытаются высказать что-то такое, что сущности вещей не соответствует и никогда не будет соответствовать. Априори признается: какое бы определение блага мы не дали, всегда будет иметь место неправильное понимание, ибо то, что действительно имеют в виду, выразить нельзя. Но само стремление за границу языка указывает на нечто. Это созивал уже Святой Августин, когда говорил: "И ты, скотина, не хочешь говорить бессмыслицу? Говори одну бессмыслицу, это не страшно". Что касается логической стороны, то в основе данного произведения лежало стремление В. дать точное и однозначное описание реальности на определенном образом построенном языке, а также при помощи правил логики установить в языке границу выражения мыслей и, тем самым, границу мира. (Вся философия, по убеждению В., должна быть критикой языка.) Несмотря на то, что в "Логико-философском трактате" В. говорит о том, что "Я" есть мой мир в границы моего языка определяют границы моего мира, его позицию нельзя назвать позицией солипсизма, потому что В. не отрицал как возможности познания мира, что зафиксировано в его теории отображения, так и существования других Я, о чем свидетельствуют последние этические афоризмы "Трактата". (По мысли В., "языковость нашего опыта мира предшествует всему, что познается и высказывается как сущее. Поэтому глубинная связь языка и мира не означает, что мир становится предметом языка. Скорее то, что является предметом познания и высказывания, всегда уже охвачено мировым горизонтом языка". Иными словами, по В., невозможно отыскать такую позицию вне языкового опыта мира, которая позволила бы сделать последний предметом внешнего рассмотрения.) На логическую составляющую "Трактата" большое влияние оказала логика Фреге, из которой В. позаимствовал понятия "смысл", "пропозициональная функция", "истинное значение", а также некоторые из идей Рассела: идея создания идеального логического языка; идея о том, что логика составляет сущность философии; гипотеза бессмысленности предположений традиционной метафизики. По мысли В., класс естественнонаучных предложений — это "совокупность всех истинных предложений", а поскольку "философия не является одной из естественных наук", она не в состоянии генерировать подобные предло-

жения. (Требование Спинозы, что высказывания философа должны быть "без гнева и пристрастия", В. дополнил "правилом правомерности": "...наша задача состоит в том, чтобы говорить правомерные вещи... вскрывать и устранять неправомочности философии, но не создавать на их месте новые партия — и системы верований"). Тем не менее, в соответствующей традиции неоднократно отмечалось, что и витгенштейновские "положения вещей", реально не существующие в мире, и его "элементарные пропозиции", реально отсутствующие в речи, являли собой скорее образно-мифологические фикции, нежели теоретические конструкции. (Именно терминологическая организация "Трактата", являвшего собой скорее "развернутый мифопоэтический дискурс", нежели жесткую работу по философии логики, обусловила то, что специализированная математическая логика 20 в. по большей части проигнорировала нюансированные размышления В., пойдя по пути Фреге — Рассела.) На неомифологические мотивы творчества В. не могли не оказать влияния постулаты квантовой механики с ее неделимыми и невидимыми элементарными частицами — ср. у Я. Э. Голосовкера: "Новая наука о микрообъекте — создает новую мифологию науки — мир интеллектуализированных объектов". Тем не менее, весьма значимым для истории философии можно считать критику В. классической картины мира как метафизики бытия, рассчитываемого и управляемого. Идея реальности "законов природы", идеологизированная Просвещением в умы людей, была не более чем контрмифологией, устраняющей мифологию первобытного предрассудка — мифологией разума. В. писал: "...в основе всего современного мировоззрения лежит иллюзия, что так называемые законы природы объясняют природные явления. Таким образом, люди остаются вливаются перед естественными законами как перед чем-то неприкосновенным, как древние останавливались перед Богом и судьбой". После опубликования "Логико-философского трактата" В. на целых восемь лет покидает философское сообщество. Одной из причин этого ухода послужило написанное Расселом предисловие к "Трактату", в котором он остановился исключительно на логических достижениях книги, а ее этическую сторону оставил без должного внимания, что дало повод В. для резкой критики Рассела. С началом 1930-х связано начало второго этапа философской эволюции В., который характеризуется переходом от языка логического атомизма (объект, имя, факт) к новой "языковой игре", целью которой является устранение ловушек естественного языка путем терапии языковых заблуждений, перевод непонятных

предложений в более совершенные, ясные и отчетливые. По словам В., "весь туман философии конденсируется в каплю грамматики". В первоначальном виде концепция В. была представлена в двух курсах лекций, которые он прочитал в 1933—1935. Позднее, при опубликовании, они получили название "Голубой и коричневой книги". Свой наиболее законченный вид программа В. принимает в "Философских исследованиях", основной работе позднего периода. В этом произведении главными выступают понятия "языковые игры" и "семейное подобие". Языковая игра — это определенная модель коммуникации или конституция текста, в которой слова употребляются в строго определенном смысле, что позволяет строить непротиворечивый контекст. Языковая игра дает возможность произвольно, но строго описать факт, явление, построить модель поведения человека или группы, задать самим построением текста способ его прочтения. При этом на первый план выступает то, что можно было бы назвать "анатомией чтения" — ситуация, когда одна возможная языковая игра прочитывается принципиально различными стратегиями. Интересно отметить, что в такой ситуации происходит превращение и изменение языковой игры из того, что уже создано и написано как текст, в то, что создается различными стратегиями чтения. Большое значение для В. имел вопрос о том, как возможна коммуникация различных языковых игр. Этот вопрос решался В. при помощи введения в свою систему концепта "семейное подобие". В. утверждает и доказывает с помощью идеи "семейного подобия", что в основе коммуникации лежит некая сущность языка или мира, а реальное многообразие способов их описания. Идея "семейного сходства" используется В. для прояснения пути образования абстракций. В "Философских исследованиях" В. показывает, что в языке обозначается с помощью определенного слова или понятия, в реальности соответствует огромное множество сходных, но не тождественных между собой явлений, процессов, включающих в себя многочисленные случаи взаимопереходов. Такое понимание происхождения абстракций говорит о том, что метод "семейного сходства" является способом номиналистической идеей и служит для развенчания представлений о том, что в основе какого-либо понятия (например, "сознание") лежит конкретная сущность. Кроме указанных выше, особое внимание В. привлекали проблемы природы сознания, механизмов его функционирования и их выражения в языке, проблема индивидуального языка и его понимания, вопросы достоверности, веры, истины, преодоления скептицизма и др. В. пытался элиминировать из европейского философского мировоззрения картезианские оппозиции (объективного и субъективного,

внутреннего как мира сознания и внешнего как мира физических вещей и явлений). По мысли В., подлинность “значения” слов, традиционно трактуемого как субъективные образы-переживания сознания индивида, можно установить исключительно в границах коммуникационного функционирования языкового сообщества, где нет и не может быть ничего сугубо внутреннего. (Даже переживание боли, всегда осуществляемое посредством определенных языковых игр и инструментария коммуникации, по мнению В., выступает способом его осмысления и — тем самым — конституирования.) Несмотря на то, что в творчестве В. выделяются два периода, его взгляды представляют органичное целое по ряду ключевых вопросов — что такое философия, наука и человек. (Универсальной предпосылкой всего его творчества выступила максима: “Мы говорим и мы действуем”.) В. отверг мировоззрение, согласно которому человек понимался обладателем сугубо собственного сознания, “противоположенного” внешнему миру, существом, “выключенным” из этого мира, “внешним” по отношению к нему, а также (благодаря науке) способным активно манипулировать окружающими вещами. (В контексте переосмысления проблемы “философия как зеркало природы” Рорти отстаивает идею, что лишь В. и Хайдеггер являют собой ведущих предшественников философии 20 в.) Пожалуй, совмещение оригинального понимания В. сути самой философии и детальных реконструкций собственно философских “техник” (характеристики формулируемых вопросов, типы аргументации и т. п.) — придали идейному наследию мыслителя особое своеобразие. В. пришел к выводам, что наука — это лишь одна из языковых игр, неукоснительное исполнение правил которой отнюдь не предзадано. Конституирование экспериментальной науки о человеке по шаблонам естественных наук, по В., неосуществимо. По его мнению, необходимо замещение традиционной психологии — а) комплексным пониманием межличностной практики, фундируемой “жизненными формами”, как коммуникации по известным правилам; б) концепцией “языковых игр”, точно так же необосновываемых, как и сами “жизненные формы”; в) конвенциональным молчаливым согласием участников коммуникации относительно указанных правил на основе доверия к сложившейся соответствующей традиции. И, как следствие, только посредством философского анализа процессов речевой коммуникации в разнообразных речевых играх достижимо осмысление того, что именуется психической жизнью человека. Проблема жизни вообще не может быть разрешена, по мнению В., посредством правил, предписаний и каких бы то ни было максим, ее решение — в осуществлении ее самое. По мысли В., “решение

встающей перед тобой жизненной проблемы — в образе жизни, приводящем к тому, что проблематичное исчезает. Проблематичность жизни означает, что твоя жизнь не соответствует форме жизни. В таком случае ты должен изменить свою жизнь и приспособить ее к этой форме, тем самым исчезнет и проблематичное”. Согласно взглядам В. как раннего, так и позднего периодов, философия — не учение или теория, не совокупность высказываний (ибо они бессмысленны), а деятельность, деяние, целью которой является проявление языка, а следовательно, и мира, то есть показ себя самое в действии. Философия, согласно В., “призвана определять границы мыслимого и тем самым немислимого. Немислимым она должна ограничить изнутри через мыслимое”. Результатом этой деятельности должно являться более четкое и ясное понимание предложений языка и его структуры. По мысли В., “правильный метод философии, собственно, состоял бы в следующем: ничего не говорить, кроме того, что может быть сказано, то есть кроме высказываний науки, — следовательно, чего-то такого, что не имеет ничего общего с философией, — а всякий раз, когда кто-то захотел бы высказать нечто метафизическое, показывать ему, что он не наделен значащим определенными знаками своих предложений”. Если на первом этапе целью интеллектуальных усилий В. выступал сконструированный по логическим законам язык, то на втором — естественный язык человеческого общения. По мысли В., структура языка суть структура мира. Смыслом творчества В. явилось желание гармонизировать реальность и логику при помощи достижения полной прозрачности и однозначной ясности языка. Мир, по В., — совокупность вещей и явлений, которую невозможно, да и нельзя точно описать. Позитивизм В. тесно сопрягался с его мистицизмом; будучи своеобразным аскетом, стремившимся этикой трансформировать мир, размышляя преимущественно афоризмами, репликами и парадоксами, В. был убежден в том, что “о чем нельзя сказать, о том нужно молчать” (такова последняя фраза его “Трактата”).

Ю. В. Баранчик, А. А. Грицанов

ВЛАСТЬ — в классических философских концепциях — особое отношение между людьми, способность осуществлять свою волю. Традиция интерпретации В. в терминах воли (субъективной или коллективной) и дихотомии “господин — раб” восходит к Платону и Аристотелю. Преодолеваемые доминировавшие в средневековье сакральные представления о В., Макиавелли выдвинул идею о светском характере В., необходимой для сдерживания эгоистической природы человека и определяемой тактическими соображениями в отношениях “государь — подданные”. В доктрине европейского либерализма

(Локк, Гоббс и др.) нашли свое развитие рационалистические взгляды на природу, источники и функции В. Работы Маркса и Энгельса сместили акценты на исследование политической В., основанной на классовых антагонизмах и определяемой в конечной счете материально-производственными отношениями. Проблема В. была систематически проанализирована в социологии М. Вебера, который ввел понятие легитимности господства (признания В. управляемыми индивидами), выделил легальный, традиционный, харизматический виды, а также личностный и формально-рациональный типы В. В настоящее время при анализе В. принято рассматривать в качестве видов политическую, экономическую, государственную, семейную В., учитывать различные ее формы (господство, руководство, управление, организация, контроль) и методы (авторитет, право, насилие). Неклассические философские версии В. связаны со снятием оппозиции “правитель — подчиненный”, пересмотром понимания В. как чисто идеологического, подконтрольного разуму феномена и рассмотрением ее в более широких философских контекстах. С первым наброском такого подхода выступил Ницше. Он дезавуировал деятеля-субъекта как “присочиненного” к волевому акту “присочиненного” к волевого как “воли к В.” лежит, по Ницше, в основании существования; познание мира, будучи “волей к истине”, оказывается формой проявления иррационального полифункционала “воли к В.”. Иден генеалогического исследования В. (по Ницше) были восприняты современной французской философией от структурализма до “новых левых”. Фуко, исследуя комплексы “В. — знания”, рассматривал “структуры В.” как принципиально децентрированные (лишенные иерархически привилегированной точки — Суверена) образования, специфика которых в том, что они — “везде”. Эта “вездесущность” В. задает ее новое видение как лишнего теологического измерения самоорганизующегося процесса взаимориентации, конфликтующих отношений, пронизывающего силовыми полями весь социум. Природа В., по Фуко, обращена к сфере бессознательного, существуя в модуле самосокрытия, она обнаруживает свои подлинные “намерения” на микроуровне социальной жизни (классификация удовольствия, ритуал исповеди, локализация секса и т. п.), на поверхности кристаллизуясь в государственные институты и социальные гегемонии. Р. Барт развивает и перерабатывает в русле “политической семнологии” ницшеанские интуиции об укорененности В. в “самом начале языка”. Он демонстрирует, что язык, считающийся нейтральным средством коммуникации, на самом деле пропущен через

механизмы вторичного означивания (идиоматические смыслы, жанровые конвенции и т. п.), имеющего идеологическую природу и обеспечивающего языку социальную действенность и статус дискурса. Таким образом, В., по Р. Барту, осуществляется в форме дискурсивных стратегий, на службе у которых оказывается индивид в силу самого факта употребления языка, и которые в совокупности образуют первичный уровень принуждения. Более радикальные трактовки В. содержатся в работах Делеза и Гваттари (В. как субпродукт "производства желания"), просящих бытийные аспекты В. через образы "В. ткани", "В. организма" и т. д. Общая направленность неклассических концепций В. заключается в выявлении форм и методов принуждения, осуществляемых помимо сознания индивидов, что определяет переход от попыток дефиниции В. к ее систематизированному описанию.

А. А. Горных

ВЛЕЧЕНИЕ (нем. *Trieb*) — по Фрейду, стремление к удовлетворению неосознанной или недостаточно осознанной потребности субъекта, своеобразный первоисточник всякого психического движения и поведения организма, характеризующийся наличием источника энергии (силы), цели и объекта. Приципиального разведения терминов "В." и "инстинкт" Фрейд не осуществил. Согласно Фрейду, В. происходит из внутренних источников раздражения и действует как постоянная сила, ориентированная на устранение возбуждения — "...под "влечением" мы понимаем только психическое представление непрерывного внутри соматического источника раздражения в отличие от "раздражения", вызываемого отдельными возбуждениями, воспринимаемыми извне. Влечение является, таким образом, одним из понятий для отграничения душевного от телесного. Самым простым и естественным предположением о природе влечений было бы, что они сами по себе не обладают никаким качеством, а могут приниматься во внимание как мерило требуемой работы, предъявляемой душевной жизни. Только отношение влечений к их соматическим источникам и их целям составляет отличие их друг от друга и придает им специфические свойства. Источником влечения является возбуждающий процесс в каком-нибудь органе, и ближайшей целью влечения является прекращение этого раздражения органа". Согласно версии Фрейда, "...человеческие влечения бывают только двух родов. Либо те, что направлены на сохранение и объединение; мы называем их эротическими — в том смысле, как Эрос понимается в платоновском "Пире", — или сексуальными влечениями, сознательно расширяя понятие "сексу-

альность". Либо те, что направлены на разрушение и убийство: мы сводим их к инстинкту агрессии, или инстинкту деструктивности". В трактовалось Фрейдом также и как "наличное в живом организме стремление к восстановлению какого-либо прежнего состояния" — при этом постулировалось, что "психическое значение влечения повышается в связи с отказом от его удовлетворения". Согласно точке зрения Фрейда, В. действуют постоянно, избирая своим объектом то, посредством чего они могут достичь своей цели. В числе объектов В. указывалось, что ими могут быть и части собственного тела. Фрейд полагал, что "влечения и их превращения суть конечный пункт, доступный психоаналитическому познанию".

В. И. Овчаренко

ВНЕЗЕМНЫЕ ЦИВИЛИЗАЦИИ — объект отнесения современного научного и вненаучного знания, атрибут научной фантастики, сублимат квазинаучного мифотворчества. Идея о возможном существовании В. Ц. испытала длительную историческую эволюцию и трансформацию. Ее возникновение совпало с появлением первых мифопоэтических натурфилософских картин мира. В эволюционной космологии Анаксагора первичное состояние мира под действием "нуса" испытывало мощное круговое вращение, вызывавшее разделение масс и приводившее к появлению различных тел из стихий огня и воздуха, содержащих семена ("гомеомерии") всех возможных веществ и живого (гипотеза панспермии). В свою очередь, любой аналогичный толчок под действием "нуса" потенциально мог породить мир, адекватный земному. Развивая идеи Анаксагора, Лукреций Кар обращался к философско-поэтическому образу природы-зжидительницы, производящей все сущее, в том числе и другие миры ("скопления материи"), которые находились "за гранями этого мира". Возрождение идеи множественности обитаемых миров после почти пятнадцатилетнего господства аристотелевско-птолемеевской геоцентрической модели мира, основанной на постулате о космической уникальности (центральности) Земли в мироздании, связано с коперниканской революцией в астрономии. Первым мыслителем, использовавшим ее научный фундамент для обоснования концепции множественности миров, был Бруно. В сочинении "О бесконечности Вселенной и мирах", исходя из соображений о природной невыделенности Солнечной системы, он дал развернутую аргументацию бесконечному онтологическому многообразию разумных сообществ, подобных или превосходящих земную организацию. Становление механической картины мира и утверждение ее в качестве эталона научного объяснения делает гипотезу всеобщей заселенности Космоса общеприня-

той и самоочевидной: Кант, разрабатывая всеобщую естественную историю и теорию неба, уже не находил принципиальных возражений против множественности обитаемых миров. Поэтому в 20 в., когда экспериментальная и теоретическая наука могла вплотную заниматься проблемами существования и поиска В. Ц., сам факт возможного существования космического Разума прочно вошел в тело культуры и мировоззрение, а его эмпирическое подтверждение стало делом времени. Диолковский, выражая эту категорическую уверенность, в своей "Космической философии" писал, что "по крайней мере миллион миллиардов планет имеют жизнь и разум не менее совершенные, чем наша планета". По сути дела, концептуальное оформление представлений о В. Ц. есть результат трансляции идей Бруно в современную астрофизическую модель Вселенной, а приводимые сейчас аргументы в пользу существования В. Ц. являются дисциплинарной модернизацией этих идей: тождественность физических и химических законов во Вселенной (химия, физика, астрономия); ординарность Солнца, Галактики; большое количество солнцеподобных звезд в Галактике и подобных галактик во Вселенной (астрономия); обилие органических соединений, обнаруженных в Галактике и других галактиках (радиоастрономия); открытие химической эволюции Вселенной (химия, космология); существование закономерностей биологической эволюции, эволюционное возникновение земной цивилизации (биология). Дальнейшая разработка научных гипотез об иных обитаемых мирах конституировалась в трех направлениях трансформации и трансляции знания. Прежде всего, трансформация историческая, когда гипотезы, выдвинутые во времена античности, транслировались в классическую науку и современную астрофизическую картину мира; во-вторых, трансформация знания в процессе становления в науке проблемы В. Ц. как междисциплинарной и комплексной; наконец, преобразование знания при переносе его за пределы науки в сферу научно-фантастической литературы, искусства, массового сознания. Вместе с тем актуализация несоответствия между концептуальной разработанностью гипотез о космической заселенности и практической ненаблюдаемостью каких-либо признаков деятельности В. Ц. ("астросоциологический парадокс") обусловили во второй половине 20 в. необходимость эпистемологического анализа объектов отнесения соответствующего научного знания. Исторически первыми объектами отнесения знания о В. Ц. были ближайшие к Земле небесные тела (Луна, Марс, Венера), затем, после научных экспедиций к ним, возможные обитаемые миры были перемещены в космические глубины. Но и там их бытие весьма проблематично, ибо

к настоящему времени обнаружилась явная несостоятельность непосредственной антропоморфизации Космоса, когда объект отнесения знания конструировался исключительно путем проецирования результатов земной деятельности за пределы планеты. При этом знание об инженерной и гидротехнической земной деятельности (строительство крупнейших Каньонского, Суэцкого и Панамского каналов) трансформировалось в представления о системе гигантских каналов искусственного происхождения на Марсе, сходство орбит Фобоса и Деймоса (спутники Марса) с траекториями искусственных спутников Земли трансформировалось в гипотезу об искусственном происхождении данных небесных тел, периодически повторяющиеся радиоимпульсы пульсаров интерпретировались первоначально как сигналы В. Ц. (В. Шкловский предложил, в этой связи, в качестве методологического фильтра для селекции различных гипотез когнитивный императив презумпции естественного происхождения явлений, наблюдаемых и объясняемых в астрофизике). По существу моделирование В. Ц. может быть эпистемологически истолковано как производство вариантов-проектов будущего земной цивилизации (Б. Пановкин) и шире как прогностическое моделирование ноосферы. В многообразии прогностических описаний ноосферы — моделях В. Ц. можно выделить, по крайней мере, несколько общих вариантов: 1. "Молчаливая" ноосфера. Задача сохранения биосферы и энергетических ресурсов требует жесткого ограничения рассеиваемой энергии в космическое пространство (запрет на сооружение мощных космических радиомаяков, транскосмическую радиосвязь и т. п.); 2. Расширяющаяся ноосфера. Увеличение размеров ноосферы за счет астроинженерной деятельности в космосе и на соседних планетах (проекты расселения людей на космических станциях и искусственных небесных телах и т. п.); 3. Контактующая ноосфера. Непрерывное зондирование космоса и установление связей с иными "ноосами"; 4. Замкнутая ноосфера. Экологическое и демографическое ограничение темпов роста ноосферы. Ориентация на приоритет естественного над искусственным. "Невыделенность" ноосферы из природного фона; 5. Уникальная ноосфера. Единственность земной ноосферы со всеми вытекающими отсюда нравственно-экологическими следствиями и гуманистическими идеалами саморазвития. В исследованиях по В. Ц. вариативные прогнозы: 1 — объясняют молчание космоса; 2 — определяют возможности инопланетных технических конструкций (иную техносферу); 3 — рассматривают вопросы непосредственного диалога или палеоконтакта с В. Ц.; 4 и 5 — выражают пессимистический подход к проблеме В. Ц. в целом. В конечном счете существующие версии

описания В. Ц. моделируют потенциальное многообразие путей техноэволюции земной ноосферы. В современной культуре представлены, как минимум, два типа объектов отнесения знания о В. Ц.: 1) в контексте научного поиска, когда эпистемологическая модель именуется В. Ц., — в качестве объекта отнесения знания (репрезентанта) выступает цивилизация земная, а сама процедура отнесения знания представляется следующим образом. Знание интерпретируется первоначально на некоторой космической модели В. Ц., а затем с этой модели осуществляется его перенос на человеческое общество, био- и техносферу. Само переносимое знание является, как правило, прогностическим и поливариативно описывает возможные мегатренды эволюции ноосферы. В науке, как системе с рефлексией, проводится четкое отграничение модели-посредника (В. Ц.) от подлинного объекта изучения (земная цивилизация). 2) Другой тип объекта отнесения знания характерен для массового сознания, куда транслируются отдельные популяризованные и упрощенные сведения из области научных исследований, где не проводится различия между объектом познания и моделью, репрезентирующей его в знании, где социо-культурно (мифология) укоренен противоположный научному когнитивный императив презумпции искусственного происхождения наблюдаемого и объясняемого. Наряду с научно-популярной информацией по проблеме В. Ц. в массовом сознании циркулирует значительное количество мифологем, сублимированных обыденных сознанием. Поэтому для массового сознания В. Ц. как объект отнесения знания — это некая реальная космическая цивилизация (онтологизация эпистемологической модели), деятельность которой проявляется непосредственно в событиях земной человеческой жизни.

А. Г. Егоров

ВОЛЯ — феномен саморегуляции субъектом своих поведения и деятельности, обеспечивающий векторную ориентацию имманентных состояний сознания на объективированную экстернорию цель и концентрацию усилий на достижении последней. Будучи несводимым ни к предметной деятельности, ни к внепрактическому сознанию, феномен В. является связующим звеном деятельностного акта, обеспечивающим единство субъектной его составляющей (желающей и целеполагающей субъект) и составляющей объективно-предметной (субъект целеполагающий и воляющий), транслируя импульс потребности в импульс к действию. В акте В. субъект объективирует (посредством осознания потребности), легитимизирует (на основе осуществления выбора) и санкционирует в качестве цели субъективное желание, конституирующееся в данном процессе как объективно реализую-

мая цель деятельности, выступающая, с одной стороны, результатом рефлексии над потребностью, с другой — прогностическим образом будущего продукта деятельности. В сфере В. происходит синтез идущего от желания "я хочу" и выходящего на операциональные шаги "я должен", что является актуальным как в случае концентрации усилий на достижении цели, так и в ситуации отказа от нее ради альтернативных ценностей (доминирование другой цели). Ядром волевого акта, таким образом, является осознание ценностного содержания и личной значимости сформулированной цели, ее соответствия или несоответствия личностным ценностным шкалам. В реальном функционировании сознания В. обеспечивает определенный баланс побудительных и тормозных функций, стимулируя одни и блокируя другие действия в зависимости от артикулированной субъектом цели. В структуру волевого акта входят принятие решения, предполагающее осуществление выбора в контексте борьбы мотивов и содержательно совпадающее с формулировкой цели, и мобилизация усилий на его реализации (по формулировке Джеймса, воплощением волевого акта является созидательное усилие "fiat" — "да будет"). Феномен В. фундирован индивидуальным когнитивным тезаурусом субъекта, артикулирующим объективную по содержанию информацию в свете ее субъективного смысла, и тесно связан с феноменом установок, то есть предрасположенности субъекта к тому или иному комплексу действий, обуславливающей скорость реагирования на представляемую ситуацию (Л. Ланге), формирующей психологическое состояние готовности, детерминирующее степень и направленность активности различных психических процессов (Н. Ах), конституирующую комплексную "модификацию субъекта" как основу его целесообразной избирательной активности (Узнадзе) или задающую субъективную ориентацию индивидов на те или иные социальные ценности (социальная психология и социология после У. Томаса и Зиаецкого). Психологические концепции В. дифференцируются на автогенетические, трактующие В. как автохтонный феномен (Вундт, И. Лидворскн), и гетерогенетические, возводящие В. в качестве вторичного продукта к чувственной сфере (Г. Эббингауз и др.) или к сфере мышления (Герbart). Аналогично в историко-философской традиции отчетливо проявляются две тенденции трактовки феномена В.: с одной стороны, В. интерпретируется как продукт внешней детерминации, природа которой понимается как физиологическая, психологическая, социальная или трансцендентная (в зависимости от общей направленности концепции);

феномен В. в рамках данных философских теорий, как правило, не акцентируется и практически не выступает предметом специального философского рассмотрения. Второй вектор философской традиции связан в этом контексте с интерпретацией В. как финально автохтонного феномена, атрибутивной характеристикой которого выступает самодостаточная свобода (см. Свобода воли) и который определяет сущность бытия и формирует его, что задает в истории философии такую самостоятельную традицию, как волюнтаризм. В постмодернизме понятие В. переосмыслено в контексте общей постмодернистской установки на видение процессуальности как самоорганизации — вне внешнего принудительного причинения (см. Нелинейная динамика теория, Неодетерминизм), — как пишет П. Де Ман, “то, что Ницше, вслед за Шопенгауэром, называет “Волей”, — это по-прежнему субъект, сознание, способное знать, что оно может и чего не может позволить, способное знать свое собственное воление. Способность самопредставления воли есть акт своеволия”. В частности, в концепциях постмодернизма понятие В. используется для обозначения принципиально свободной и не ограниченной дискурсивными правилами субъективности, не конституируемой, однако, в качестве субъекта как такового и противостоящей традиционной интерпретации последнего (“номадические сингулярности” Делеза, например). Важным аспектом интерпретации В. в постмодернизме является характерное для постмодернистских авторов сопоставление феноменов музыки и В. (по Ницше, музыка есть “несдержанное изливание бессознательной воли”) — при исходной опоре на тотально принятое постмодернизмом положение Ж.-Ж. Руссо о том, что дионисийская мудрость (а именно с ней сопрягается постмодернизмом феномен музыки как, в оценке П. Де Мана, “чистой, непредставительной”) являет собой отсутствие всякого смысла (см. Пустой знак). Так, утверждение А. Шопенгауэра о том, что “музыка есть непосредственный образ Воли”, по оценке Ф. Лаку-Лабарта, “так ни разу и не принято без оговорок, но и никогда по-настоящему не опровергнуто”. В деконструктивистском контексте актуализируется идея Ницше о бесконечной семантической креативности В., процесс которой назван Ницше “художественной игрой, в которую Воля, в вечной полиоте своей радости, играет сама с собою” (см. Деконструкция), — продуктом этой деконструктивной игры выступает своего рода “осадок значения, остающийся вне досягаемости собственной логики текста и заставляющий читателя погружаться в бесконечный процесс деконструкции”

(П. Де Ман). В качестве универсалии культуры В. аксиологически акцентируется в ряде национальных традиций, будучи осмысленной в качестве апофеоза свободы (см. традиционная русская “В. вольная” как снятие любых пространственных и нормативных границ — в отличие от понятой как результат рационально обоснованных ограничений свободы либо в качестве не совпадающего со свободой феномена). В данном случае В. трактуется как имманентное человеку состояние в отличие от свободы как результата сознательного преодоления несвободы в сознательном целеполагающем усилии: русск. “отпустить на В.” в значении “вернуть к исходному, временно нарушенному внешним вмешательством состоянию”.

М. А. Можейко

ВОЛЯ К ВЛАСТИ — основное понятие в философии Ницше, используемое им для обозначения принципа объяснения всего совершающегося в мире как таковом; его субстанциальной основы и фундаментальной движущей силы. Это то, с помощью чего все должно быть в конечном счете истолковано и к чему все должно быть сведено. В. к В. — понятие, подвергнувшееся в истории философии беспрецедентным искажениям и фальсификациям; оно и по сей день остается объектом самых различных интерпретаций в том числе и потому, что сам Ницше не особо заботился объяснить, что же все-таки он под ним понимает. История его формирования восходит к концу 1880-х, когда философ надеялся написать систематически целостный, завершающий все его искания труд. Его наиболее интенсивные творческие усилия на протяжении этих последних лет, когда он был еще психически здоров, были связаны именно с анализом В. к В. — этой дерзкой и во многом претенциозной идеей, на которую Ницше, тем не менее, возлагал большие надежды — использовать ее в качестве главной несущей конструкции, понятия, с помощью которого можно было бы объединить, систематизировать и интегрировать все остальные идеи его философии. Более того, он намеревался с его помощью радикально изменить всю тогдашнюю философию и науку. Таким образом, именно в В. к В. он увидел своего рода ключ к пониманию и мира в целом. Винов, как и в послеромантический период своего творчества, Ницше много занимается естественными науками, в частности, теорией Дарвина. Считая жизнь конечной целью всех человеческих стремлений, он отождествляет ее с ростом, подъемом, увеличением мощи, борьбой и т. п., хотя и не приемлет дарвиновской идеи цели и отрицает прогресс, особенно применительно к человеческому обществу, считая, что последнее, наоборот, быстрым и решительным шагом идет

в направлении вырождения. Прогресс вообще есть, по Ницше, “идея современная, то есть ложная”, неприменимая ко всей природе: “все животное и растительное царство не развивается от низшего к высшему, но все в нем идет вперед одновременно, спутано, попеременно и друг на друга”. Понятие В. к В. становится у Ницше своего рода принципом истолкования и новым началом всемирного космического процесса. Определенную роль в разработке учения о В. к В. сыграло и традиционное увлечение Ницше античностью; можно даже сказать, что это учение стало своего рода переосмыслением и углублением его ранних, хорошо знакомых еще по “Рождению трагедии из духа музыки” взглядов и настроений: “Теперь едва осмеливаются говорить о воле к власти: иначе в Афинах”. Это, по преимуществу социальное наблюдение, расширяется и переносится им затем на другие области действительности, приобретая понятие онтологический статус, — ставшая тем, что лежит в основе всего существующего и является наиболее фундаментальным в устройстве мира. Известно, что Ницше всю свою жизнь чрезвычайно критически относился ко всякой метафизике как учению о принципах бытия и познания, тем не менее, признав В. к В. именно в таком, вышестоящем качестве, он не мог не прийти к разработке собственной версии метафизики, существовавшей, однако, от всех когда-либо существовавших своим во многом “прикладным” характером. Иначе говоря, многие чисто метафизические соображения и мотивы не играли здесь самостоятельной роли, будучи в значительной мере подчинены скорее нравственным постулатам Ницше — его титаническому стремлению к утверждению грядущей новой жизни, жажды сильных людей и т. п. Именно поэтому метафизические построения достаточно подвижны и органично переплетаются и переплетаются в его философии с моральным творчеством, как бы фундамируя его идеал сильного, целостного человека, принимающего жизнь со всеми ее страданиями и бессмыслицей и использующего ее в качестве материала для творчества своей воли. Вплотную приблизившись к полю непосредственно метафизической традиции, Ницше не последовал, тем не менее, принятому здесь в качестве канона принципу системного изложения философских воззрений. Так, книга, в которой он по сути и изложил свое учение, названная им аналогичным образом — “В. к В.”, — представляет собой в принципе бессистемное, афористическое изложение. Сам Ницше считал печальным признаком для философа, когда тот замораживал свои мысли в систему: “Систематик — это такой философ, который не хочет больше признавать, что его дух *живет*, что он, подобно дереву, мощно стремится вширь и ненасыт-

но захватывает все окружающее — философ, который решительно не знает покоя, пока не выкроит из своего духа нечто безжизненное, нечто деревянное, четырехугольную глупость, “систему”. Стремясь дать изложение своей философии, Ницше в то же время не считал ее мертвой догмой; для него она была, скорее, своего рода регулятивным принципом для обоснования последующих взглядов и идей. Возвращаясь к самой книге “В. к В.”, следует отметить, что в том виде, в каком она предстала перед читающим миром, она не была выполнена самим ее автором, а представляла из себя обработку подготовленных им планов и материалов, осуществленную уже после его смерти сотрудниками Архива Ницше в Веймаре под руководством его сестры Э. Ферстер-Ницше. Именно поэтому вопрос об аутентичности текста и по сей день остается открытым и составляет предмет специального рассмотрения. И тем не менее, здесь можно отметить ряд малоизвестных и небезынтересных деталей. Так, известный исследователь творчества Ницше — профессор Карл Шлехта в своем выдающемся издании работ философа под названием “Nietzsches Werke in Drei Bände” (Munich, 1958) использовал вместо одиозного названия “В. к В.” вполне нейтральное “Из неопубликованных работ 1880-х годов”, выступив тем самым в знак протеста против вопиющих издательских вольностей, с которыми отнеслась к наследию философа его сестра и люди из Архива Ницше. Он полагал, в частности, что эти поздние заметки очень трудно упорядочить хронологически, так как они не имеют точной датировки в рукописях самого Ницше и таким образом, строго говоря, в них нет как таковой книги под названием “В. к В.”. И тем не менее, в этом огромном количестве неопубликованных фрагментов очень многие посвящены разработке и прояснению именно данного понятия — “В. к В.”. Сколько бы ни упрекали Элизабет Ферстер-Ницше (а упрекать действительно есть за что) за использование словосочетания “В. к В.” в качестве названия для этих посмертно опубликованных фрагментов, у нее все же были для этого некоторые основания. “В. к В.” и в самом деле было одним из рабочих названий той книги, которую Ницше планировал подготовить в конце жизни, и вряд ли расхождение между названием и содержанием подборки афоризмов здесь больше, чем в тех работах, которые он публиковал сам. Суть оригинальной концепции В. к В. вытекает из критического требования философа о “переоценке всех ценностей”. От осмысления “ложных” ценностей современного ему мира Ницше переходит к анализу его глубочайших бытийственных оснований, усматривая последние в примате ratio, доминировании истины над жизнью, что, на его взгляд, является

главным симптомом упадка последней, ибо только она — жизнь — может и должна быть конечной целью всех человеческих стремлений: “единственной целью моей воли”. Эту жизнь он понимает в виде потока, вечного и абсолютного становления, в котором нет ни конечной цели, ни логики, а есть лишь бессмысленная последовательность сложных комбинаций и игра случайных сил. Становление недоступно, по Ницше, какому-либо разумному толкованию и в принципе непознаваемо. Единственное, что философ считает возможным о нем сказать — это то, что оно есть результат соперничества между энергиями, между состязующимися центрами сил или центрами власти — волями, каждая из которых стремится сделать сильнее и “которые постоянно либо увеличивают свою власть, либо теряют ее”. Во всех проявлениях жизни Ницше находит, таким образом, В. к В. Это, пишет он, “не бытие, не становление, а пафос — элементарный факт, из которого уже и порождается и становление и действие”. И дальше: “Вся энергия, вся действительная сила — в воле к власти, кроме нее нет никакой другой ни физической, ни динамической, ни психологической силы”. В. к В., согласно Ницше, свойственна любому становлению, является основой мировой эволюции и фактом, не допускающим никаких объяснений. В. к В., по Ницше, не единая, а распадается на некоторые центры сил, мощь которых либо растет, либо уменьшается в зависимости от присущей им энергии и степени противоборства противостоящих центров. Принцип, управляющий всем этим процессом, есть, по Ницше, не дарвиновская “борьба за существование” и не стремление к самосохранению и устойчивости; “великая и малая борьба идет всегда за преобладание, за рост и расширение, за мощь воли к власти, которая и есть воля к жизни”. Становление есть, таким образом, непрерывное усилие к возрастанию жизни, росту, как условию ее сохранения. Это усилие становления, “жажда жизни” и есть В. к В., как “самая внутренняя сущность бытия”. Ницше пытается проследить ее на всех ступенях развития жизни, полагая, что любой живой организм представляет собой собрание действующих в унисон силовых центров. Даже процесс питания он рассматривает в контексте “применения первоначальной воли сделать сильнее”. Заметно, как в этом самом общем определении жизни угадываются многие из выводов социально-нравственного учения Ницше. Так, эксплуатация, по его мысли, не есть атрибут “развращенного, несовершенного или же примитивного общества: это — часть существа всего живого, его органическая функция, следствие истинной В. к В., которая есть прежде всего воля к жизни. Еще одно, очень характерное в этом плане высказывание: “Жить значит постоянно отталкивать от

себя нечто, что собирается умереть; жить значит быть жестоким и умолимым ко всему, что слабо и старо в нас” и т. п. Человек, как и человечество в целом, превращаются в этой системе координат в своего рода сложную группировку центров природных сил, постоянно соперничающих между собой за рост “чувств власти”. Ницше против того, чтобы описывать человечество в терминах метафизических объяснений, выходящих человеку мысль о его исключительном по сравнению с природой положении в мире. “Он должен быть глух к таким голосам и стоять с бесстрашными глазами Эдипа и заклеенными ушами Улисса”. Будучи частью универсальной жизненной силы и выражением единого жизненного принципа, человек, как и любой сложный механизм, отличается многообразным и неоднозначным его проявлением, где каждая из множества В. к В. имеет свой способ выражения. Первичными и наиболее естественными здесь являются аффекты и только за ними идут уже интеллект и мышление, являющиеся не более чем “только выражением скрытых за ними аффектов, единств которых и есть воля к власти”. Последняя становится у Ницше также и основополагающим принципом познания, которое, будучи лишь “перспективным учением об аффектах” — перспективизмом, рассматривается им тоже как только орудие В. к В., ибо все высшие проявления человеческого сознания служат не более чем повышению жизни. Познание, по Ницше, тем сильнее, чем сильнее управляющая им воля: “Какой-нибудь тип усваивает столько реальности, чтобы овладеть, воспользоваться ею”. Ницше развивает дальше свою идею об исключительно служебной роли познания и о том, как возникают и само сознание, и разум, и логика, и все важнейшие мыслительные категории (типа каузальности и т. п.), являющиеся в конечном счете только результатом приспособления организма к среде, схематизации и упрощения мира. Большое место он уделяет здесь и проблеме истины, резко выступая против рациональной ее трактовки — как главной цели всех знаний. Это место принадлежит, по Ницше, самой жизни со всеми ее страстями и влечениями. “В жизни, — пишет он, — есть лишь желания и их удовлетворения, а что между ними — истина или заблуждение — не имеет существенного значения. Значительно опережая по времени одного из своих будущих последователей — Форта, философ отрицает объективный характер истины, — то, что она выражает некое отношение самих вещей, “нечто такое, что уже существовало, что нужно поэтому только найти, открыть — она есть нечто, что нужно создать и что дает имя

процессу, стремлению к победе". Истинам, как вполне логичным, несущим на себе печать общезначимости, "затасканным, захватанным хищерам", сконструированным бездушным рассудком, Ницше противопоставляет заблуждения. Последние, считает он, пронизаны человеческими заботами и желаниями, способствуют сохранению и возрастанию жизни. Диалектика истины и заблуждения здесь достаточно сложна и противоречива: философ то сталкивает их друг с другом, отдавая приоритет заблуждению; то не видит между ними вообще какого-либо принципиального различия. Так, истина превращается у него в то же заблуждение, только неопровержимое ("что удается, то и истинно"). В силу того, что реальность Ницше трактует в качестве неупорядоченного потока становления, оказывается невозможным говорить о какой-либо соизмеримости категорий мышления и действительности. "Вещь в себе", "субъект", "субстанция", "единство Я", "каузальность" и т. п. — все это, по Ницше, не более чем эвристические, антропоморфизирующие мир упрощения и предрассудки разума, от которых надо отказаться, противопоставляя им энергетику В. к В. Мир, как вечное становление, находится в процессе постоянного изменения количеств сил, у которых нет ни цели, ни единства, ни истинного, ни ложного. Ницше провозглашает тезис о существовании только кажущегося мира, мира постоянных движений и перемещений количеств силы; только этот мир, по его мысли, и является единственно реальным. Принципиальной установкой его гносеологии становится перспективизм, согласно которому каждое живое существо наделяется особой точкой видения этого мира вечно меняющейся перспективой. "Мы не можем ничего сказать о вещи самой по себе, так как в этом случае мы лишаемся точки зрения познающего", который как бы останавливает на мгновение этот вечно становящийся мир с тем, чтобы логизировать и схематизировать его. При этом никто не в состоянии обосновать истинность своей перспективы. Процесс познания превращается таким образом в оценку, интерпретацию и созидание мира, когда все от начала и до конца обусловлено деятельностью самого субъекта. "Есть только одно — перспективное "познание", и чем больше позволим мы аффектам говорить о вещи, тем больше глаз, различных глаз имеем мы для созерцания вещи, тем полнее будет наше "понятие" о вещи, наша "объективность". Наряду с такого рода гносеологическим прагматизмом Ницше, как и все представители философии жизни, является иррационалистом, отдающим приоритет инстинктивно-бес-

сознательному, непосредственно-интуитивному в познании. Это вытекает из противопоставления им разума жизни, разума как неспособного понять последнюю, умертвляющего или в лучшем случае деформирующего ее — "каким холодом и отчужденностью веет на нас до сих пор от тех миров, которые открыла наука". Разум случаен, "даже в самом мудром человеке он составляет исключение: хаос, необходимость, вихрь — вот правило". Не лгут, по Ницше, только чувства, "мы сами вносим ложь в их свидетельства, приписывая явлениям единство, вещественность, субстанцию, положительность и т. д.". Только в инстинкте непосредственно находится свое проявление принципа всего существующего — В. к В.; только инстинкт является ее аутентичным выражением. Ницше ставит физическую, инстинктивную сторону в человеке выше, чем духовную, которая, по его мнению, является лишь надстройкой над истинным фундаментом — жизнью тела. Поэтому истинное воспитание, здоровье должны начинаться именно с физической стороны: "надлежащее место есть тело, жест, диета, физиология... Греки знали, они делали, что было нужно, заботились об улучшении физической природы". Сознание, духовное, будущим симпомом несвершенства организма, выступает, по Ницше, вперед только тогда, когда утерян верный инструмент — инстинкт. Этот тезис о доминирующем значении бессознательно-витальной сферы в человеке, а также представление о нем, как о "неопределившемся" животном вошли в несколько преобразованном виде в качестве важнейшего элемента в концепции философской антропологии, особенно биологической ее ветви. Такова суть ницшеанского учения о В. к В. Надо сказать, что это понятие оказывается в философии Ницше непосредственным образом связано с другими основополагающими ее концептами — "вечным возвращением" и "сверхчеловеком". В конечном счете и то, и другое являются собой образы этого главного его постулата; причем если первое становится у него своего рода способом бытия В. к В. (см. Вечное возвращение), то второе — "сверхчеловек", демонстрирующее стремление к созданию высшего типа человека, являет собой, по Ницше, "наивысчайшее" самоосуществление этой воли. Понятие "В. к В.", как и другие понятия философии Ницше, неоднократно подвергалось всевозможным фальсификациям: вырванные из контекста те или иные афоризмы и извлечения в их "свободной" подборке или же искусной компоновке, интерпретировались часто совсем не в том смысле, который им придавал сам автор, отождествляясь с "культом силы", разнузданностью инстинктов, внешним господством, стремлением к захватам и т. п. Однако ницшев-

ская В. к В. не может быть адекватно понята в таком контексте грубого насилия, так как последнее, согласно Ницше, всегда растрачивается в том, на что оно было направлено, если только оно не возвращается к себе самому с последующим "сохранением" и "возрастанием". "Прежде, чем господствовать над другими, — писал Ницше, — научись властвовать над собой", само-властвовать. Могущество власти заключается не в ее произволе, а в желании мочь, желании силы. В этом стремлении исполнить элементарный долг жизни Ницше и увидел синоним В. к В., отсюда постоянное использование им в качестве тождественного ей понятия "воли к жизни". Причем сама жизнь, по Ницше, это и есть "инстинкт роста, устойчивости, накопления сил, власти: где недостает воли к власти, там упадок". Адептом такого рода истолкования В. к В. является Хайдеггер, который в своей работе "Европейский нигилизм" говорит о недопустимости отождествлять последнюю с "романтическим" желанием и стремлением просто к захвату власти: ее смысл он видит в "самоуполномочении власти на превосхождение себя самой", то есть всегда возрастании власти, не довольствующейся достигнутой ступенью, то есть самою же собой. Подобная установка расценивается им как немощь и упадок. Анализируя смысл данного понятия, Хайдеггер описывает его в контексте собственной концепции Бытия, считая, что Ницше использует понятие "В. к В." для обозначения основной черты сущего и существа власти и дает тем самым ответ на вопрос о том, что есть сущее в истории своего бытия. Все сущее, насколько оно есть и есть так, как оно есть — это В. к В. Но для Хайдеггера последняя означает еще и новый принцип полагания ценностей, — то, откуда собственно говоря и исходит и куда возвращается это полагание. "Если все сущее есть воля к власти, — пишет Хайдеггер, — то "имеет" ценность и "есть" как ценность только то, что исполняется властью в ее существе." Она, власть, не терпит никакой другой цели за пределами сущего, а так как последнее в качестве В. к В. как никогда не иссякающего превозможания, должно быть постоянным "становлением", вновь и вновь возвращаться только к ней и приводить к тому же самому, то и сущее в целом должно быть только вечным возвращением. В интерпретации В. к В. Делезом акцент сделан на абсолютном характере ее утверждения и невозможности ее истолкования сквозь приему уже устоявшихся ценностей — то есть через отрицание (насилие, захват и т. п.). Поэтому Делез призывает отличать В. к В. от так называемых "вождедения господства" и "воли властвовать", которые пишутся по-немецки не так, как у Ницше, то есть "Will zur Macht", а так — "Will der Macht", хотя могут

переводиться таким же образом — «В. к В.», означая, однако, при этом не утверждение, не творчество новых ценностей, а стремление добиваться уже установленного и созданного. Что же касается Ницше, то у него, согласно Делезу, природа В. к В. состоит именно в том, чтобы творить и отдавать, утверждая; а не забирать, отрицая. Кстати, учитывая неоднозначность самого немецкого слова Macht, русские дореволюционные философы, как бы предвосхищая Делеза, переводили это ницшеанское понятие как «воля к власти», но не как «В. к В.», акцентируя здесь момент творчески-активного, положительного. Кроме Хайдеггера и Делеза ницшеанская В. к В. оказала определенное влияние также и на творчество Фуко с его «метафизикой власти»; хорошо знаком с этим понятием был еще один французский философ, занимавшийся проблемой создания безвластных структур в языковом пространстве текста, — Р. Барт, интерпретировавший В. к В. как аффект, удовольствие и указание на перспективу гедонизма как пессимизма у Ницше. Однако, используя некоторые идеи Ницше, Барт в то же время достаточно редко вспоминал или тем более цитировал своего «философствующего молотом» немецкого предшественника. Среди англоязычных, в частности американских авторов, которые, как известно, мало занимаются историей философии в традиционном европейском смысле этого слова, можно отметить профессора Колумбийского университета Артура Данто, книга которого «Ницше как философ», была переведена и издана в 2000 на русском языке. Этот мыслитель ставит учение о В. к В. в тесную связь с нигилизмом Ницше, полагая, что в зрелый период его творчества учение о В. к В. находится в таком же отношении к учению о нигилизме, в каком находилось апологическое начало к дионисийскому в ранний период творчества Ницше. Так же, как и в его концепции искусства, обе эти силы, или понятия, считает Данто, дополняют друг друга. Нигилизм необходим, чтобы расчистить почву для подлинного творчества, представив мир во всей его наготу, лишенным значения или формы. В свою очередь, В. к В. «навяжет неоформленной субстанции форму и придаст значение, без чего мы не могли бы жить. Как мы будем жить и о чем мы будем думать — об этом только мы сами можем сказать». Иначе говоря, мир всегда есть только то, что мы сами сделали и должны воспроизводить, что у него нет никакой другой структуры, а также значения, помимо тех, которые мы ему приписываем. В. к В. означает, таким образом, волю к творчеству, к созданию новых ценностей, определение «куда?» и «зачем?» человека, простирая творческую руку в будущее. В отечественной историко-философской тра-

диции, где восприятие идей Ницше было, как известно, далеко не однозначным, можно назвать Н. Михайловского, достаточно высоко оценившего ницшеанский тезис о безусловной ценности волевой деятельности личности, а также В. Соловьева, критиковавшего Ницше за отрыв его В. к В. от христианско-религиозного контекста и др. В советское время это понятие подверглось многочисленным искажениям и фальсификациям, как, впрочем, и вся философия Ницше. В имевших тогда место крайне упрощенных интерпретациях оно сравнивалось, по степени его абсурдности, то с божественной волей, сотворившей этот мир и управляющей им, то с понятием, с помощью которого философ пытался якобы устранить закономерно развивающийся материальный мир и низвести его к акту субъективного творчества и т. п. В работах современных отечественных авторов, посвященных интерпретации ницшеанского понятия В. к В., чаще всего дается взвешенный анализ, опирающийся на аутентичное прочтение оригинальных текстов мыслителя.

Т. Г. Румянцева

ВОННЕГУТ (Vonnegut) Курт (р. 1922) — американский писатель. Автор романов «Механическое пианино» (1952), «Сирены Титана» (1959), «Колыбель для кошки» (1963), «Бойня номер пять» (1969), «Балаган» (1976), «Галапагосы» (1985), «Синяя борода» (1987), «Фокус-покус» (1989) и др. Изучал биохимию в Корнельском университете (1940—1942), антропологию в университете Чикаго (1945—1947). Участвовал во второй мировой войне; находясь в плену, стал свидетелем бомбардировки союзниками Дрездена. Творчество В. обращено прежде всего к выявлению деструктивного потенциала техногенной цивилизации с присущими ей тенденциями к массовизации и стереотипизации сознания, а также к проблеме моральной ответственности человека в условиях антигуманной действительности. Крайне пессимистически оценивая актуальную реальность и перспективы современного западного общества (по самохарактеристике В. — «последовательный пессимист»), писатель широко применяет для их моделирования и отображения приемы научной фантастики и гротеска. Присущие творчеству В. фантазмагоричность, смешение жанров, отсутствие стройности повествования провоцирует у читателя разрушение стереотипного восприятия повседневности и переход к дистанцированной рефлексии над действительностью. Транслируя умонстроение интеллектуала — пессимиста, В. в то же время склонен к самоироничному отношению к собственному творчеству (в ряде его произведений присутствует фигура «альтер эго» В. — неудачливого писателя Килгора Траута, способного к продуцированию идей,

но не обладающего литературным мастерством). В. акцентирует внимание на имморализме сциентистско-технократических ценностей, демонстрируя несоответствие и даже противоположность конвенциональной нравственности современного общества и подлинного гуманизма. Так, ориентация на приращение нового знания при безответственном отношении к его применению приводит, по мысли В., к «случайно-закономерной» гибели человечества («Колыбель для кошки»). Машиноподобный «инструментальный разум» делает, по мнению В., равно возможными и массовые убийства 20 в., и уничтожение Вселенной при испытании нового вида топлива, оправдывая их с позиций абсолютного детерминизма («Бойня номер пять»). Апокалиптизм, присущий умонстроению В., связан с выраженным его нежеланием описания позитивных сценариев цивилизационных процессов и соответствующих им прогрессистских ценностей. Отчетливое понимание ограниченности и неоднозначности подобных ценностей, независимо от их идеологического обоснования, В. демонстрирует в картинах неуклонно дезорганизующегося, теряющего цельность человеческого мира («Балаган»). К возможным версиям социоантропологического развития в контексте глобальных проблем современности писатель относит «обратную эволюцию» человеческого вида к животному состоянию. «Патология нормальности» члена современного общества, рост конформизма и обезличенности, формирование «человекоробота» становятся, согласно В., питательной почвой для милитаризма и бездумного разрушения собственной среды обитания. В то же время бунт против «мира машин» не способен разрешить проблем индивидуального существования, прорастая из того же антигуманного источника — деформированности человеческой природы («Механическое пианино», «Завтрак для чемпионов»). В. критически относится не только к культуре техники, но и к претензиям представителей социогуманитарного знания и искусства на обладание абсолютным знанием (фигура лжепророка Боконона в «Колыбели для кошки»). Единственно конструктивным, по В., является путь принятия ответственности за самого себя и за всех людей. Без реализации данного принципа суммарные усилия человечества чреваты гибельными последствиями. Несколько особняком в творчестве В. стоит роман «Синяя борода», в котором, помимо традиционных для писателя тем, анализируются сущность искусства и его социальный статус. «Сверхзадачей» искусства, по В., является преодоление разрыва между его массовой и элитарной формами.

М. Н. Мазаник

"ВОСКРЕШЕНИЕ СУБЪЕКТА" — стратегическая ориентация позднего (современного) постмодернизма (см. *After-postmodernism*), фундаментальная отказавшаяся от радикализма в реализации установки на "смерть субъекта", сформулированной в рамках постмодернистской классики. Программой "В. С." ставит своей целью "выявление субъекта" в контексте вербальных практик, задавая философским аналитикам постмодернизма акцент на реконструкцию субъективности как вторичной по отношению к дискурсивной среде (поздние Фуко и Деррида, П. Смит, Дж. Уард, М. Готднер и др.). Деррида, например, предлагает "пересмотреть проблему эффекта субъективности, как он /субъект — М. М./ производится структурой текста". Аналогично Фуко в послесловии к работе Х. Л. Дрейфуса и П. Рабинова, посвященной исследованию его творчества (один из последних его текстов), фиксирует в качестве фокуса своего исследовательского интереса выявление тех механизмов, посредством которых человек — в контексте различных дискурсивных практик — "сам превращает себя в субъекта". В течение последних пяти лет в центре внимания постмодернистской философии находится анализ феномена, который был обозначен Дж. Уардом как "кризис идентификации": Уард констатирует применительно к современной культуре кризис судьбы как психологического феномена, основанного на целостном восприятии субъектом своей жизни как идентичной самой себе, онтологически конституированной биографии. Если для культуры классики индивидуальная судьба представляла собой, по оценке А. П. Чехова, "сюжет для небольшого рассказа" (при всей своей непритязательности вполне определенный и неповторимый — как в событийном, так и в аксиологическом плане), то для постмодерна — это поле плюрального варьирования релятивных версий нарративной биографии, — в диапазоне от текста Р. Музиля "О книгах Роберта Музиля" до работы Р. Барта "Ролан Барт о Ролане Барте". В контексте "заката метанарратив" дискурсе легитимации как единственно возможный теряет свой смысл и по отношению к индивидуальной жизни. Признавая нарративный (см. *Нарратив*) характер типового для культуры постмодерна способа самоидентификации личности, современные представители мета-теоретиков постмодернизма (Х. Уайт, К. Меррей, М. Саруп и др.) констатируют — с опорой на серьезные клинические исследования, — что конструирование своей "истории" (истории своей жизни) как рассказа ставит под вопрос безусловность аутоидентификации, которая ранее воспринималась как данное. Не только индивидуальная биография превра-

щается из "судьбы" в относительный и вариативный "рассказ", но, как было показано Р. Бартом во "Фрагментах любовного дискурса", и максимально значимый с точки зрения идентификации личности элемент этой биографии — история любви — также относится к феноменам нарративного ряда: в конечном итоге, "любовь есть рассказ... Это моя собственная легенда, моя маленькая "священная история", которую я сам для себя декламирую, и эта декламация (замороженная, забальзамированная, оторванная от моего опыта) и есть любовный дискурс". Влюбленный определяется Р. Бартом в этом контексте как тот, кто ориентирован на использование в своих дискурсивных практиках определенных вербальных клише (содержание всей книги, посвященной аналитике последних, разворачивается после обрванной финальной фразы Введения — "So, it is a lover who speaks and who says".) В конечном итоге "history of love" превращается в организованную по правилам языкового, дискурсивного и нарративного порядков, а потому релятивную "story of love" и, наконец, просто в "love story". Важнейшим принципом организации нарративно верифицированной биографии оказывается античный принцип исономии (не более так, чем иначе): ни одна из повествовательных версий истории жизни не является более предпочтительной, нежели любая другая, оценочные аспекты биографии не имеют онтологически-событийного обеспечения и потому, в сущности, весьма произвольны. Конституируя кризис идентификации как феномен, универсально характеризующий психологическую сферу эпохи постмодерна, философия моделирует два возможных вектора его преодоления. Первый может быть обозначен как стратегия программного неоклассицизма, второй — как коммуникативная стратегия современного постмодернизма (философия Другого). В этом контексте важнейшим моментом анализа "кризиса идентификации" выступает постулирование его связи с кризисом объективности ("кризисом значений"): как полагает Уард, именно эта причина, в первую очередь, порождает проблематичность для субъекта самоидентификации как таковой в условиях, когда "зеркало мира", в котором он видел себя, "разбито в осколки". В связи с этим М. Готднер говорит о желательности и даже необходимости формирования своего рода "культурного классицизма", предполагающего "возврат" утраченных культурой постмодерна "значений". Социальная педагогика, например, оценивая ситуацию кризиса идентификации, сложившуюся в "постмодернистском пространстве", не только констатирует "нарративную этиологию" этого кризиса, но и постулирует необходимость специального целенаправленного формирования воспитательной установ-

ки на "контрнарративные импринги". Исходное значение понятия "импринги" (восприятие детенышем увиденного в первый после рождения момент существования в качестве родителя, за которым он безусловно следует и чей поведенческий образец нерелективно воспроизводит) пересмыслено современной социальной педагогикой в расширительном плане, предполагающем онтологическую фундаментальность (гарантированность вненарративным референтом) любого впечатления, так или иначе влияющего на поведенческую стратегию личности. Второй стратегией преодоления кризиса идентификации становится в современном постмодернизме стратегия коммуникативная: расщепленное Я может обрести свое единство лишь в контексте субъект-субъектных отношений — посредством Другого (см. Другой). В своем единстве данные векторы разворачивания проблемных полей постмодернизма задают оформление нового этапа эволюции постмодернистской философии.

М. А. Можейко

"ВОССТАНИЕ МАСС" — работа Ортеги-и-Гассета ("La Rebelion de las masas", 1930). Философ констатирует, что в современной Европе происходит явление "полного захвата массами общественной власти". "Масса", как полагает Ортега-и-Гассет, есть "совокупность лиц, не выделенных ничем". По его мысли, плебейство и гнет массы даже в традиционных элитарных кругах — характерный признак современности: "заурядные души, не обманываясь насчет собственной заурядности, безбоязненно утверждают свое право на нее и навязывают ее всем и всюду". Новоявленные политические режимы оказываются результатом "политического диктата масс". В то же время, согласно убеждению Ортеги-и-Гассета, чем общество "аристократичнее, тем в большей степени оно общество, как и наоборот". Массы, достигнув сравнительно высокого жизненного уровня, "вышли из повиновения, не подчиняются никакому меньшинству, не следуют за ним и не только не считаются с ним, но и вытесняют его и сами его замещают". Автор акцентирует призвание людей "вечно быть осужденными на свободу, вечно решать, чем ты станешь в этом мире. И решать без усталости и без передышки". Представителю же массы жизнь представляется "лишенной преград": "средний человек усваивает как истину, что все люди узаконенно равны". "Человек массы" получает удовлетворение от ощущения идентичности с себе подобными. Его душевный склад суть типаж избалованного ребенка. По мысли Ортеги-и-Гассета, благородство определяется "требовательностью и долгом, а не правами". Личные права суть "взятый с бока рубеж". "Всеобщие и же права типа "прав человека и гражданина" — "обретаются по инерции, даром и за

чужой счет, раздаются всем поровну и не требуют усилий... Всеобщими правами владеют, а личными непрестайно завладевают". Массовый человек полагает себя совершенным, "тирания пошлости в общественной жизни, быть может, самобытнейшая черта современности, наименее сопоставимая с прошлым. Прежде в европейской истории червь никогда не заблуждалась насчет собственных идей касательно чего бы то ни было. Она... не присваивала себе умозрительных суждений — например о политике или искусстве — и не определяла, что они такое и чем должны стать... Никогда ей не взбрело в голову ни противоставлять идеям политика свои, ни даже судить их, опираясь на некий свод идей, признанных своими... Плебей не решался даже отдаленно участвовать почти ни в какой общественной жизни, по большей части всегда концептуальной. Сегодня, напротив, у среднего человека самые неукомпетельные представления обо всем, что творится и должно твориться во Вселенной". Как подчеркивает Ортега-и-Гассет, это "никому образом" не прогресс: *идеи* массового человека не есть культура, "культурой он не обзавелся": в Европе возникает "тип человека, который не желает ни признавать, ни доказывать правоту, а намерен просто-напросто навязать свою волю". Это "Великая Хартия" одичания; это агрессивное завоевание "права не быть правым". Человек, не желающий, не умеющий "ладить с оппозицией", есть "дикарь, внезапно всплывший со дна цивилизации". 19 в. утратил "историческую культуру": *большевизм* и *фашизм*... отчетливо представляют собой, согласно Ортега-и-Гассету, движение вспять. Свою долю исторической истины они используют "допотопно", *антиисторически*. Едва возникнув, они оказываются "реликтовыми": "произшедшее в России исторически невыразительно, и не знаменует собой начало новой жизни". Философ пишет: "Обе попытки — это ложные зори, у которых не будет завтрашнего утра". Ибо "европейская история впервые оказалась отданной на откуп заурядности... Заурядность, прежде подвластная, решила властвовать". "Специалисты", узко подготовленные "ученые-невежды", — наитипичнейшие представители "массового сознания". "Суть же достижений современной Европы в либеральной демократии и технике. Главная же опасность Европы 1930-х, по мысли Ортега-и-Гассета, "полностью огосударствленная жизнь, экспансия власти, поглощение государством всякой социальной самостоятельности". Человека массы вынуждают жить для государственной машины. Высосав из него все соки, она умрет "самой мертвой из смертей — ржавой смертью механизма".

А. А. Грицанов

ВРЕМЯ — см. ПЕРЕОТКРЫТИЕ ВРЕМЕНИ, СОБЫТИЙНОСТЬ, ЗОН.

ВСЕМИРНАЯ ДЕРЕВНЯ, или "всемирная глобальная деревня" — термин Мак-Люэна, введенный им для обозначения сущности новой коммуникационной и культурной ситуации, которая оформилась в результате распространения в мире электронных средств связи, благодаря чему люди получили возможность мобильной коммуникации между самыми отдаленными точками на нашей планете. По мнению Мак-Люэна, электронные средства коммуникации воссоздают общину — "В. Д.": "земной шар, обвязанный электричеством, не больше деревни". Благодаря электронным средствам коммуникации, передающим информацию со скоростью света, возникает эффект "имплозии" — взрывного сжатия пространства и времени, а также информации. Пространство и время "исчезают", сливаются различные отрасли знания, мысль с чувством, сознание с реальностью. Мак-Люэн полагал, что люди стоят на пороге "раскрепощенного и беззаботного" мира, в котором человечество действительно может стать единой семьей. Характерными особенностями В. Д., по его мнению, являются: 1) интенсификация и массовость коммуникационных процессов; 2) синтез разных видов коммуникации и коммуникационных средств; 3) глобализация коммуникационных и информационных процессов. Термин "В. Д." — это у Мак-Люэна не только констатация того, что уже произошло, но и того, что во всевозрастающей степени происходит и будет происходить. По мере информатизации общества понятие "В. Д." все более соответствует его природе. Изюм дня в день, вступая в коммуникацию друг с другом посредством электронных средств связи, люди рассуждают и поступают таким образом, как если бы они находились совсем рядом, жили бы "в одной деревне". Они волюнтарно и невольно все основательнее вмешиваются в жизнь друг друга, рассуждая обо всем, что им приходится видеть и слышать. Во В. Д. повседневное переплетается и выставляется на всеобщее рассмотрение "все время и пространство сразу" — все "мировоззрения, культуры, способы общения, ценности, традиции". Соответственно такой мир является внутренне нестабильным и взрывоопасным, поэтому требует к себе инженерного, управленческого отношения. А позитивная возможность такого отношения (разрешение конфликтов, обеспечение прав человека, противостояние разным формам насилия над личностью и т. п.) определяется, по Мак-Люэну, тем, что "всемирная деревня абсолютно обесценивает максимальные разногласия по всем вопросам".

И. В. Сидорская

ВСЕМИРНАЯ ИСТОРИЯ — понятие и интеллектуальное допущение, могущее пониматься как: 1) одна из базовых доктрин мировых религий — христианства и ислама; 2) социально-философская гипотеза, фундированная соответствующими онтологиями мира — в случаях признания за философией права и/или обязанности конструировать последние; 3) геополитический элемент социально-политической мифологии и фигура политизированной риторики, фундирующие претензии тех или иных держав на организацию в тот или иной исторический период однополюсного мира или "нового мирового порядка"; 4) мета-теоретический исторический подход, (инициирован школой "Анналов"; разрабатывается, в частности, И. Валлерстайном и Центром имени Ф. Броделя — Бингемтон, США); 5) концепт — результат экстраполяции версии моноцентризма в понимании начала антропогенеза. 1. В отличие от акцентированно индивидуалистичного буддизма, ислама и, в особенности, христианства постулируют кардинальный отказ от принципа признания избранности того или иного сообщества людей по национально-государственному либо социальному критерию. Своеобычный интернационализм христианства обусловлен утверждением идеологами последнего сакрального характера церковной социальности применительно к представителям любых социально-исторических целостностей. В границах христианского мировоззрения пришествие в мир Иисуса Христа и возникновение общины верующих суть поворотный момент качественной трансформации истории до тех пор разобщенного человечества: началом В. И. в данном контексте полагается старт процесса объединения людей для сознательного осуществления Божественного замысла. "Всечеловеческая" церковь христианства выступает тем самым как прообраз всеединного, всевозрастающе совершенного и обретающего единение с Богом человечества — субъекта В. И. В сочинении "О граде Божьем" Августина подчеркивал, что такое сообщество индивидов суть не только религиозная община как таковая, но и универсальное государство, не имеющее физических границ, а простирающееся там, где есть верующие. "Град Божий", по Августину, не подвержен каким-либо случайностям истории, и не имеет своего предела существования в историческом времени, ибо возникновение "града" предопределено свыше, а сценарий осуществления его судьбы провиденциально предрешен. По мысли Августина, "град Божий" есть "сообщество обхождения по духу"; духовным же механизмом, конституирующим В. И., в данном случае выступает самосознание принадлежности ко "граду", в противовес

отчужденному типу "общения по плоти". В целом религиозная версия В. И. фундирована онтологической иерархией, рассматривающей "посюрронный" мир производным от Божественного Абсолюта, обуславливающего течение и результат истории людей. Тем самым задается аксиологически значимая модель принципиального противопоставления вселенского целого любым переходящим социально-государственным формам. В подобных интеллектуально-философских проектах отрицается наличие дистанции между естественным и сверхъестественным. (Ср.: встраивание образа-символа человека в пантеистическую космологическую картину мира у Бруно; идеал "всемирного братотворения" у Федорова; идея софийности, только и способная объединить человечество у В. Соловьева, С. Булгакова, Флоренского; конструкт "соборного сознания" С. Трубецкого; теоретический подход Франка, трактующий "метандивидуализм" в качестве "духовной основы общества" и др.) 2. В статусе социально-философской гипотезы, сопряженной с определенными онтологиями, картина мира и пониманиями мира, идея "В. И." может интерпретироваться в разных плоскостях и, соответственно, по различным основаниям. 1) В рамках новоевропейского и современного рационализма гипотеза В. И. часто редуцируется до проблемы типов и направленности общественно-исторического развития человечества. В качестве версий разрешения этой проблемы выступают: а) модели циклического развития планетарного социума, в границах которых интегральная динамика человечества обуславливается последовательным наложением определенных универсальных циклов (Вико, К. Леонтьев, Шпенглер, Тойнби, Гумилев и др.); б) модели прогрессивно-поступательного типа, часто наиболее идеологизированные вследствие своей очевидной эсхатологичности (Кондорсе, Гердер, Гегель, Маркс и др.); в) модели волюнтарной эволюции человеческого общества и цивилизации (Кондратьев и др.) — фундированные синергетической моделью активной (возбудимой) среды, импульсы автоколебаний и автоволи которой генерируются каждой ее точкой (см. Синергетика). 2) "В. И." как модель нередко выступает как производная тех или иных собственно философских онтологий мира. Так, применительно к проблематике В. И. можно выделить: (А) модели объективного идеализма (Гердер, Гегель и др.); (Б) модели философских модернизаций, парафразов и преодолений — как обратных (Маркс, представители неомарксизма), так и прямых (Кожев) — соответствующих геге-

левских схем; (В) модели "социологизма" (Конт и др.); (Г) модель исторического конституирования субъектом самого себя через изменение "техник делания-себя" (Фуко) и т. д. (А) В парадигме мировоззренческих установок Просвещения мысль о В. И. была фундирована императивом потенциальной осуществимости объединения человечества. Такое состояние социума выдвинуло достижимым посредством актуализации потенциально беспредельных возможностей Разума: как в программах становления культуры, так и в сценариях преобразования общества. Философским пиком данного этапа этой традиции правомерно полагать кантовскую модель рационально обустроенного правового сообщества, сопряженную с его прогностической концепцией "вечного мира". (Ср. с собственной версией "вечного мира" у Гердера, фундированной не прогрессом норм права, а развитием гуманизма.) В "Философии права" Гегелем постулировалось существование объективного духа в облике разума, обретающего себя в человеческой родовой жизни, то есть в качестве сверхиндивидуальной целостности, возвышающейся над отдельными людьми и проявляющейся через их различные связи и отношения. Гегель стремился отобразить и описать те формы развития, в которых, по его мнению, в действительной человеческой жизни и истории реализует себя свобода этого духа. Низшей из этих форм, по Гегелю, является абстрактное право, за ним следует совокупность моральных установлений, имеющая дело уже не с чисто внешними, а внутренними формами объективного духа и, наконец, нравственность, в которой сущность объективного духа находит свое завершение за счет совпадения его внешней и внутренней форм. Эта ступень, по мысли Гегеля, охватывает собой все те учреждения человеческой жизни, которые способны реализовать родового всеобщего разума во внешней совместной жизни людей. В сфере нравственности Гегель усматривает прохождение объективным духом новой своеобразной триады процесса "объективирования самого себя" — семья, гражданское общество и государство. Идеалом последнего для него являлось античное государство греков, воплотившее в себе родовый разум человечества и все высшие интересы индивидуума. Истинное осуществление идеи государства реализуемо, по Гегелю, лишь в историческом развитии человечества — то есть во "В. И.", представляющей собой полное осуществление объективного духа. Рассматривая В. И. как "прогресс духа в сознании свободы" ("Лекции по философии истории"), Гегель сформулировал в качестве основной задачи философии истории демонстрацию того, как в историческом процессе мировый дух последовательно развивается в различные формы "духов" отдельных народов.

Согласно схеме Гегеля, каждый переходящий период истории характеризуется руководящим положением какого-нибудь отдельного народа, который, познав на этой ступени общий дух в самом себе, передает впоследствии эту эстафету другому народу. Несмотря на известный европоцентризм, идея "В. И." у Гегеля оказывалась сопряжена с идеями исторической закономерности, глубинной, необходимой связи различных этапов исторического процесса, каждый из которых является только одной из форм развития и проявления всеобщего духа; отдельные определения содержания последнего становились, по Гегелю, действительностью в историческом развитии, выраженной в своей целостности и единстве. (Б) Маркс, изложив собственный подход к конструированию всеобщей теории общества (см. Исторический материализм), тем не менее оказался не в состоянии корректно экстраполировать постулаты материалистического понимания истории на многомерную волюнтарную социума. Не сумев корректно преодолеть явно унаследованный от Гегеля европоцентризм собственной концепции, Маркс оставил открытым вопрос о соотношении "азиатского", с одной стороны, и античного, феодального и буржуазного способа производства, с другой. (В рамках неомарксизма гипотетический ход и развертывание В. И. интерпретируются как фатально-необратимый процесс всевозрастающей иррационализации мироустройства, как прогрессирующее сумасшествие разума — "обратная" схема в сопоставлении с "самообретением" абсолютной идеи через восхождение ее к самой себе у Гегеля.) В свою очередь, осуществляя собственное осмысление проблем В. И. в границах гегелевского подхода, Кожев обратил свое внимание не на "Науку логики" и "Энциклопедию философских наук", а на "Феноменологию духа", которая рассматривала не философию природы, а стадии развития человеческой истории. Мир природы, по мысли Кожева, нейтрален и равен себе самому — он лежит за пределами человеческого смысла и вне истории. В предисловии к сборнику произведений Батая Кожев писал: "Гегелевская Наука, вспоминая и соединяющая в себе историю философского и теологического рассуждения, может резюмироваться следующим образом: От Фалеса до наших дней, достигая последних пределов мысли, философы обсуждали вопрос о знании того, должна ли эта мысль остановиться на Троице или Двоице, либо достичь Единого, либо, по крайней мере, стремиться к достижению Единого, фактически эволюционируя в Диаде. Ответ, данный на него Гегелем, сводится к следующему: Человек, безусловно, однажды достигнет Единого — в тот день, когда сам он прекратит существовать, то есть в тот день, когда Бытие более не будет

открываться Словом, когда Бог, лишенный Логоса, вновь станет непроницаемой и немой сферой радикального язычества Парменида. Но пока человек будет жить как говорящее о Бытии сущее, ему никогда не превзойти неустранимой Троицы, какой он является сам и каковая есть Дух. Что же до Бога, то он есть злой демон постоянного искушения — отказа от дискурсивного Знания, то есть отказа от рассуждения, которое по необходимости закрывается в себе самом, чтобы сохраняться в истине. Что можно на это сказать? Что Гегелянство и Христианство, по сути своей, являются двумя несводимыми далее формами веры, где одна есть вера Павла в Воскресение, тогда как другая представляет собой веру земную, имя которой здравый смысл? Что Гегелянство есть “гностическая” ересь, которая, будучи тринитарной, незаконно отдает первенство Святому Духу? (Учение Гегеля трактовалось Кожевным как своеобразная ересь гностического образца, ставящая Историю в ранг высшего смысла мира и полагающая Бога-Отца и Бога-Сына зависимыми от Бога-Духа Святого суть человеческого разума.) (В) Разновидностью попыток фундаментализма и позитивности В. И. оказался также и теологически интерпретированный “социализм” Конта, выступивший (наряду с марксовым описанием) попыткой модернистского преодоления социо-онтологических архитектур классического типа. Дополненная рядом догматов традиционных мировых религий, идея В. И. у Конта реализовалась в ипостаси пафосного призыва ко “второму теологическому синтезу” как грядущей духовной опоре нового планетарного сообщества. Стремление трансформировать общество на основе наконец-то достигнутых социальных законов приобрело у Конта религиозные формы, любовь к Богу он пытался заменить любовью к человечеству. Конт акцентировал великую организующую и воспитательную роль религии в обществе второй половины 19 в. Человечество Конт именoval “Великим Бытием”, пространство — “Великой Сферой”, землю — “Великим фетишем”. (Гипотеза об “общечеловеческом организме” разворачивалась Контом и как модель особой системы социальных связей, и образ-конструкт целостной сверхличности. Последняя позже была замещена им чисто религиозной ипостасью в виде Великого Существа — объекта поклонения и самообожествления.) Догматами новой веры, по мысли Конта, должны были выступить философия позитивизма и научные законы. (Ср. у Арона: “стоит любить сущность Человечества в лице лучших и великих его представителей как его выражение и символ; это лучше страстной любви к экономическому и социальному порядку, доходящей до того, чтобы желать смерти тем, кто не верит в доктрину спасения... То, что Огюст

Конт предлагает любить, есть не французское общество сегодня, не русское — завтра, не американское — послезавтра, но высшая степень совершенства, к которой способны некоторые и до которой следует возвыситься”. Арон называл идею “Великого Бытия” Конта “наилучшим из всего сделанного людьми”.) (Г) Полагая оправданными рассуждения о В. И. в контексте единых (акцентировано сложившихся лишь в качестве европосообразных) этапов исторического генезиса субъекта, Фуко выделил в качестве основных эпох формирования субъекта сократо-платоновскую, эллинистическую, христианскую, новоевропейскую. По мысли Фуко, в античности “забота о себе” являла собой основу человеческого опыта вообще. Выделялись конкретные правила и техники такой заботы (“искусства существования”), посредством которых человек формировал сам себя. Согласно Фуко, у древних греков искусства являли собой определенные формы знания — управления собой, управления собственным имуществом и участия в управлении полисом — хронологически согласуемые, изоморфные и неразрывные практики одного и того же типа. В свою очередь, упражнения, позволяющие управлять собой, расщеплялись, дифференцировались от а) “власти как отношения” и б) “знания как кодекса добродетели” или “стратифицированной формы”. Отношение к себе, по Фуко, обрело в то время независимый статус как “принцип внутреннего регулирования” по отношению к составляющим власти: отношение к себе осмысливалось как само-господство, то есть власть, которую человек был принужден выносить на себе, конституировалась внутри власти, которую он осуществлял над другими. С точки зрения Фуко, у греков возникло отношение, которое устанавливала сила сама с собой (власть и самость, воздействующие на себя самое: предполагалось, что только свободные люди, могущие властвовать над собой, могут властвовать над другими и обязательно наоборот — как своеобразное сложение, “заворачивание”). Обязательные правила власти, по версии Фуко, дублировались необязательными правилами свободного человека, осуществляющего эту власть. В классической Греции забота о себе — в то же время забота о другом, об обществе и об истине. В период эллинизма эта связь разрушается, и это — достижение индивидуализации субъекта как уникального. В христианской культуре “искусства существования” перерабатываются в практики религиозной жизни, а в современной культуре субъект и вовсе теряет власть над практиками заботы о себе, препоручая ее медицине, педагогике, государству (в виде абстрактной заботы о человеке). И только за счет исчерпанности новоевропейских систем нормирования задается возможность

возвращения к “искусствам существования”, касающимся конкретных поступков, а тем самым — возможность индивидуальной свободы. Но ситуацию возвращения должны, согласно мысли Фуко, подготовить мыслительная деструкция этих систем и поиск осмысленных альтернатив, поскольку любой другой ход рискует модернизировать традиционную систему установлений (ср. со схемой Вико). 3. В данном контексте понятие “В. И.” носит несколько условный характер: как элемент геополитического мировоззрения политических режимов, ориентированных на мировое господство, понимание “пределов мира” варьировалось в границах соответствующих географических представлений их носителей (например, представление о “краях Ойкумены” у Александра Македонского, идея “Срединной Поднебесной” в традиционном Китае и т. п.). Определенная соразмерность претензий на всемирную гегемонию и адекватных представлений о масштабах планетарного социума формируется лишь к 20 в. Условием возможности “В. И.” в этот период выступает складывание системы массовых коммуникаций, делающей возможными процедуры планетарного социального управления и контроля. 20 в. явился ареной борьбы трех основных геополитических субъектов, ориентированных на достижение мирового господства /читай: силового установления “режима В. И.” — А. Г./: Это — а) фашистская Германия, стремившаяся осуществить ранжирование наций и народов по степени приближенности к “арийскому эталону” с сопряженной идеей ликвидации недоразвитых этносов; б) коммунистический СССР с догмой о мессианизме и избранности одних общественных слоев (пролетариата и беднейшего крестьянства), вылившейся в геоепоид классово “чуждых” социальных групп, а также в лозунги “мировой революции” и “всемирной Республики Советов”; в) “англо-американский” блок государств с (непровозглашаемой явно) теорией ранжирования стран мира по степени приближенности к ценностям “открытого общества” под планетарной эгидой США. Крушение гитлеровского фашизма и распад СССР лишь сделали более наглядным и очевидным процесс стремительной “американизации” мира на рубеже третьего тысячелетия. Идеологическим фундаментом данного процесса являются: риторическая идея о планетарном единстве человеческого рода и формировании “общечеловеческих ценностей”; гипотеза о возможности общечеловеческой солидарности и “мириого сосуществования наций и государств”. Социально-политическая мифология такого типа выступает фокусом глобальных интегративных процессов рубежа 20—21 вв.

4. “Мир-системный подход”, создан-

ный представителями школы "Анналов" и являющий собой стратегию познания В. И. середины — второй половины 20 в., исходит из презумпции, согласно которой современная история суть планетарная система взаимодействий между различными социальными субъектами. (По Броделю, "для историка, тесно привязанного к конкретному, глобальное общество может быть лишь суммой живых реальностей, связанных или не связанных одни с другими... Именно в таком смысле я взял за правило... говорить об обществе как о множестве множеств, как о полной сумме всех фактов, каких мы... касаемся в разных областях наших исследований... Это означает... что все социальное, не может не быть социальным... Это все равно, что сегодня заявлять: "Социальный процесс есть нераздельное целое" или "История бывает только всеобщей".) Данная версия понимания В. И. центрируется на явлениях всевозрастающей геополитической экспансии капитализма: предполагается, что с примерно с 1500 стартует процесс формирования "капиталистической мир-экономики" — фокусного субъекта В. И. 16—21 вв. 5. Данная версия гипотезы о В. И. находит свое выражение в избыточно жестко детерминированных стратегиях качественного усовершенствования человеческой природы и, соответственно, организации существования планетарного социума (масоны, иезуиты и т. п.). Базируется на "последовательном эволюционном" понимании человеческой сущности (от религиозных и мистически-окульных процедур до программ социальной инженерии — см., например, "Маятник Фуко" у Эко). В конечном счете исходным пунктом для формулирования и/или осмысления определенных общественных закономерностей полагаются тезисы, изоморфные идее об "изначальной греховности" либо "изначальной праведности" людей. (Ср. у Зиновьева в "Зияющих высотах": социальные законы являют собой "определенные правила поведения (действия, поступков) людей друг по отношению к другу. Основу для них образует исторически сложившееся и постоянно воспроизводимое стремление людей и групп людей к самосохранению и улучшению условий своего существования в ситуации социального бытия... они естественны, отвечают исторически сложившейся природе человека и человеческих групп: "...меньше дать и больше взять; меньше риска и больше выгоды; меньше ответственности и больше почта; меньше зависимости от других; больше зависимости других от тебя и т. д.". Эти законы одни и те же всегда и везде, где образуются достаточно большие скопления социальных индивидов, позволяющие говорить об общест-

ве... Признанию их в качестве законов, которым подчиняется социальная жизнь людей, — отмечал Зиновьев, — препятствует социальный закон, по которому люди стремятся официально выглядеть тем лучше, чем они хуже становятся на самом деле".) По всей вероятности, при элиминации из концепта В. И. компонента идеологической ангажированности и философской амбициозности, он естественно трансформируется в чисто профессиональный, исторически-ретроспективный познавательный проект с присущими любому проекту такой степени общности ограниченными объяснительными возможностями. Так, по мнению А. И. Марру, профессора Сорбонны ("Об историческом знании" — Париж, 1954), "Нибур, Ранке, Шампольон были королями: они знали, как читать Илиаду, что такое кафия, они знали, был ли Иисус...". В этом контексте пассаж Борхеса о том, что "быть может всемирная история — это история различной интонации при произнесении нескольких метафор", фиксирует современный статус неизбежных метафизических проблем подобного ранга.

А. А. Грицанов

ВТОРИЧНЫЙ ЯЗЫК — полифункциональное понятие философии постмодернизма, употребляемое в следующих значениях: 1) В. Я. как метаязык, который в качестве "вторичного языка... накладывается на язык первичный (язык-объект)" (Р. Барт) (Метаязык, Язык-объект); 2) В. Я. как продукт деконструкции (см. Деконструкция) текста, когда субъект "расщепляет смыслы" и в процессуальности означивания (см. Означивание) "над первичным языком произведения он надстраивает вторичный язык, то есть внутренне организованную систему знаков" (Р. Барт); и, наконец, 3) В. Я. как понятие, в содержании которого фиксируется феномен неоднозначности и глубины языковой семантики, позволяющий открывать за словарным значением слова (система которых задает в своей однозначности "первичный язык") иные, плюралино-вариативные пласты смысла. По оценке Рикера, "символ имеет место там, где язык создает сложное организованное знамя и где смысл, не довольствуясь указанным на предмет, одновременно указывает и на другой смысл, способный раскрыться только внутри и через посредство первого смысла", и в этом парадигмальном пространстве постмодернизм может позволить себе определение: "символ — ...это сама множественность смыслов" (Р. Барт). Как пишет Р. Барт, "всякий читатель — если только он не позволяет цаезуре буквы запугать себя — знает об этом: разве не чувствует он, как вступает в контакт с неким *запредельным* по отношению к тексту миром — так, словно первичный язык произведения возвращает в нем какие-то другие слова

и учит говорить на некоем вторичном языке?". Собственно, язык как таковой всегда атрибутивно таит в себе возможность В. Я., ибо "представляет собой излишество, ...умение человека производить несколько смыслов с помощью одного и того же слова" (Р. Барт). Согласно постмодернистскому видению ситуации, современная лингвистика "как раз и начинает заниматься" тем феноменом, что даже так называемый "первичный язык" или "язык в собственном смысле слова" реально обладает предрасположенностью к неопределенности, "содержит гораздо больше неопределенности, чем принято думать", хотя, разумеется, "неоднозначность практического языка — ничто по сравнению с многосмысленностью языка литературного". Собственно, согласно постмодернистской оценке, "если бы у слов был только один смысл — тот, который указан в словаре, если бы вторичный язык не оказывал возмущающего, раскрепощающего воздействия на "достоверные факты языка", не было бы и литературы" как таковой (Р. Барт). Литературное произведение понимается постмодернизмом исключительно в качестве открытого (см. Конструкция, Текст), и именно В. Я. является тем механизмом, который обеспечивает эту открытость, ибо его пространство абсолютно вариативно и плюралино, каждый раз заново конституируясь на основе неопределяемых и ситуативных аллюзий: "любая эпоха может воображать, будто владеет каноническим смыслом произведения, однако достаточно немного раздвинуть границы истории, чтобы этот единственный смысл превратился во множественный, а закрытое произведение в открытое" (Эко). В этом контексте произведение "превращается в вопрос, заданный языку, чью глубину мы стремимся промерить, а рубежи — прощупать" (Р. Барт). Именно в силу наличия за первичным языком произведения В. Я. произведение как феномен языковой реальности "вечно не потому, что навязывает различным людям некий единый смысл. А потому, что внушает различные смыслы некоему единому человеку, который всегда, в самые различные эпохи, говорит на одном и том же символическом языке: произведение предлагает, человек располагает" (Р. Барт). Практически именно благодаря В. Я. конституируется открывающееся в процессе постмодернистски понятого чтения (см. Чтение) семантическое (точнее — чреватое возможностью различных семантик) поле, которое делает возможной процедуру означивания (см. Означивание) именно в нем "проложены... маршруты, которые расстилает перед словом вторичный язык произведения" (Р. Барт). Разумеется, в этой ситуации "правила чтения произведения — это не правила, диктуемые буквой, а правила, диктуемые аллюзией" (Р. Барт).

(В этом контексте постмодернизм конституирует специфичное для него дистанцирование между филологией, понятой в качестве классической филологии, и лингвистикой, отчет развития которой начинается с Соссюра: правила прочтения произведения, учитывающие феномен В. Я., — “это не филологические, а лингвистические правила” — см. Лингвистика.) Следует отметить, что применительно к понятию “В. Я.” постмодернизм рефлексивно отмечает наличие определенного противоречия между его формой и содержанием: с одной стороны, в содержании понятия “В. Я.” отражена пафосно принятая постмодернизмом идея о неисчерпаемой семантической глубине и бесконечной вариативности смысла языковых единиц, с другой стороны, формальные характеристики этого понятия тают в себе интенцию на ограничение семантической глубины языка лишь “вторичным” его уровнем. В силу этого наряду с понятием “В. Я.” постмодернизм использует также понятие “множественный язык”: “символический язык, на котором пишутся литературные произведения, по самой своей структуре является языком множественным, то есть языком, код которого построен таким образом, что любая порождаемая им речь (произведение) обладает множеством смыслов”.

М. А. Можейко

ВЫТЕСНЕНИЕ, подавление, репрессия (позднелат. *repressio* — подавление) — в психоанализе Фрейда — активное неосознаваемое действие, процесс и “защитный механизм”, обеспечивающие вытеснение из сознания в бессознательное какого-либо содержания и (или) недопущение неосознаваемого влечения до осознания. В общем В. нарушает связь патогенной информации с сознанием. Согласно Фрейду, В. реализуется в виде двух фаз (стадий, ступеней): 1) Первичное В. предотвращает первоначальное появление импульса посредством удаления из сознания в бессознательное неприятных воспоминаний, переживаний, неприемлемых желаний и т. д. 2) Вторичное В. обеспечивает удержание в бессознательном различных вытесненных влечений, желаний, стремлений, предствлений и т. д. Все вытесненное из сознания в бессознательное не исчезает и оказывает существенное воздействие на состояние психики и поведение человека. Время от времени происходит спонтанное “возвращение вытесненного”, которое осуществляется в форме симптомов, сновидений, ошибочных действий и т. д. Фрейд считал теорию В. краеугольным камнем, на котором зиждется все здание психоанализа. В истории философии 20 в. данный концепт встретил ряд существенных возражений. Так, по Сартру, фрейдовская парадигма должна “знать” вытесняемые импульсы: она должна уметь

распознавать, различать то, что она вытесняет. Можно ли представить знание, которое было бы незнанием себя, — вопрошается в одной из работ Сартра, — знать — значит знать, что знаешь. Скажем скорее: всякое знание есть сознание знания. Каким именно вытесняемое влечение может “переодеваться”, если оно, по мысли Сартра, не содержит в себе: “1) сознание того, что оно вытесняется; 2) сознание того, что оно вытесняется, потому что оно есть то, что оно есть; 3) проект переодевания”? Описание процедуры маскировки (“переодевания”) имплицитно, согласно Сартру, “неявное обращение к финальности”.

В. И. Овчаренко

Г

ГАДАМЕР (Gadamer) Ганс-Георг (р. 1900) — немецкий философ, один из основоположников философской герменевтики. Профессор философии в Лейпциге (с 1939), ректор Лейпцигского университета (1946—1947), профессор философии в Гейдельберге (с 1949). Основные сочинения: “Диалектическая этика Платона” (1931), “Гете и философия” (1947), “Истина и метод” (1960), “Диалектика Гегеля” (1971), “Диалог и диалектика” (1980), “Хайдеггеровский путь” (1983), “Похвала теории” (1984) и др. Подвергая критике методологизм наук о духе, Г. придает герменевтике универсальный характер, видя ее задачу не в том, чтобы разработать метод понимания (что имело место у Дильтея), но в том, чтобы прояснить природу этого понимания, условия, при которых оно совершается. Всеопределяющее основание герменевтического феномена Г., вслед за Хайдеггером, усматривает в конечности человеческого существования. Противопоставляя теоретико-познавательную установку понятие опыта, Г. видит в нем опыт человеческой конечности и историчности. При этом укорененность в предании, которое и должно быть испытано в герменевтическом опыте, рассматривается им как условие познания. Исходя из конечности бытия человека и принадлежности человека истории, Г. подчеркивает онтологически позитивный смысл герменевтического круга (круга понимания) а также особую значимость структур понимания для герменевтического процесса. В связи с чем он, в частности, реабилитирует понятие предрассудка (*Vorurteil*), указывая на то, что предрассудок как предсуждение (*Vor-Urteil*) вовсе не означает неверного суждения, но, составляя историческую действительность человеческого бытия, выступает условием понимания. Анализируя герменевтическую ситуацию (осознание которой Г. называет действительно-историческим сознанием), Г. опирается

на понятие горизонта. “Горизонтность” понимания характеризуется, согласно Г., принципиальной незамкнутостью горизонта — ввиду исторической подвижности человеческого бытия, — а также существованием только одного горизонта, охватывающего собой все, что содержит историческое сознание, так что “понимание всегда есть процесс слияния якобы для себя сущих горизонтов”. При этом на первый план выходит центральная проблема герменевтики — проблема применения (*Anwendung*). Пересматривая традиционное решение этой проблемы, Г. выделяет применение, понимание и истолкование как интегральные составные части единого герменевтического процесса и подчеркивает, что понимание включает в себя и всегда есть применение подлежащего пониманию текста к той современной ситуации, в которой находится интерпретатор. Таким образом, указывает Г., понимание является не только репродуктивным, но и продуктивным отношением, что ведет к признанию плюральности интерпретации. Апеллируя к Гегелю, Г. в качестве фундамента герменевтики устанавливает абсолютное опосредование истории и истины, обуславливающее исторический характер понимания. Герменевтический феномен рассматривается Г. как своего рода диалог, который начинается с обращения к нам предания, оно выступает партнером по коммуникации, с которым мы объединены как Я с Ты. Понимание как разговор оказывается возможным благодаря открытости навстречу преданию, которой обладает действительно-историческое сознание. Герменевтика становится у Г. онтологией, основанием которой является язык. Полагая язык в качестве среды герменевтического опыта, Г. исходит из того, что языковым (и потому понятным) является сам человеческий опыт мира. Сам мир выражает себя в языке. Философское значение герменевтического опыта состоит, по Г., в том, что в нем постигается истина, недостижимая для научного познания. Стремясь развить понятие истины, соответствующее герменевтическому опыту (формами которого являются опыт философии, опыт искусства и опыт истории), Г. обращается к понятию игры. Трагедия его в духе антисубъективизма, Г. отмечает, что игра обладает своей собственной сущностью, она вовлекает в себя игроков и держит их, и соответственно субъектом игры является не игрок, а сама игра. Основываясь на том, что понимающие втянуты в свершение истины и что герменевтическое свершение не есть наше действие, но “действие самого дела”, Г. распространяет понятие игры на герменевтический феномен и делает это понятие отправной точкой в постижении того, что есть истина.

Т. В. Щитцова

ГАРОДИ (Garaudy) Роже (р. 1913) — французский философ. Сторонник “персоналистского марксизма”. За диссидентские взгляды исключен из ФКП (1970). Основные сочинения: “Христианская мораль и марксистская мораль” (1960), “Что такое марксистская мораль?” (1963), “От анафемы к диалогу” (1965), “Марксизм XX века” (1966), “Альтернатива” (1972), “Танец жизни” (1973) и др. Г. усмотрел в качестве главной духовной предпосылки творческого, гуманного марксизма своеобразно проинтерпретированную философскую доктрину Фихте: человек в границах такого подхода понимался как свободный, себятворяющий деятельный индивид. Согласно Г., любые теологические, антропологические и общественно-обуславливаемые трактовки сущности человека необходимо выводили его до статуса пассивного продукта социального тиражирования. Лишь сбой и сшибки в механизмах осуществления этого процесса были в состоянии продуцировать истинно человеческий тип людей, призванный преобразовывать окружающую действительность в направлении обретения индивидами аутентичного смысла бытия. Постигает их человек посредством создания экспериментальных “моделей”, впоследствии проверяемых общественной практикой. Удушающий истинно человеческое в человеке метод “социалистического реализма”, проявления которого Г. усматривал во всех сферах социальной жизни в СССР, должен был быть отвергнут и заменен совокупностью высоко нравственных мифов, напоминающих “человеку о том, что он творец”. В качестве одного из оснований такого мифа Г. видел своеобразно интерпретированную христианскую мораль вкрупне с частью христианских догматов. Создав (вопреки духу античного рационализма) в общественной и духовной практике новую ипостась человека — личность; постулируя уникальность любых человеческих сознаний, ни одно из которых не может служить в качестве средства для другого; провозглашая сопряженную установку на отказ от эксплуатации человека человеком, — христианство, по мнению Г., во многом предвосхитило марксизм, и поэтому нет и не может быть принципиальной грани между христианами и гуманистически ориентированными марксистами. И те, и другие, согласно Г., “живут в тяготе к бесконечному, только для первых бесконечное — в присутствии, для вторых — в отсутствии”. Марксисты верят исключительно в человека, христиане без Бога в душе не видят человека. Г. подчеркивал, анализируя преемственность и генетическую идейную связь учения Маркса и идеалов истинного христианства, что “христианская теология в сравнении с марксизмом

дает то, что средневековая алхимия осуществила в отношении современной ядерной физики: сон о невероятных трансформациях материи стал реальностью наших дней, эсхатологические требования любви и человеческого достоинства нашли условия воплощения в марксизме, но только не в ином, иллюзорном, а скорее в полюсостороннем мире”. Г. настаивал на той версии прочтения Маркса и Энгельса, согласно которой коммунизм трактовался не как жестко заданное состояние общества, а выступал скорее как высоконравственное гуманистически ориентированное “движение, уничтожающее нынешнее состояние”. Ибо, — утверждал Г., — обещающие людям на Земле вечный Рай в лучшем случае способны к устройству “респектабельного Ада”. Философско-социологическое творчество Г. было посвящено полемике со сталинско-брежневской (“советской”) моделью социализма, борьбе против реакционно-религиозных интерпретаций сущности марксизма, развенчанию античеловеческой сущности реального коммунизма, создававшегося в СССР. “После отлучения Югославии в 1948, сталинских преступлений, признанных на XX съезде КПСС, после событий в Берлине, Познани и Венгрии в 1956 г., санкций против Китая 1958, клеветнических кампаний, приведших к расколу коммунистического движения, вторжения в Чехословакию... интеллектуальной инквизиции в Советском Союзе от дела Синяевского до постыдной травли Солженицына, после взрыва антисемитизма в Польше, а затем в Ленинграде, подавления польских забастовщиков, не считая прочего, — все как после всякой катастрофы. Так можно ли сказать, что речь идет об “ошибках”? Не следствия ли это самой системы? Системы не социалистической, а советской — творения Сталина и Брежнева? Как не задуматься над неизбежностью этого превращения и не попытаться понять социализм как сотворенный не только сверху, но и снизу?” Выступая одним из провозвестников идеи социализма “с человеческим лицом” — первой реальной попытки интеллектуальной критики общественно-экономической системы государств-членов “социалистического лагеря” с позиций гуманизма и нравственно-препарированного марксизма, Г. категорически отвергал любые аналогии между бюрократическим централизмом коммунистических диктатур и обществом подлинного социализма. Лидеры КПСС и СССР, неспособные, по мнению Г., “ассимилировать даже минимальную инициативу снизу, отвергая любую попытку обновления, они несут полную ответственность за теоретическую дегенерацию марксизма и преступную практику полицейской власти в России и странах-сателлитах. Больше всего они боятся социализма с человеческим лицом”. Исследуя перспективы и потенциальные возможности гума-

нистической трансформации неизбежно сталинистского социалистического общества в странах “народной демократии”, Г. обращал особое внимание на очевидную ограниченность любых попыток сведения этих общественно-преобразующих процедур к каким бы то ни было переделам собственности и властных полномочий. Коренным изменениям должны быть подвергнуты все духовные образования: школа, культурные учреждения, символы веры и жизненные смыслы. Политика истинных коммунистов-реформаторов призвана, с точки зрения Г., “...сотворить историю. Создавать не партию, а дух. У нас есть возможность выбора не между порядком и переменами, а между революционными конвульсиями и конструктивной революцией”. Обращая особое внимание на самостоятельный, не скованный установками идеологического догматизма и партийного прагматизма характер желаемых общественных трансформаций, Г. неустанно подчеркивал: “Наша эпоха стремится к открытому обществу, члены которого не впадают ни в тоталитаризм, ни в индивидуализм, — к обществу, где существует единение полифонии, как в хорошо исполненном танце, открытость творчеству, грядущему, пророчеству и утопиям”. В конце жизни Г. принимает ислам. (См. “Демократический социализм”).

А. А. Грицанов

ГАРРИСОН (Harrison) Гарри Максвелл (р. 1925) — американский писатель-фантаст. В 1943—1946 — служба в армии США. Обучался изобразительному искусству в Хантер Колледж (Нью-Йорк). Редактор ряда издательства по научной фантастике. Вице-президент Союза авторов научной фантастики США (1968—1969). Председатель ассоциации “Мир научной фантастики” (с 1978). Основные сочинения: “Мир смерти” (1960), “Стальная крыса” (роман в 10 томах, первый том опубликован в 1961), “Этический инженер” (1964), “Билл — герой Галактики” (в 7 томах, 1965), “Подвиньтесь! Подвиньтесь!” (1966), “Машина времени Техникolor” (1967), “Конные варвары” (1968), “Один шаг с Земли” (1972), “Большие огненные шары” (1977), “Механизм” (1977), “История планеты” (1979), “Звезды — последний шанс” (в 3 томах, 1981), “Чума с Юпитера” (1982), “Эдем” (в 3 томах, 1986—1988) и мн. др. Проблематика главных произведений Г. отражает наиболее актуальные вопросы естественно-научного и гуманитарного знания второй половины 20 в.: а) вероятностный характер осуществления исторических событий (“Машина времени Техникolor”, в рус. переводе — “Фантастическая сага”); б) принципиальная координация прошлого — будущего в контексте постоянно ускользающего и всегда одномоментного настоящего (“Конные варвары”); в) альтернативность/безаль-

тернативность научных знаний и этических принципов (“Этический инженер”); г) достижимость “искусственного интеллекта” (“Выбор по Тьюрингу”); д) соотношение сценариев техногенной и биологической эволюции цивилизации Земли (“Эдем”); е) возможные варианты взаимоотношений биосферы и ноосферы (“Мир смерти”) и пр. Этическая акцентировка поведенческих мотиваций главных героев произведений Г. сыграла определенную позитивную роль в деидеологизации сознания молодежи СССР в 1960—1980-х.

О. А. Грицанов

ГАРТМАН (Hartmann) Николай (1882—1950) — немецкий философ. Родился в Риге. Обучался в Петербургском университете. После событий 1905 в России переехал в Марбург, учился у Когена и Наторпа (последнего сменил на кафедре в 1922). В 1907 стал доктором философии. С 1909 — приват-доцент, с 1920 — экстраординарный профессор Марбургского университета. С 1926 — в Кельнском, с 1931 — в Берлинском, с 1946 и до конца жизни — в Геттингенском университетах. Основные работы: “Платоновская логика бытия” (1909); “Основные черты метафизики познания” (1921); “Аристотель и Гегель” (1923); “Философия немецкого идеализма” (в 2 частях, 1923—1931); “Этика” (1926); “Проблема духовного бытия. Исследования к основоположению философии истории и исторических наук” (1933); “К основоположению онтологии” (1935); “Возможность и действительность” (1938); “Строение реального мира. Очерк высшего учения о категориях” (1940); “Философия природы. Абрис специального учения о категориях” (1950); “Эстетика” (русское издание — 1958) и др. Г. прошел путь сложной творческой эволюции и вобрал в критически переосмысленном виде идеи многих философов и направлений. Начиная как приверженец Марбургской школы неокантианства, но уже к началу 1920-х под воздействием работ Гуссерля выступил с его критикой за “методологизм”, “субъективизм” и “конструктивизм”. Испытал влияние Шелера, в некоторых работах — Хайдеггера и Э. Гартмана. Особо же велико на него воздействие идей Аристотеля и Гегеля, повлиявших на становление окончательной (реалистической) позиции Г. Отсюда существующие в литературе оценки философии Г. этого периода как “модернизированного аристотелизма и схоластики” или “гегелизма, ограниченного в притязаниях кантианством”. Получив кантианскую “прививку”, Г. критически отнесся к построению (конструированию) философских систем, и тем не менее сам последовательно и методично разрабатывал собственную философию как систему, считаясь последним “системосоздателем” в европейской

философии 20 в. Относя себя к сторонникам проблемного типа мышления (Платон, Аристотель, Декарт, Лейбниц, Кант), противопоставляя его системному типу (Бруно, Спиноза, Вольф, Фихте, Шеллинг, Гегель), Г. фактически сам попадает в этот ряд. Обосновывая познание как онтологический процесс, восстанавливая в правах онтологию в целом, Г. определял суть своей философии как реализм. В то же время в реалистических направлениях 20 в. он занимает совершенно особое положение как основоположник “критической онтологии” (“новой онтологии”). Еще одна этикетка приклеилась к его имени уже в конце 20 в. — “забытый философ” (так же и столь же справедливо ее соотносят с именем Зиммелл). Исходное основание “критической онтологии” — критика трансцендентализма, утратившего из виду, что познание есть трансцендентный (выходящий за пределы сознания) акт. Мышление двойственно-интенционально — мысль мысль, но тем самым и через нее мыслит предмет, который, со своей стороны, есть нечто иное, но потому именно то, о чем мыслится мысль. Мышление ради мышления бесплодно, мысль всегда ради чего-то другого — сущего. Мысль и вещь неразличимы по содержанию, но по способу бытия они в корне различны (мысль в духе, вещь — всегда вне духа). Познание — не конструирование, а именно “схватывание” действительности, уже существующей до и независимо от познающего. И хотя структура действительности во многом совпадает со структурой познания, полного их совпадения быть не может. Познание в каждый данный момент времени лишь увеличивает полноту и глубину “схватывания” действительности, никогда в нем не исчерпывающейся. Одновременно, расширяя собственные границы, познание расширяет и границы реальности. Второе исходное основание системы Г. — тезис о бытийном (онтологическом) единстве мира. Бытие многоаспектно. В нем различаются “наличное бытие” (существование) и “определенное бытие” (сущность) как его взаимосвязанные моменты, реальность и идеальность как способности бытия. Бытие обладает разной модальностью (возможность — действительность — необходимость). Возможным может быть лишь то, что было или будет реальным. Возможность действительна, что равнозначно ее необходимости. Это утверждение ведет к соотносительности, к отождествлению наличного и определенного бытия (последнее надо лишь суметь “извлечь” из первого), реального и идеального бытия (хотя первое не исчерпывается во втором). Кроме того (и это самое главное), бытие “слоисто” (многоступенчато). Оно включает в себя четыре “слоя” (уровня): неорганический (физический), органический (биологический), душевный (психический) и духовный (идеальное бытие). Высшие “этажи” возникают на

основе низших, закономерности которых присутствуют и в них (“закон возвращения”). “Высший слой бытия не может существовать без низшего, тогда как последний может”. Высшие уровни не сводимы к низким, наращивают в себе свободу как свою атрибутивность (“закон нового”). Каждый “слой” автономен и имеет собственную внутреннюю детерминацию (“закон дистанции”). Отсюда критика Г. телеологизма как незаконного распространения категорий высшего слоя на низший. Нет и идеального (абсолютного) направляющего возникновение слоев фактора. С этим во многом связана и парадоксальность этической доктрины Г.: в силу абсолютного характера нравственного, но при исключении трансцендентности смысла необходимо постулировать атеизм для обоснования возможности свободного личностного деяния. Однако хотя способы детерминации меняются на разных уровнях, хотя от уровня к уровню возрастает свобода, это не отменяет каузальных зависимостей, накапливаемых от “слоя” к “слою” и снижающих вариативность возможных проявлений, усиливая их необходимость (“закон детерминации”). (По Г., оказывается, что свобода есть необходимостью.) Исходя из этих двух оснований, Г. приходит к формулировке сути “новой онтологии”: в бытии необходимо различать формы существования и его категориальные структуры. Задача же “критической онтологии” — дать анализ категорий (как фундаментальных определений бытия) внутри каждого из слоев и вскрыть их взаимосвязи и соотносительность. Познание, следовательно, в принципе является бытийным отношением (между сущим объектом и так же сущим субъектом). В процессе познания объект остается тем же, а изменяется субъект. Проникновение субъекта в объект всегда есть пророст некоторого “познавательного образования” в познавательном соотношении. При этом предмет познания всегда выступает в этом отношении “более чем предмет” — он есть не только познание, но и непознанное (он как объект безразличен к познанию и его возможным в данный момент границам, он бытие). Одному миру соответствует множество картин мира. Таким образом, онтологический подход понимает познавательное отношение как бытийное, то есть позволяет постичь его в его встроенности во взаимосвязи жизни, в его дифференцированности по “слоям” бытия. Если бы все категории предмета, по утверждению Г., одновременно были категориями познания, то не могло бы быть ничего непознаваемого. Но мы во всех областях обнаруживаем непреодолимые границы познания, то есть “избыточные категории бытия”, которые не отражаются в сознании как его

категории. Граница познаваемости проводится в предмете рубежом категориальной идентичности (к познаваемости же самих категорий она не имеет никакого отношения). Отсюда программа "дифференциального категориального анализа": разделение категорий на два царства: категории как только принципы бытия и категории как "также" и принципы познания (только в математике и логике, считает Г., можно говорить о действительно тождестве категорий). При соотношении этих двух рядов категорий мы впадаем в неизбежную антиномичность. Только сознание может обладать познанием. Однако с одной стороны, сознание должно выходить за свои пределы, поскольку оно схватывает нечто вне себя, то есть поскольку оно познающее сознание, а с другой — сознание не может выйти за свои пределы, поскольку оно может схватывать только свои содержания, то есть поскольку оно — познающее сознание. Коль нет тождества бытия и мышления — это противоречие в принципе представляется непреодолимым. Г. же говорит о том, что всякое категориальное изменение касается лишь познавательных, а не бытийных категорий (которые неизменны и инвариантны, суть предельны значения, к которым стремится и приближается познание). При этом "схватить" можно лишь то, что уже имеется в наличии, поэтому понятийное "оформление" категорий всегда вторично (они могут существовать и без понятийного "оформления"). Реальное же изменение категорий познания структурируется во всеобщем процессе приспособления человека к окружающему миру, протекающему на заднем плане всякого исторического прогресса познания, всякого изменения мыслительных форм и понятий, образуя его суть. К тому же процесс познания входит в более широкий процесс духовной жизни в истории, определяемый непрерывной ориентацией человека в мире как аспект приспособления. В свою очередь, приспособление понимается Г. как категориальное изменение, разворачивающееся в историческом процессе духовно-культурной жизни. Это есть процесс развития категориальной идентичности (аппарат познавательных категорий содержательно приспособляется к состоянию бытийных категорий). Механизм реализации этого процесса следует искать в четвертом духовном "слое" бытия во взаимодействии личностного и объективного духа. Личность при этом понимается как этический феномен, конституируемый единством актов, интенционально направленных на другие личности. Объективный же дух реально, помимо индивидуальностей, не существует, но есть их всеобщая обезличенная форма — царство ценностей. Взаимодействие лич-

ностного духа с объективным, их синтез порождает "объективированный дух", фиксируемый в произведениях искусства, философии, религии, науке, технике и т. д. Постоянное трансцендирование расширяет окружающий мир, увеличивает адекватность категориальной идентичности. Познание, в конечном счете, есть не что иное, как участие в сущем, "для нас-бытие", то, что иначе существует лишь в себе. В своем обращении к бытию оно является сознательным участием духовного бытия в себе самом, его "для-себя-бытие" (смыслы познания — проблема аксиологическая). Однако ценности не могут быть "схвачены" только познавательным отношением, они открываются прежде всего в отношениях "любви-ненависти", суть проблема этики и эстетики. В основе их постижения, согласно Г., — интуитивное "чувство ценности", эмоционально-трансцендентные акты их непосредственного и прямого "схватывания": акты воспринимающие (переживания субъекта), акты проспективные (предвосхищения субъекта: надежда, страх, беспокойство), акты спонтанные (полностью инициативны: вождение, желание, воля). Эмоционально-трансцендентные акты (в отличие от познания) наглядно, согласно Г., подтверждают существование действительности как реального мира.

В. Л. Абушенко

ГВАРДИНИ (Guardini) Романо (1885—1968) — немецкий католический философ и теолог итальянского происхождения. Изучал политические и естественные науки в Берлине, Мюнхене, Тюбингене, философию и теологию — во Фрейбурге и Тюбингене. Католический священник (с 1910), магистр теологии (1915), приват-доцент в Бонне (1921), ординарный профессор философии религии и католического мировоззрения в Берлине (1923). Отстранен от преподавания и лишен звания профессора нацистами в 1939. Вернулся в университетские аудитории в 1945. Профессор в Тюбингене (1946) и в Мюнхене (1949). Основные философско-теологические сочинения: "О духе литургии" (1917, в течение пяти лет переиздавалась 12 раз), "Противоположность. Опыт философии жизненно-конкретного" (1925), "Киркегорская идея абсолютных парадоксов" (1929), "Человек и мысль. Исследование религиозной экзистенции в великих романах Достоевского" (1932), "Христианское сознание. Исследование о Паскале" (1935), "Ангел в "Божественной комедии" Данте" (1937), "Мир и лицо" (1939), "К истолкованию "существования" у Райнера Марии Рильке" (1941), "Форма и содержание пейзажа в поэтическом творчестве Гельдерлина" (1946), "Свобода, милость, судьба" (1948), "Конец нового времени" (1950), "Власть" (1951), "Забота о человеке" (1962), "О Гете, о Фоме Ак-

винском и о классическом духе" (1969) и др. Основания миропредставления Г. являлись собой религиозно-версию философии экзистенциализма и персонализма. Г., вслед за Дильтеем, Зиммелем и Шелером, отвергал позитивизм и абстрактный рационализм, усматривая смысл философствования в постижении "конкретно-живого" (целостности, порожденной "нераздельными" и "исслияниями" моментами) в существовании людей. Познание, по Г., есть "конкретно-жизненное отношение" конкретному человеку к конкретному предмету. Следуя парадигме Николая Кузанского и развивая ее, Г. постулировал универсальный статус идеи и явления противоположности в рамках повседневной жизни людей (на анатомо-физиологическом, эмоциональном, интеллектуальном и волевом уровнях). Противоположность, по Г., — род "явленности", действительная и созидательная основа жизни. Г. выделяет три главные группы противоположностей: интраэмпирические (акт и строй или динамика и статика, форма и полнота, целое и жизненно особенное); трансэмпирические (творческий акт и порядок или производство и расположение, изначальность и правило, овнутрение и выхождение из себя или имманенция и трансценденция); трансцендентальные (родство и обособленность, членение и связанность). Все эти элементы, по мысли Г., стремятся и способны в известном смысле — и в бесконечном числе вариантов — взаимозависеть, что продуцирует имманентные напряжения всей системы. Диады противоположностей, согласно Г., образуют "эпистемологические ряды", или первичную структурную противоположность, последняя охватывает все, подлежащее осмыслению. Это и является предметом "эпистемологической социологии". Процессы постижения мира Г. трактует как "конкретно-жизненное отношение" конкретного человека к конкретному предмету или явлению: интуиция и рациональное познание оказываются таким образом взаимобусловленными, не встречающимися в чистом виде. Анализируя в контексте "внутренней саморазорванности", античеловеческий характер и планетосоразмерный масштаб мировых войн 20 в., Г., в частности, стремился изыскать ответы на вопрос о сути культуры людей, ее моральной и жизненной ценности. По убеждению Г., традиционная гуманистическая культура Европы, основанная на возрожденческом провозглашении высшей ценностью оригинальности человека, на тезисе о "гениальности в индивидуальности" романтизма, умирает: в мире "невозможны боги" и "господствует техника". Человек теряет собственное положение смыслового центра мироздания. По мнению Г., "наука больше не должна заблудиться о ценностях, ее дело — исследовать, независимо от того, что из этого выйдет;

искусство существует только для самого себя, и его действие на человека его не касается; сооружения техники — это произведения сверхчеловека и имеют самостоятельное право на существование; политика осуществляет власть государства, и ей нет дела ни до достоинства, ни до счастья человека...". Техника, попавшая в распоряжение государственной машины власти, согласно Г., порабощает в первую очередь людей; современные технические системы в условиях индустриальной цивилизации не допускают автономного существования саморазвивающейся творческой личности; злоупотребления властью в итоге становятся не столько вероятными и возможными, сколько неизбежными. Г., тем не менее, усматривает потенциальные возможности противодействия людей такому ходу событий: отказываясь от свободы индивидуального саморазвития и творчества, человек призван "всецело сосредоточиться на своем внутреннем ядре и попытаться спасти самое существование. Едва ли случайно слово "личность" постепенно выходит из употребления, и на его место заступает "лицо" (Rezon). Это слово имеет почти стоический характер. Оно указывает не на развитие, а на определение, ограничение, не на нечто богатое и необычайное, а на нечто скромное и простое, что, тем не менее, может быть сохранено и развито в каждом человеческом индивиду. "На ту единственность и неповторимость, которая происходит не от особого предрасположения и благоприятных обстоятельств, но от того, что этот человек призван Богом; утверждать такую единственность и отстаивать ее — не прихоть и не привилегия, а верность кардинальному человеческому долгу... Каждый, будучи однажды поставлен Богом в самом себе, не может быть ни замещен, ни подменен, ни вытеснен". Совокупность именно таких людей, с точки зрения Г., конституируют совершенно нетрадиционную для европейской социальности общность: "...масса... не есть проявление упадка и разложения... это историческая форма человека, которая может полностью раскрыться как в бытии, так и в творчестве, однако раскрытие ее должно определяться не мерками нового времени, а критериями, отвечающими ее собственной сущности... Такой человек не устремляет свою волю на то, чтобы хранить самобытность и прожить жизнь по-своему... Он принимает и предметы обихода и формы жизни такими, какими их навязывает ему рациональное планирование и нормированная машинная продукция, и делает это, как правило, с чувством того, что это правильно и разумно". Благоговейно восприимчивая бытие, человек, согласно Г., должен учиться видеть и созерцать мир, как бы даже "не желая" его. По мнению Г., таким даром владели благороднейшие мыслители — в частности, святой Фома и Гёте: "Во взгля-

де Гёте и Фомы есть благоговение, составляющее вещи такими, каковы они есть в себе. Это — взгляд ребенка, доверенный взрослому... Он видит великое и малое, благородное и низкое, видит, как сплетены друг с другом жизнь и смерть...".

А. А. Грицанов

ГВАТТАРИ (Гаттари) (Guattari) Феликс (1930—1992) — французский психоаналитик и философ. Один из создателей шизоанализа. Основные собственно философские сочинения Г. написаны совместно с Делезом: "Капитализм и шизофрения" (том 1 "Анти-Эдип", 1972; том 2 "Тысячи плато", 1980); "Квфка" (1975); "Ризома" (1976); "Что такое философия" (1990). Г. также автор индивидуальных работ: "Психоанализ и трансверсальность" (1972), "Молекулярная революция" (1977), "Машинное бессознательное" (1978), "Шизоаналитические картографии" (1989) и др. Осуществил цикл работ по исследованию шизофрении, полагая ее точкой отсчета для понимания невроза. Проявил интерес к психоаналитическим идеям, но впоследствии выступил с критикой концепций Фрейда, Лакана, Маркузе и других психоаналитиков различных ориентаций. С целью разработки инноваторской, "революционной" психиатрической практики основал альтернативную психиатрическую клинику La Borde. Стремился к выработке дискурса, объединяющего политическое и психиатрическое начала. Предложил расширительное понимание бессознательного как структуры внутреннего мира индивида и чего-то разбросанного вне его, воплощающегося в различных поведенческих актах, предметах, атмосфере времени и т. д. (Постоянно противопоставлял "шизоаналитическое бессознательное", состоящее из машин желания, и "бессознательное психоаналитическое", к которому отсылался весьма скептически: согласно шизоанализу, в психозе психоанализ понял только "параноидальную" линию, которая ведет к Эдипу, кастрации и т. д., к инъекции в бессознательное всех репрессивных аппаратов. Но от него совершенно ускользает шизофренический фон психоза, "шизофреническая" линия, подчеркивающая не-семейный рисунок.) Разработал концепцию "машинного бессознательного", согласно которой бессознательное наполнено всевозможными абстрактными машинизмами, побуждающими его к производству и воспроизведению различных образов, слов и желаний. Особое внимание уделял разработке теоретических проблем "производства желания" как совокупности пассивных синтезов самопроизводства бессознательного. Согласно Г., "персонификация... аппаратов (Сверх-Я, Я, Оно)" суть "театральная постановка, которая заменяет подлинные продуктивные силы бессознательного простыми ценностями представления... машины же-

лания и начинают все более и более становиться театральными машинами: Сверх-Я, таиносты высказываются, как "бог из машины". Они все более работают за стеной, за кулисами. Или это машины, производящие иллюзии, эффекты. Так оказывается раздвоенным все производство желания". В 1970-х, совместно с Делезом, разработал концепцию шизоанализа, в значительной мере направленного на преодоление психоанализа и критику капитализма в его связи с шизофренией. Проблемы психоанализа в интерпретации Г. — Делеза выступали как связанные с его глубинной приверженностью капиталистическому обществу и "непониманием шизофренического фона". Психоанализ в таком контексте "похож на капитализм — его собственным пределом является шизофрения, но он не перестанет этот предел от себя отталкивать, как бы заклиная...". По мнению Г. и Делеза, психоанализ оказался целиком пронизан идеализмом, выразившимся в совокупности сопряженных "наложений и редукций в теории и практике": сведение производства желания к системе так называемых бессознательных представлений и к соответствующим формам причинности, выражения и понимания; сведение заводов бессознательного к театральной сцене; сведение социальных инвестиций либидо к семейным инвестициям; наложение желания на сетку семьи. С точки зрения Г. и Делеза, психоанализ — в контексте свойственной для него абсолютизации значимости символической фигуры Эдипа (см. Эдипов комплекс) — объективно вуалирует истинный характер и масштаб социальных репрессий при капитализме: "Мы не хотим сказать, что психоанализ изобрел Эдипа. Он удовлетворяет спрос, люди приходят со своим Эдипом. Психоанализ на маленьком грязном пространстве дивана всего лишь возводит Эдипа в квадрат, превращает его в Эдипа трансфера, в Эдипа Эдипа. Но и в семейной, и в аналитической разновидностях Эдип является по своей сути аппаратом репрессии, направленным против машин желания, а ни в коем случае не порождением бессознательного самого по себе... Эдип или его эквивалент... инвариантен. Это — инвариант отклонения сил бессознательного... мы нападаем на Эдипа не от имени обществ, в которых его не было, но от имени общества, где он присутствует повсеместно, — нашего капиталистического общества". Согласно Г., "Фрейд открыл желание как либидо, производящее желание, и он же постоянно подвергал либидо отчуждению в семейной репрезентации (Эдип). С психоанализом произошла та же история, что и с политической экономией в понимании Маркса: Адам Смит и Рикардо правильно усматривали

сущность богатства в производящем его труде и в то же время отчуждали его своими представлениями о собственности. Осуществляемое психоанализом наложение желания на семейную сцену бьет мимо психоза и даже в случае невроза дает интерпретацию, которая искажает продуктивность бессознательного". Квалифицируя психоанализ ("активистский анализ, анализ либидинально-политический") и как одну из форм микрополитической практики, и как достаточно эффективное средство макросоциальной прогностики, Г. обращал особое внимание на "фашистские инвестиции" как "на уровне желания", так и "на уровне социального поля". Согласно Г., "...или революционная машина проявит себя способной овладеть желанием и феноменами желания, или желания будут манипулировать силой угнетения, репрессии, угрожающие — в том числе изнутри — революционным машинам". Анализируя вероятность тех или иных сценариев общественно-экономических трансформаций, Г. полагал, что революция, отвечающая чаяниям угнетенных классов, неосуществима, если само желание не заняло революционную позицию, оказывающую воздействие на бессознательные образования: "Революционным аппаратам постоянно угрожает то, что они разделяют буржуазную концепцию интересов, которые реализуемы лишь в пользу части угнетенного класса, так что последняя вновь образует касту и иерархию угнетения, — отмечал Г., — этому фашизму власти мы противопоставляем активные и позитивные линии ускользания, которые ведут к желанию, к машинам желания и к организации социального поля желания". Стремясь реконструировать мыслимые процедуры общественных трансформаций с учетом распространения и укрепления институтов "демократического капитализма" вкупе с материальными стандартами "общества изобилия", Г. в 1972 утверждал, что "нынешний уровень потребления недостаточен, что никогда интересы не станут на сторону революции, если линии желания не достигнут такой точки, в которой желание и машина совпадут... и обратятся против так называемой естественности капиталистического общества. Нет ничего легче, нежели достичь этой точки, потому что она составляет часть мельчайшего желания, но нет и ничего труднее, потому что она втягивает в себя все бессознательные инвестиции". Модифицируя ряд традиционалистских подходов философии языка 20 в., Г. — Делез весьма радикально характеризовали удельный вес и значение различных компонентов системы "Означающее — Означаемое", стремясь оттенить "диффузность"

этого понятия, "списывающего все на обветшалую машину письма". В контексте их концепции, по утверждению Г., очевидно, что "приудительная и исключительная оппозиция означающего и означаемого одержима империализмом Означающего, возникающего с появлением машины письма. В таком случае все по праву приводится к букве. Таков закон деспотического перекодирования". Г. полагал, что означающее правомерно понимать как "знак великого Деспота (эпохи письма)", который, "исчезая, оставляет отшель, разложимую и минимальные элементы и на упорядоченные отношения между ними". Акцентируя в этом аспекте "тиранический, террористический, кастрирующей характер означающего", а также высказывая сомнения в том, "работает ли означающее в языке", Г. делал вывод, что само по себе Означающее — "колоссальный архаизм, уводящий к великим империям" и подлежит замене моделью Ельмслева, в границах которой "поток, содержание и форма" обходится без означаемого. Целью таковых интеллектуальных поисков у Г. — Делеза являлся поиск "линий абстрактного декодирования, противостоящих культуре". Г., совместно с Делезом, принадлежит авторство "ризомой" концепции (см. Ризома). Принимая активное участие в различных акциях левого движения ("...в двадцать пять лет я был вполне счастлив, будучи одновременно троцкистом, анархистом, фрейдистом, последователем Лакана и плюс к тому еще и марксистом"), Г. "ускользнул" /полностью в соответствии с духом собственного миропонимания — А. Г./ от какой бы то ни было организационно-идеологической ангажированности в ипостаси взаимных симпатий с руководством ФКП или СССР (по мнению Г., "оплотом бюрократизма"). (См. также "Что такое философия" (Делез и Гваттари), Анти-Эдип, Событийность, "Смерть Бога", Шизоанализ, "Машины желания", Номадология, Ризома, Эротика текста.)

А. А. Грицанов

ГЕДЕЛЬ (Güdel) Курт (1906—1978) — математик и логик, член Национальной Академии наук США и Американского философского общества, автор фундаментального открытия ограниченности аксиоматического метода и основополагающих работ в таких направлениях математической логики как теория моделей, теория доказательств и теория множеств. В 1924 Г. поступил в Университет Вены. Доктор математики (1930). Приват-доцент Университета Вены, член Венского кружка (1933—1938). Эмигрировал в США (в 1940, с 1953 — профессор Принстонского института перспективных исследований). Основные труды: "Полнота аксиом логического функционального исчисления" (докторская диссертация, 1930), "О формально неразрешимых предложениях Principia

mathematica и родственных систем" (1931), "О интуиционистском исчислении высказываний" (1932), "О интуиционистской арифметике и теории чисел" (1933), "Одна интерпретация интуиционистского исчисления высказываний" (1933), "Совместимость аксиомы выбора и обобщенной континуум-гипотезы с аксиомами теории множеств" (1940), "Об одном еще не использованном расширении финитной точки зрения" (1958). В конце 1920-х Д. Гильбертом и его последователями были получены доказательства полноты некоторых аксиоматических систем. Полнота аксиоматической системы рассматривалась ими как свойство системы аксиом данной аксиоматической теории, характеризующее широту охвата этой теорией определенного направления математики. В математических теориях, конструируемых на основаниях материальной аксиоматики, значения исходных терминов аксиоматической теории даны с самого начала (то есть определению интерпретации данной теории полагают фиксированной). В рамках такой теории стали возможны рассуждения о выводимости ее утверждений из аксиом и рассуждения об истинности таких утверждений. Полнота системы аксиом в данном случае соответствовала совпадению этих понятий. (Пример аксиоматики такого вида — аксиоматика геометрии Евклида.) В математических теориях, конструируемых на основаниях формальной аксиоматики, значения исходных терминов аксиоматической теории остаются неопределенными во время вывода теорем из аксиом. В данном случае система аксиом называлась полной относительно данной интерпретации, если из нее были выводимы все утверждения, истинные в этой интерпретации. Наряду с таким понятием полноты определялось и другое ее понятие, являвшееся внутренним свойством аксиоматической системы (независимым ни от одной из ее интерпретаций): систему аксиом называли дедуктивно полной, если всякое утверждение, формулируемое в данной теории, может быть либо доказанным (являясь в таком случае теоремой), либо опровергнутым (в смысле возможности доказательства его отрицания). При этом, если аксиоматическая теория полна относительно некоторой интерпретации, то она является дедуктивно полной; и наоборот, если теория дедуктивно полна и непротиворечива (то есть все теоремы истинны) относительно данной интерпретации, то она является полной относительно этой интерпретации. Понятие дедуктивной (внутренней) полноты — "удобная характеристика аксиоматической теории при конструировании ее в виде формальной системы. На таком основании Д. Гильбертом была выстроена искусственная система, включающая часть арифметики, с доказательствами ее полноты и непротиворечивости.

Подход Г. в целом относится к конструктивному направлению математики: в интуиционистской трактовке истинности высказывания истинной он считал только рекурсивно реализуемую формулу (сводимую к функции от чисел натурального ряда). Тем самым интуиционистская арифметика становилась расширением классической. Одновременно конструируя и логику, и арифметику, Г. вынужденно отказался от логистского тезиса Фреге о полной редуцируемости математики к логике. Г. обосновывал математику разработанным им же методом арифметизации метаматематики, заключающимся в замене рассуждений о выражениях любого логико-математического языка рассуждениями о натуральных числах. Этот метод Г. поместил в основу доказательства “теоремы Г. о полноте” исчисления предикатов классической логики предикатов (первого порядка), а позднее — в две важнейшие теоремы о неполноте расширенного исчисления предикатов, известных под общим названием “теорема Г. о неполноте”. Г. в своей докторской диссертации (1930) доказал теорему о полноте исчисления классической логики предикатов: если предикатная формула истинна в любой интерпретации, то она выводима в исчислении предикатов (другими словами, любая формула, отрицание которой невыводимо, является выполнимой). Являясь одной из базисных теорем математической логики, теорема Г. о полноте показывает, что уже классическое исчисление предикатов содержит все логические законы, выражаемые предикатными формулами. Усиление теоремы о полноте классического исчисления логики предикатов утверждает, что всякая счетная последовательность формул, из которой нельзя вывести противоречия, выполнима. При этом, если из множества предикатных формул P невозможно вывести противоречие в рамках предикатного исчисления, то для множества P существует модель, то есть интерпретация, в которой истинны все формулы множества P . Доказательство полноты исчисления классической логики предикатов породило в школе Д. Гильберта некоторые надежды на возможность доказательства полноты и непротиворечивости всей математики. Однако уже в следующем, 1931, году была доказана теорема Г. о неполноте. Первая теорема о неполноте утверждает, что если формальная система арифметики непротиворечива, то в ней существует как минимум одно формально неразрешимое предложение, то есть такая формула F , что ни она сама, ни ее отрицание не являются теоремами этой системы. Иными словами, непротиворечивость рекурсивной арифметики делает возможным построение дедуктивно неразрешимого предложения, формализуемого в исчислении, то есть к существованию и недоказуемости, и непровержимой

формулы. Такая формула, являясь предложением рекурсивной арифметики, истинна, но невыводима, несмотря на то, что по определению она должна быть такой. Следовательно, непротиворечивость формализованной системы ведет к ее неполноте. Усилением первой теоремы о неполноте является вторая теорема о неполноте, утверждающая, что в качестве формулы F возможен выбор формулы, естественным образом выражающей непротиворечивость формальной арифметики, то есть для непротиворечивого формального исчисления, имеющего рекурсивную арифметику в качестве модели, формула F выражения этой непротиворечивости невыводима в рамках данного исчисления. Согласно теореме Г. о неполноте, например, любая процедура доказательства истинных утверждений элементарной теории чисел (аддитивные и мультипликативные операции над целыми числами) заведомо неполна. Для любых систем доказательств существуют истинные утверждения, которые даже в таком достаточно ограниченном направлении математики останутся недоказуемыми. Б. В. Бирюков пишет о методологическом значении теоремы Г. о неполноте: “...если формальная арифметика непротиворечива, то непротиворечивость нельзя доказать средствами, формализуемыми в ней самой, то есть теми конечными средствами, которыми Гильберт хотел ограничить метаматематические исследования...”. Следователь-но, (внутреннюю) непротиворечивость любой логико-математической теории невозможно доказать без обращения к другой теории (с более сильными допущениями, а следовательно, менее устойчивой). Фон Нейман читал в момент публикации работы Г. лекции по метаматематической программе Д. Гильберта, однако сразу после прочтения этой работы он перестроил курс, посвятив Г. все оставшееся время. Теорема Г. о неполноте — важнейшая метатеорема математической логики — показала неосуществимость программы Д. Гильберта в части полной формализации определяющей части математики и обоснования полученной формальной системы путем доказательства ее непротиворечивости (финитными методами). Однако теорема Г. о неполноте, демонстрируя границы применимости финитного подхода в математике, не может свидетельствовать об ограниченности логического знания. Э. Нагель и Дж. Ньюмен о значении открытий Г. для сравнительной оценки возможностей человека и компьютера пишут, что “...для каждой нашей конкретной задачи в принципе можно построить машину, которой бы эта задача была под силу; но нельзя создать машину, пригодную для решения любой задачи. Правда, и возможности человеческого мозга могут оказаться ограниченными, так что и человек тогда сможет решить не любую задачу.

Но даже если так, структурные и функциональные свойства человеческого мозга пока еще намного больше по сравнению с возможностями самых изощренных из мыслимых пока машин... Единственный непреложный вывод, который мы можем сделать из теоремы Г. о неполноте, состоит в том, что природа и возможности человеческого разума неизмеримо тоньше и богаче любой из известных пока машин...”. Г. также внес значительный вклад в аксиоматическую теорию множеств, два базисных принципа которой — аксиома выбора Э. Цермело и континуум-гипотеза — долгое время не поддавались доказательству, однако вследствие значимости их логических следствий исследования в этих направлениях продолжались. В аксиоме выбора Э. Цермело постулируется существование множества, состоящего из элементов, выбранных “по одному” от каждого из непересекающихся непустых множеств, объединение которых составляет некое множество. (Из аксиомы выбора Э. Цермело выводимы следствия, противоречащие “интуиции здравого смысла”. Например, возникает возможность разбиения трехмерного шара на конечное количество подмножеств, из которых возможно движениями в трехмерном пространстве реконструировать два точно таких же шара.) Континуум-гипотеза — это утверждение о том, что мощность континуума (мощность, которую имеет, например, множество всех действительных чисел) есть первая мощность, превосходящая мощность множества всех натуральных чисел. Обобщенная континуум-гипотеза гласит, что для любого множества M первая мощность, превосходящая мощность этого множества, есть мощность множества P . Эта проблема (высказанная Г. Кантором в 1880-х) была включена в знаменитый список 23 проблем Д. Гильберта. В 1936 Г. доказал, что обобщенная континуум-гипотеза совместима с одной естественной системой аксиоматической теории множеств и, следовательно, не может быть опровергнута стандартными методами. В 1938 Г. доказал непротиворечивость аксиомы выбора и континуум-гипотезы (интеграция их в заданную систему аксиом теории множеств не вела к противоречию). Для решения этих проблем была редуцирована аксиоматическая система П. Беряйса, на основе которой, а также предположения о конструктивности каждого множества, Г. выстроил модель, адекватную системе аксиом без аксиомы выбора, и такую, что в ней все множества обладали свойством полной упорядочиваемости. В этой модели аксиома выбора оказалась истинной (выполнимой) и, следовательно, совместимой с исходной системой аксиом, следо-

вательно, непротиворечивой. В этой модели оказалась истинной и континуум-гипотеза. Дальнейшие работы в этом направлении позволили Г. разработать конструкции для исследования "внутренних механизмов" аксиоматической теории множеств. Кроме работ в указанных направлениях, Г. предложил в 1949 новый тип решения одного важного класса уравнений общей теории относительности, который был расценен А. Эйнштейном как "...важный вклад в общую теорию относительности..." и был удостоен Эйнштейновской премии (1951).

С. В. Силков

ГЕЛЕН (Gehlen) Ариольд (1904—1976) — немецкий философ и социолог, один из классиков философской антропологии. В 1925—1926 слушал лекции Шелера и Н. Гартмана в Кельне. В 1927 защитил под руководством Х. Дриша докторскую диссертацию. С 1930 — ассистент Х. Фрайера в Социологическом институте Лейпцигского университета. В мае 1933 вступил в НСДАП, занял кафедру во Франкфурте-на-Майне (ранее ее возглавлял Тиллих). С 1938 — в Кенигсберге. С 1940 возглавил Институт психологии в Вене. С 1944 — на Восточном фронте, в 1945 ранен. После войны был снят с поста директора, но вскоре избран член-корреспондентом Австрийской Академии наук. В 1962—1969 — профессор социологии в Высшей технической школе в Аахене. Основная программная работа — "Человек. Его природа и положение в мире" (1940). При жизни автора она издавалась 12 раз (два раза существенно перерабатывалась). Другие труды: "Действительный и недействительный дух" (1931); "Теория свободы воли" (1932); "Государство и философия" (1935); "Первобытный человек и поздняя культура" (1954); "Душа в техническую эпоху" (1957); "Картины времени. К социологии и эстетике современной живописи" (1960); "Мораль и гипермораль" (1969) и др. В творчестве Г. прослеживаются два этапа: 1) до середины 1930-х (философия жизни, неохитизм, влияние Фрайера и Н. Гартмана); 2) с середины 1930-х — философско-антропологический период, в котором можно выделить два подпериода, рубеж которых пролегает в середине 1950-х. Изначально Г. предложил (наряду с Плеснером — эксцентрическая версия) вариант (деятельностная версия) антропобиологического "разворота" философской антропологии. В этот подпериод велико влияние А. Портмана (особенно его работ по биологии). Позднее заметна переориентация Г. на социологическое, в том числе — культур-социологическое "прочтение" философской антропологии, классиком которого стал его ученик — Х. Шельски. Г. — автор концепции "плюралистической эти-

ки", которую он специально разрабатывал в последние годы жизни. В эти же годы Г. — один из ведущих идеологов неоконсерватизма в ФРГ. Г. конструировал философскую антропологию как целостное знание о человеке, сводящее воедино данные отдельных наук на "неспекулятивном" уровне. ("...Надо заключить в скобки всякую теорию, сознательно или по недосмотру ориентированную метафизически, ибо ее существование или несуществование наряду с фактами не только ничего в них не меняет, но и не порождает никогда новых конкретных вопросов применительно к ним. В таком случае метафизична всякая теория, которая тенденциозно или, как это большей частью бывает, явно группирует такие абстракции, как "душа", "воля", "дух" и т. д.") Вторая исходная теоретико-методологическая установка Г. — подчеркнутый антиредукционизм. Человек должен быть объяснен из него самого, из имманентной ему сферы. Такое исследование вполне возможно, "если не связывать себя с существующими объяснениями человека, а твердо держаться вопроса: что собственно означает эта потребность в истолковании человека?" Отказавшись от идеи "лестницы существ" Аристотеля, широко применявшейся в философской антропологии (Шелер, особенно Плеснер), Г. акцентировал другой широко распространенный в ее дискурсах комплекс идей, восходящих к Гердеру и Ницше, а специально биологически обосновывавшийся Портманом — комплекс идей о человеке как "недостаточном" существе. Он задал, согласно П., принципиальное отличие человека от любых иных живых существ (природа не определила человека животным, а предопределила его к "человеческому"). Человек "неспециализирован" в отличие от других животных, он обделен полноценными "инстинктами", не имеет своей особой экологической ниши, а тем самым изначально не может находиться в гармонии с природой. У него нет предопределенности к определенному типу жизни в некой особой среде. При этом он всегда целостен, и может быть понят лишь в своей этой целостности, системности (в этом отношении духовность человека суть реализованная возможность самой витальной природы человека, а не внеположенный ей "дух" Шелера). Человек в силу этого, по Г., всегда проблематичен, открыт миру, деятельностен (по необходимости), всегда характеризуется избытком внутренних "побуждений". Он вынужден нести на себе непосильный груз ответственности за собственное выживание и самоопределение в мире (справляться с собой). Человек всегда "перегружен", не может одновременно реализовывать свои интенции, "мешающие" друг другу. В результате возникает феномен неизбежного дистанцирования человека по отношению к самому себе. Он вынужден, со-

гласно Г., быть постоянно нацеленным на изменения как себя самого, так и окружающей его среды, то есть он не может просто "жить", а вынужден "вести жизнь", изобретая механизмы, позволяющие "разгружать" ее от чрезмерного перенапряжения. "Разгрузка" (методологически Г. формулирует это в "принципе разгрузки") осуществляется в деятельностном самоосуществлении человека, в действовании как снимающем дуализм души и тела, субъекта и объекта (точнее, действие предшествует любым различиям такого рода), высвобождающем его из "плена" различных ситуаций, заменяя все больше непосредственные взаимодействия символическими. Параллельно человек подталкивается к постоянному "перестолковыванию себя" посредством языка. Символическое самоистолковывание действий задает векторность движению из ситуации "избытка побуждений", накладывает ограничения на потребности (желания) и конституирует "поля" ("зоны") интересов. ("...Под *действием* нужно понимать предусмотрительное, планирующее изменение действительности, а совокупность изменений таким образом или вновь созданных фактов вместе с необходимыми для этого средствами — как "средствами представления", так и "вещественными средствами", — должны называться *культурой*".) Действуя, люди: 1) продуцируют культуру (мир символических значений), которая не может быть "отмыслена" от природы человека ("...там, где у животного мыслится окружающий мир, у человека располагается сфера культуры..."); 2) соотносят свои действия с действиями других, кооперируются с ними, порождая многообразие человеческих сообществ; 3) создают социальные институты, регулирующие взаимодействия и стабилизирующие их результаты. Институты — своего рода "заменители" "инстинктов", автоматизирующие человеческую жизнь. Они обеспечивают устойчивые интересы людей, формируя "привычки" и обогащая "мотивы", внося закономерность и предсказуемость в человеческое поведение (через "разумную целесообразность" и "интерсубъективную согласованность"). Прогрессирующая рационализация институтов находит свое адекватное воплощение в феноменах техники и в возрастании опоры на свой внутренний порядок, универсализирующий частные социальные порядки до глобально-властных притязаний. Каждый "частный порядок" презентует и стилизует различные диспозиционные системы, конституированные через деятельность людей (уже природой человек спроектирован и приспособлен для культурных форм существования). Отсюда невозможность, по Г., "моноэтики" и тезис об "этическом плюрализме". Так, Г. выделяет четыре самостоятельных этоса, представленных в современных типах общества: 1) стремление

к взаимности (базирующееся не на принуждении, а на речевых коммуникациях, поддерживающих эквивалентность обмена и систему взаимных вознаграждений и накладывающих ограничения на нежелательное поведение; это отношения взаимного признания); 2) психологические добродетели (стремление к благополучию, потребность в защите и заботе, чувство долга, сострадание, "утверждающее чувство жизни"); 3) родовая мораль, поддерживающая "групповое чувство", "гуманитарность" ("гуманитаризм"; нормативная ориентация на жизнь человека как вида); 4) институциональный этос (поддерживающий иерархию и сокращающий возможности индивидуального выбора действий). За счет институционального этоса происходит нейтрализация агрессивных импульсов индивидов и групп, достигается приемлемый для общества компромисс (в том числе и за счет поддержки первого и второго этосов). Агрессия, по Г., — это всегда "прорыв" в критических ситуациях в культуру упорядоченную социальную жизнь "инстинктивности" (здесь Г. во многом следует за Лоренцем). С неоконсервативных позиций Г. сопоставляет третий и четвертый этосы, конкурирующие между собой. Основная его критика касается "инвектирующего равенства", имплицитно присутствующего в "родовой морали" и ведущего к "массовому эвдемонизму" (хотя Г. видит и опасность поглощения индивида институтами). С его точки зрения, современная ситуация все же больше характеризуется "распадом" и "кризисом" институтов, ведущим к гипертрофированию индивидуального, дополняемым властью "гуманитаризма". Тем самым происходит "размыывание" ценности "ответственности" в обществе, место которой занимают бесконечные "дискурсы оправдания". (Ответственность же, по Г., — это необходимость следовать нормам института, что неизбежно и необходимо в социокультурной жизни, так как обязательства, налагаемые институтом, антропологически фундаментальны.) Сужение поля действия ответственности пропорционально расширяет поле действия страха и неуверенности. Все это — следствие роста "произвольной свободы субъективности" (за счет "свободы в институциональных пределах"), фиксирующей глобальный кризис индустриального общества.

В. Л. Абушенко

ГЕМПЕЛЬ (Hempel) Карл Густав (1905—1997) — немецкий логик и философ науки, представитель неопозитивизма. Член Общества эмпирической философии (Берлин), участник Венского кружка. В 1934 эмигрировал в Бельгию, позднее — в США (1937). Основные труды: "Мотивы и охватывающие законы в историческом объяснении" (1942), "Аспекты научного объяснения и другие эссе о философии науки" (1965), "Фило-

софия естествознания" (1966), "Логика научного исследования" (1972). Рассмотрение формальных представлений теоретических процедур научного знания подтолкнуло Г. к изучению проблем подтверждаемости гипотез, объяснимости эмпирических предложений и т. д. При решении этих проблем (с применением формализмов индуктивной логики), а также некоторых логических проблем теории вероятностей Г. отказался от многих положений исходной неопозитивистской программы, ориентированной на идеал научного знания, в котором бы логический строй научных теорий образовывался на основе языков, синтаксиса и семантика которых приводимы к взаимно однозначному соответствию, причем аспект прагматики полностью бы игнорировался (как оказалось впоследствии, такой идеал недостижим). Однако в "дилемме теоретика" Г. показал, что редукция в логическом позитивизме теоретических предложений к значению некоторой совокупности предложений наблюдения или к значению одного такого предложения обесмысливает теоретические понятия. В данном случае теоретические понятия могут быть отброшены, чего никак не следует допускать. Такая критика, инициированная Г., наряду с критическими высказываниями других логиков, повлияла на трансформацию неопозитивизма в философскую логику. Вклад Г. в логику определяется введением и обоснованием двух видов объяснения: дедуктивно-номологического и индуктивно-номологического. Общая схема двух данных разновидностей номологического объяснения состоит в том, что для объяснения некоторого феномена его подводят под какой-то "охватывающий закон", который выступает в качестве объясняющего положения (эксплананта), — в результате феномен оказывается объясняемым положением (экспланандом). При дедуктивном объяснении экспланандом следует из эксплананта логически (дедуктивным образом). При индуктивном объяснении роль "охватывающего закона" выполняет вероятностная гипотеза, повтому экспланандом следует из эксплананта с некоторой вероятностью. Так, схема дедуктивно-номологического объяснения сводится к импликациям: "если для всякого феномена X выполняется условие F, то для него выполняется и условие G". Иначе, во всех случаях, когда реализовано определенное сочетание условий F, возникает некоторое событие G — отсюда отношение между F и G возможно фиксировать как импликацию (отношение логической выводимости). В схеме индуктивно-номологического объяснения учитывается вероятность, при которой условие F имплицитно условие G для данных феноменов X. Событие G появляется с некоторой вероятностью, поэтому в данном случае имеет место не логическая

импликация, а вероятностная мера, которая тем ближе к единице, чем ближе индуктивное отношение к логической импликации. Два вышеописанных способа объяснения удовлетворяют "условию адекватности": объясняется только реальное событие как явление, имеющее эмпирическую верификацию. Две схемы номологического объяснения предполагают, что экспланат дает информацию, применяя которую, возможно полагать, что событие, описываемое экспланандом, действительно имело место. При дедуктивно-номологическом объяснении вначале обосновывается ожидание какого-либо события, а затем объясняется его появление. При индуктивно-номологическом объяснении появление события предшествует оправданию возможного его ожидания (отсюда и вероятностная форма данного вида объяснения). Одни номологические объяснения могут включать в себя другие. Если аспекты, объясняемые собой подмножество аспектов, объясняемых в другом ряду, то объяснение второго ряда вбирает в себя объяснение первого — второе множество экспланантов более полно по сравнению с первым. Различие "охватывающих законов" исторических наук и естествознания детерминирует различие в способах применения двух схем номологического объяснения, однако, по Г., и в истории, и в естествознании любое объяснение протекает согласно этим схемам. Поэтому Г. критиковал У. Дрея, полагавшего, что объяснение человеческих поступков целями имеет особую логическую структуру, отличную от схемы объяснения "охватывающими законами", и может широко применяться историками. По У. Дрею, для мотивационного объяснения, включающего в себя различные виды объяснения с позиции идей и целей, необходимо воспроизвести расчеты действующего лица в выборе средств для реализации поставленной цели с учетом конкретных обстоятельств. Оправданность поступка, благодаря подведению его под цель, в условиях существующих обстоятельств свидетельствует о том, что этот феномен может получить соответствующее объяснение. Схема мотивационного объяснения имеет следующую форму: "В ситуации типа F следует делать G", или, в развернутом виде, "Деятели А находятся в ситуации типа F. В ситуации типа F следовало сделать G. Поэтому деятели А сделали G". По Г., объяснение того, почему действие возможно характеризовать как рациональное (что зафиксировано в экспланате "в ситуации типа F следовало сделать G"), не является подлинным объяснением, раскрывающим смысл самого свершившегося факта действия, так как по отношению между экспланантом и экспла-

нандумом подобные мотивационные объяснения не являются объяснениями логическими. Поэтому модификация схемы У. Дрея: "Деятель А паходится в ситуации типа F. В то же время он являлся рационально действующим лицом. Любое рациональное существо в ситуациях подобного типа обязательно (или же с высокой степенью вероятности) делает G." будет отвечать логической структуре номологического объяснения. Г. полагает, что в целях объяснения возможно применять исключительно логические связи. С аргументированной критикой этого тезиса выступил позднее фон Вригт, который предложил применять в процессе объяснения, помимо логической необходимости, различные виды "естественной необходимости". Заслуги Г. перед логикой состоят главным образом в разработке и теоретическом обосновании схем номологического объяснения, расширенных позднее фон Вригтом идеями о привлечении "естественной необходимости" в качестве отношения между экспланантом и экспланандумом.

А. Н. Шуман, С. В. Силков

ГЕНДЕР (англ. gender — род, чаще всего грамматический) — понятие, используемое в социальных науках для отображения социокультурного аспекта половой принадлежности человека. Г. — социальная организация половых различий; культурологическая характеристика поведения, которое соответствует полу в данном обществе в данное время. Г. является социальной конструкцией системы социо-полоролевых отношений. Г. — это "осознанное значение пола, социокультурная манифестация факта пребывания мужчиной или женщиной, освоенные характеристики, ожидания и модели поведения" (В. Шапиро). Г. — это "набор социальных ролей; это — костюм, маска, смиренная рубашка, в которой мужчины и женщины исполняют свои неравные танцы" (Г. Лернер). Не пол, но Г. обуславливает психологические качества, способности, виды деятельности, профессии и занятия мужчин и женщин через систему воспитания, традиции и обычаи, правовые и этические нормы. В отличие от русского языка, в котором есть одно слово, связанное с данным вопросом: "пол", — английский язык имеет два понятия: секс (sex) — пол и Г. (gender) — "социо-пол". Оба понятия используются для проведения так называемой горизонтальной социо-половой стратификации общества в отличие от вертикальных классовых, сословных и подобных стратификаций. Sex обозначает биологический пол и относится к "нативистским" конструкциям, суммирующим биологические различия между мужчиной и женщиной.

Г., в свою очередь, является социальной конструкцией, обозначающей особенности поведения, социальных стратегий. Sex и Г. находятся на разных полюсах в жизни человека. Sex является стартовой позицией, с ним человек рождается. Sex детерминирован биологическими факторами: гормональным статусом, особенностями протекания биохимических процессов, генетическими различиями, анатомией. Г. — конструкция иного полюса. Это своеобразный итог социализации человека в обществе в соответствии с его половой принадлежностью. Мужчины и женщины являются культурными продуктами своих обществ. Решающим фактором в формировании различий является культура: "женщиной не рождаются, ею становятся". Стереотипы по поводу Г. отражают взгляды общества на поведение, которое ожидают от мужчин или от женщин; Г. суть структурированная под влиянием культуры система различий. Она некоторым образом связана с биологическими различиями, но не сводится только к ним. Г. — это социальная организация сексуальных отличий, хотя это и не означает, что Г. отражает или имплементирует фиксированные и естественные физические различия между женщинами и мужчинами; скорее, Г. — это знание, устанавливающее значения для телесных различий. Эти значения варьируются в зависимости от культур, социальных групп и времени. Сексуальное различие не может рассматриваться иначе кроме как функционирование нашего знания о теле: это знание не является "абсолютным, чистым", оно не может быть изолировано от его применения в широкой цепи дискурсивных контекстов. Сексуальное отличие не является обычной причиной, из которой в конечном счете может произрастать социальная организация. Оно, наоборот, само является изменчивой организацией, которая сама должна быть объяснена. Человек в своей эволюции — как в фило-, так и в онтогенезе — движется от sex к Г. "Сексуально-гендерное поле" человека возникает еще в пренатальный период: современные средства медицины позволяют уже задолго до рождения ребенка определить его пол. Родители по-разному могут реагировать на рождение мальчика или девочки может также по-разному восприниматься и в культурах. Так, в архаических обществах с допроизводящей экономикой, особенно с охотничьи-собираТЕЛЬСКИМ укладом, рождение девочки приветствовалось в меньшей степени, чем в земледельческих культурах, где уже появляется моногамная семья и женский труд (воспроизводство рода, выхаживание, воспитание и т. п.) получает более высокую оценку. Известны случаи, когда детей в соответствии с полом просто уничтожали. Например, в Японии в селах вплоть до начала 20 в. сохранялась тради-

ция умерщвления новорожденных мальчиков, так как их нельзя было, в отличие от девочек, выгодно продать в город или выдать замуж. Бедные же и эскимосы (канадские), например, избавлялись от девочек (умерщвляли, относили в горы, подкидывали), так как считалось, что мужчин в роду должно быть больше. Причем материнский инстинкт в этих и многочисленных подобных случаях грубо подавлялся групповыми интересами и мифологическими представлениями. Через игры и игровые структуры, одежду и т. п. ребенок уже с малолетства начинает себя идентифицировать либо с мужским, либо с женским началом. Хорошо известны игры девочек в "дочки-матери", "учителя", "доктора" и вообще "в куклы", а также увлечения мальчиков машинами, конструкторами, оружием и т. п. В этих ранних актах социализации большую роль играет культурная среда. Именно она определяет "сферу должного", которая в разных культурах различна. Но есть и некоторые универсалии. Так, мужское ассоциируется с инициативностью в отношениях, агрессивностью, установкой на господство, напористостью, авантюризмом, авторитаризмом, стремлением к лидерству, рациональностью в мыслях и действиях, мономизмом в поведении, стремлением к монологу, вызову и утверждению собственного "Я", эгоцентризмом и эгоизмом. Эти и подобные качества, проявляемые женщиной, скорее вызовут критическую оценку и даже негативную реакцию со стороны окружающих, находящихся, строго говоря, под влиянием известных стереотипов. Женская линия в поведении, как правило, связана с мягкостью, милосердием, заботой, ответственностью, ненасилием, терпимостью, альтруизмом, эмоциональностью, диалогичностью, стремлением к поиску согласия, компромисса, ценностью равенства, справедливости и свободы и т. п. Обе эти конструкции можно различать в плане общего и особенного. Sex является проявлением общего и относится к так называемым "итическим" (etic) характеристикам. Г. связан с проявлением особенного в поведении и является "имической" (emic) характеристикой. Для ее понимания необходимо учитывать социокультурный фон, во многом обуславливающий формирование Г. В частности, представления о мужественности и женственности сильно различаются в культурах, что накладывает серьезный отпечаток на нормы коммуникативного поведения и характер взаимоотношений мужчин и женщин. Так, в странах с развитой экономикой и протестантизмом женщины высокообразованны и активно вовлечены в общественную жизнь. В таких странах (скандинавские страны, например) гендерная идеология склоняется к равенству в отношениях между мужчинами и женщинами. Напротив, в традиционных культурах

и особенно с мусульманской религией (Пакистан, а также Нигерия, Индия и многие другие страны Востока) статус женщины далек от равноправия, и поведение женщины в обществе строго регламентировано. Гендерные различия достаточно сложно изучать через сравнение в силу их имической природы. Сравнить возможно только итическое, в частности, мужчин и женщин как биологические объекты. В зависимости от характера общества гендерные различия будут иметь различную силу. Этнографы устанавливают усиление гендерного неравенства от охотничьи-собирательских к аграрным культурам и существенное его снижение далее к индустриальной культуре и особенно к информационному обществу. Кривая, отвечающая этому движению, будет иметь вид перевернутой заглавной буквы U латинского алфавита. (Большинство работ по Г. основываются на предположении, что пол предшествует Г. Тем не менее существуют точки зрения — К. Делфи и др. — согласно которым это предположение “теоретически неоправданно” и “его продолжающееся существование отправляет назад к устаревшему пониманию гендера, мешает пересмотру категории гендера беспристрастным образом”. Делфи предлагает не только пересмотреть вопрос о взаимоотношениях между Г. и полом, но также сформулировать и исследовать две другие гипотезы. Первая, по Делфи, состоит в том, что “статистическое совпадение между полом и гендером есть просто совпадение”. Вторая гипотеза — Г. предшествует полу: “Пол сам по себе просто маркирует социальное деление; он служит тому социальному узнаванию и идентификации тех, кто доминирует и тех, кто доминируем. Пол — это знак с символическим значением, приобретенным в ходе исторического развития”.) Впервые мысль о необходимости различать биологической и социальный пол появилась в книге М. Мид “Пол и темперамент в трех примитивных обществах” (1935). Феминистская теория восприняла ее, занялась исследованием различия между биологическим и социальным полом/Г. и проблематизировала гендерные отношения. Г., ранее являвшийся только грамматической категорией, превратился в часть “оборудования” сторонников феминизма для постановки проблем о “естественном” подчинении и более низком положении женщин. Идеологами феминизма был выдвинут ряд вопросов, относящихся к Г. и гендерным отношениям в обществе. Исследовалось то, как Г. соотносится с анатомическими половыми различиями; как гендерные отношения конструируются и поддерживаются (в жизненном цикле человека, и более широко, в качестве социального опыта, ограниченного временем); как гендерные отношения соотносятся с другими видами социальных отношений, та-

кими, например, как классовые или расовые; что становится причиной, ведущей к изменениям в гендерных отношениях с течением времени; каковы взаимоотношения между гетеросексуальностью, гомосексуальностью и гендерными отношениями; существует ли только два, а если не два, то сколько Г.; каковы взаимоотношения между формами мужского доминирования и гендерными отношениями; перестанет ли быть актуальным вопрос о гендерных отношениях в эгалитарных обществах; имеется ли нечто отчетливо мужское или женское в способах мышления и социальных отношениях, и, если имеется, то являются ли данные различия врожденными или социальными сконструированными; являются ли гендерные различия социально полезными или необходимыми, а если же да, то каковы последствия этого для феминистской цели достижения “гендерной справедливости” (Флэкс). Вслед за феминистской теорией практически все общественные дисциплины стали проводить разделение между полом и Г. Последний оказался в одном из фокусов дискуссий гуманитариев и был признан важнейшей категорией для анализа структур власти, организации социальных и культурных институтов, моделей идеологического контроля в современном обществе. Идея о необходимости различать биологический пол как совокупность биологических особенностей индивида и социальный пол, или Г., как социокультурную конструкцию вошла в университетские учебники. Наряду с такими, не менее важными для обсуждения гендерных отношений терминами, как *феминность*; *маскулинность*; *приватный*; *общественный*; *патриархат*; *сексизм*, термин Г., адаптированный традиционными общественными дисциплинами, становится необходимой частью лексикона и интеллектуала, и рядового гражданина на Западе, широко используя в современных международных юридических документах. (См. также Гендерные исследования, Бовуар.)

И. Р. Чикалова, Е. И. Ямчук

ГЕНДЕРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ — междисциплинарная исследовательская область, концептуальный проект феминизма, в рамках которого реализуются новые возможности, связанные с использованием гендерного подхода, для анализа властных взаимозависимостей и иерархий, структур власти и подчинения, систем доминирования. Г. И. стали развиваться с начала 1980-х внутри феминистской мысли в области истории, антропологии, психологии, языкознания, литературоведения, переместив акцент с исследований женщин 1970-х (женская история, психология женщины) на изучение гендерных отношений, включающих как женщин, так и мужчин. От женских исследований (“women’s studies”) Г. И. отличается иной исследовательский интеле-

рес. Для женских исследований, особенно в 1970-е, было важно указать и демонстрировать различия между мужчинами и женщинами, выявлять и распространять информацию о женщинах, и, таким образом, создать фундамент для дальнейшего теоретического анализа. Получив толчок для своего развития от женских исследований, в Г. И. акцент переместился от изучения иерархического положения женщины, обсуждения и осуждения патриархата к исследованию более широкого социального контекста, анализу гендерной системы. Развитие “man’s studies”, “gay/lesbian studies”, “queer studies” стало ключевым для переноса акцента в соответствующих исследованиях с женщин на механизмы функционирования властного дискурса. С этого момента и начинаются Г. И., включившие в свою область также проблемы конструирования маскулинности и сексуальности.

И. Р. Чикалова

ГЕНЕАЛОГИЯ — (I) один из основных философских методов Ницше: “совершенно новая наука, или “начало науки”, сводящаяся к “истории происхождения предрассудков” и, таким образом, к “процедуре разоблачения исторического смысла ценностей”. В предисловии к сочинению “К генеалогии морали” (1887) Ницше формулирует ряд вопросов, сама постановка которых свидетельствует о радикальном новом подходе мыслителя к морали как таковой: откуда, собственно, берут свое начало наши добро и зло? при каких условиях изобрел себе человек эти суждения-ценности — добро и зло? какую ценность имеют они сами? Начатое уже в “По ту сторону добра и зла” обсуждение новых идеализированных типов морали — господина и раба — вместе с лингвистическими выражениями в рамках ценностной оппозиции “доброе” и “злого” (или “плохого”) Ницше углубляет и дополняет детальным психологическим анализом духовного склада двух человеческих типов, чьими моральями и выступали упомянутые выше, и обогащает лингвистические изыски психологией. Он пытается проанализировать ценность самих моральных ценностей: “нам необходима критика моральных ценностей, сама ценность этих ценностей должна быть однажды поставлена под вопрос”, — пишет Ницше. По его мнению, следует выяснить, благоприятствует ли данная шкала ценностей тому или другому человеческому типу, той или иной форме жизни; способствует ли она появлению “более сильной разновидности индивида” или просто помогает данной группе как можно дольше поддерживать свое существование. До сих пор, утверждает Ницше, это знание

отсутствовало, да и была ли в нем нужда? Ценность этих ценностей всегда принималась за данность, за уже установленный факт. Но вдруг то, что мы называем “добрым”, на самом деле является “злым”. Чтобы ответить на все эти вопросы, необходимо, по Ницше, знание условий и обстоятельств, из которых эти ценности произросли, среди которых они изменялись, то есть исследование истории их происхождения, чем и должна заняться новая наука — “Г.”. При этом вряд ли сама эта Г. может стать предметом специального исследования, так как в традиционном смысле этого слова она не является методом. Так, К. А. Свасьян отмечал, что Г. в ницшеанском понимании не излагается, а осуществляется, и “трактат о методе” оказывается невозможным потому, что сам метод у Ницше — это не “абстрактный орган познания, а конкретизированное подобие личности самого генеалогиста”. Такое понимание Г. не означает, что эта дисциплина лишена всякой научной строгости. Г. — это своеобразная психология, правилами которой являются недоверие к логике, отказ от любых а priori, признание роли фикции в выработке понятий и др., а целью — дезавуирование всякого рода “вечных истин” и идеологий. Ницше реализует все эти требования в своих рассмотрении трех фундаментальных проблем, охватывающих всю духовную проблематику европейской истории. Таким образом его Г. оказывается составленной из трех рассмотрений: ressentiment как движущая сила в структурировании моральных ценностей, “вина” и “нечистая совесть” как инвертированный инстинкт агрессии и жестокости и аскетизм как регенерированная воля к тотальному господству. Особое значение для генеалогического метода Ницше, как, впрочем, и для всей его психологии, одним из важнейших понятий которой оно является, представляет собой понятие ressentiment, слово, которое иногда переводят на русский язык как “мстительность”. Сам Ницше предпочитал употреблять это французское слово без перевода. Впоследствии оно приобрело большую популярность и стало использоваться в трудах многих европейских мыслителей (см. Ressentiment). Второе рассмотрение (2) — это “вина” и “нечистая совесть”. Исследование Ницше показывает, что чувство вины происходило из древнейших отношений между покупателем и продавцом, заказчиком и должником. Поэтому необходимо было создать память о долге через боль, страдание, — отсюда и обожествление жестокости. Но “суверенный индивид”, равный лишь самому себе, ставший выше морали рабов, сам формирует свою память. Этот человек обладает собственной независимой волей, он смеет

обещать. Только такая ответственность ведет человека к осознанию свободы, его власти над собой и над судьбой, и такой доминирующий инстинкт суверенный человек называет своей совестью. Постепенно с усилением власти общины и увеличением богатства заказчика справедливость самоунижается, превращаясь в милость, под красивыми одеждами которой скрывается месть, возрастает чувство обиды, что приводит к возмездию все вообще реактивные аффекты. Активный человек, таким образом, намного ближе к справедливости, чем реактивный, ему не нужны ложные оценки морали. Поэтому, заключает Ницше, сильный человек всегда обладал более свободными взглядами, и вместе с тем, более спокойной совестью. Отсюда не трудно догадаться, на чьей стороне лежит изобретение “нечистой совести” — это человек ressentiment. Реактивный человек исходя из своей перевернутой справедливости наделяет наказание смыслом и видит в нем выгоду мнимую. Заслугу наказания видит в том, что оно пробуждает в виновном чувство вины, то есть, по определению Ницше, инструмент душевной реакции, которая и есть “нечистая совесть”. Но, как отмечает философ, наказание, наоборот, закаляет и охлаждает; оно обостряет чувство отчужденности, усиливает сопротивление. Развитие чувства вины сильнее всего было заторможено именно наказанием. Зрелищной процедурой суда преступник “лишается возможности ощутить саму предосудительность своего поступка, так как совершенно аналогичный образ действий видит он поставленным на службу правосудию, где это санкционируется и читается без малейшего зазора совести”. Проанализировав процедуры смыслов наказания, Ницше делает вывод, что в итоге наказанием у человека и зверя можно достичь лишь увеличения страха, изоцирования ума, подавления страстей: “тем самым наказание приручает человека, но оно не делает его “лучше” — с большим правом можно было бы утверждать обратное”. Собственная гипотеза Ницше о происхождении “нечистой совести” основывается на том, что инстинкты-регуляторы человека были сведены к мышлению, к сознанию, которые, с точки зрения философа, есть наиболее “жалкий и промахивающийся” орган. Теперь все инстинкты, не получающие разрядки вовне, обращаются внутрь, против самого человека. “Вражда, жестокость, радость преследования, нападения, перемены, разрушения — все это повернутое на обладателя самих инстинктов: таково происхождение “нечистой совести”. Но с изобретением “нечистой совести” началось страшное заболевание, от которого человечество не оправилось и по сей день, — страдание человека человеком, самим собой, как “следствие насильственного отпарывания от жи-

вотного прошлого, как бы некоего прыжка... в новые условия существования”. Таким образом, “нечистая совесть” вначале была вытесненным, подавленным инстинктом свободы. Это дало возможность закрепиться морали рабов, так как только нечистая совесть, только воля к самоистязанию служит предпосылкой для ценности неэгоистической, такой, как самоотречение, самоотверженность и т. п. Из подавления свободы вырастает страх. Вначале это страх перед прародителями рода, потом в усиленной форме — перед Богом. Чувство задолженности божееству не переставало расти на протяжении всей истории человечества. Как отмечает Ницше, восхождение христианского Бога повлекло за собой и максимум страха, и максимум чувства вины на земле. Философ раскрывает комизм христианства, показывая гений христианства: сам Бог жертвует собой во искупление человека, Бог, сам платящий самому себе, из любви (неужели в это поверили — вопрос Ницше), из любви к своему должнику. На этой почве родилась воля к самоистязанию — свершился человек нечистой совести. Теперь орудием пытки для него становится мысль, что он виноват перед Богом. Естественные склонности человека породились с нечистой совестью, а неестественные (все эти устремления к потустороннему, в основе своей жизненаврядные) стали истинными. Для того чтобы теперь возродить человека, нужно великое здоровье. Ницше ждет прихода человека-искупителя, человека великой любви и презрения. Этот человек будущего (Заратустра-безбожник, Сверхчеловек) избавит нас от великого отвращения, от воли к Ничто, от нигилизма, “этот антихрист и антинигилист, этот победитель Бога и Ничто — он таки придет однажды...”. В третьем рассмотрении (3) Ницше раскрывает суть и происхождение аскетических идеалов. Аскетизм ассоциируется у него с определенной формой слабоумия, успокоением человека в Ничто (в Боге). Однако в силу того, что аскетический идеал всегда так много значил для человека, ибо в нем, по Ницше, выражается основной факт человеческой воли — потребность в цели, то человек скорее предпочтет хотеть Ничто, чем вообще ничего не хотеть. Аскетическая жизнь есть, по Ницше, самопротиворечие: здесь царит ressentiment воли к власти, стремящейся господствовать над самой жизнью. “Аскетический идеал коренится в инстинкте-хранителе и инстинкте-спасителе дегенерирующей жизни”. Главную роль здесь берет на себя аскетический священник, этот спаситель, пастырь и стряпчий больной паствы, который, по Ницше, берет на себя поистине “чудовищную историческую миссию”. Чтобы понимать больных, он и сам должен быть болен. От кого же, спрашивается, он защищает свою паству? — от

здоровых, от зависти к этим здоровым. Аскетический священник — это врач, который лечит страждущих, но чтобы стать врачом, ему надобно прежде нанести раны; “утоляя затем боль, причиняемую раной, он в то же время отравляет рану”. Ницше называет священника переориентировщиком ressentiment. Каждый страждущий истинно ищет причину своих страданий, виновного, и хочет разрядиться в аффекте на нем, то есть принять обезболивающее. Здесь Ницше как раз и находит действительную физиологическую причину ressentiment; в роли нее выступает потребность заглушить боль путем аффекта. Священник соглашается со страждущим в том, что кто-то должен быть виновным, и в то же время указывает, что виновный и есть сам больной. В этом и заключается то, что можно было бы назвать переориентировкой ressentiment. Священник борется лишь с самим страданием, а не с его причиной. Средства, используемые для такой борьбы, до минимума сокращают чувство жизни (предписание крохотных доз радости, стремление к стадной организации и др.). Итак, причину своего страдания больной должен искать в себе, в своей вине, а само свое страдание он должен понимать как наказание. В этом третьем рассмотрении Ницше дает ответ на вопрос о том, откуда происходит власть аскетического идеала, идеала священника, который на деле наносит порчу душевному здоровью человека, являясь воплощением воли к гибели. И дело вовсе не в том, что за спиной у священника действует сам Бог, просто до сих пор это был единственный идеал. Самой страшной проблемой для человека было то, что его существование на земле было лишено всякой цели. Именно это и означает аскетический идеал: “Отсутствие чего-то, некий чудовищный пробел, обступающий человека, — оправдать, утвердить самого себя было выше его сил, он страдал проблемой своего же смысла”. Проклятием здесь было даже не само страдание, а его бессмысленность, которому аскетический идеал придавал некий смысл, единственный до сегодняшнего дня, что все-таки лучше бессмыслицы. Человек предпочитает хотеть Ничто, чем ничего не хотеть. В аскетическом идеале было истолковано страдание, и чудовищный вакуум казался заполненным. Однако такое истолкование вело за собою новое страдание, которое связывалось с виной. Человек был спасен им, приобрел смысл, или, как пишет Ницше, спасена была сама воля. Но Ницше уже показал, чем для человека оборачивается такое спасение: еще большим страданием и утратой свободы. Что же можно противопоставить аскетическому идеалу? По мысли Ницше, ни философия, ни наука пока не могут ему противостоять, так как сами основываются на его почве. Несмотря на свободные

умы, они все еще верят в истину, в метафизическую ценность того, что Бог и есть истина. И философам, и ученым, согласно Ницше, недостает сегодня осознания того, в какой мере сама воля к истине нуждается еще в оправдании. Истина до сих пор не смела быть проблемой. Начало поражения аскетического идеала Ницше видит в искусстве, атеизме и философии, наделенной перспективным познанием. С того момента, когда отрицается вера в Бога аскетического идеала, появляется новая проблема: проблема ценности истины. Под перспективным познанием или зрением Ницше понимает то, что в обсуждении какого-либо предмета слово должно быть представлено как можно большему количеству аффектов: чем больше различных глаз, тем полнее наше понятие о предмете. Устранить же вообще аффекты, значит, по мысли философа, “кастрировать интеллект”. Ницше видит противоположный идеал в Заратустре и в его учении о Сверхчеловеке. Только тогда, по его мнению, человек сможет сбросить оковы вины, греха и нечистой совести, а значит выйти из-под власти аскетического идеала и духа мести. — (II) Постмодернистская методология нелинейного моделирования исторической событийности. Представлена, в первую очередь, систематической Г. Фуко, а также концепцией события Делеза и методологическими штудиями Деррида; генетически восходит к идеям Ницше. Если, по оценке Фуко, для классической культуры была характерна “целая традиция в исторической науке (темологическая или рационалистическая), которая стремится растворить отдельные события в идеальной континуальности — телеологическом движении или естественной взаимосвязи”, то Г. (или, по Фуко, “действительная” история) оценивает предшественников как тех, кто “был неправ, описывая линейные генезисы”. Эксплицитность формулировок и содержание методологических установок Г. позволяют утверждать, что в рамках этого подхода Фуко осуществляет последовательный отказ практически от всех традиционных презумпций линейного видения исторического процесса. — Фундаментальной методологической спецификой Г., дистанцирующей ее от классических способов анализа исторического процесса, выступает ее принципиальная не- и анти-линейность. Так, во-первых, Г. зиждется на радикальном отказе от презумпции преемственности. По словам Фуко, “силы, действующие в истории... не выказывают себя последовательными формами первоначальной интенции, они не имеют значения результата”. Согласно программной формулировке Фуко, “генеалогия не претендует на то, чтобы повернуть время вспять и установить громадную континуальность, невзирая на разбросанность забытого; она не ставит перед

собой задачу показать, что прошлое все еще здесь, благополучно живет в настоящем, втайне его оживляя, предварительно придав всем помехам на пути форму, предначертанную с самого начала”. В этом контексте событие определяется как феномен, обладающий особым статусом, не предполагающим ни артикуляции в качестве причины, ни артикуляции в качестве следствия, — статусом “эффекта”. Во-вторых, Г. ориентирована на отчетливо выраженный антиэволюционизм. Последний заключается в том, что целью работы генеалогиста, в отличие от работы историка в традиционном его понимании, отнюдь не является, по Фуко, реконструкция исторического процесса как некой целостности, эволюция которой предполагает реализацию некоего изначального предначертания, — генеалогический подход не только не предполагает, но и не допускает “ничего, что походило бы... на судьбу народа”. Цель Г. заключается как раз в обратном, — а именно в том, чтобы “удержать то, что произошло, в присущей ему разрозненности... — заблуждения, ошибки в оценке, плохой расчет, породившие то, что существует и значимо для нас; открыть, что в корне познаваемого нами и того, чем мы являемся сами, нет ни истины, ни бытия, но лишь экстерниорность случая”. В-третьих, одной из важнейших презумпций Г. является отказ от идеи внешней причины. Именно в этом отказе Фуко усматривает главный критерий отличия Г. от традиционной дисциплинарной истории: по его мнению, “объективность истории — это... необходимая вера в провидение, в конечные причины и телеологию”. — Г. же трактует свою предметность принципиально иначе: а именно — как находящуюся в процессе имманентной самоорганизации творческую среду событийности. Подобным образом понятая “история с ее интенсивностями, непоследовательностями, скрытым неистовством, великими лихорадочными оживлениями, как и со своими синкопами, — это само тело становления. Нужно быть метафизиком, чтобы искать для него душу в далекой идеальности происхождения”. В-четвертых, в системе отсчета Г. феномен случайности обретает статус фундаментального механизма осуществления исторического процесса. И если линейной версией истории создана особая “Вселенная правил, предначертанная... для того, чтобы утолить жажду насилия”, своего рода интерпретативного своеволия в отношении спонтанной событийности, то Г. приходит, наконец, к пониманию: “грандиозная игра истории — вот кому подчиняются правила”. В контексте сказанного Фуко выступает с резкой критикой метафизики как совмещающей в себе все характерные для

линейного детерминизма посылки: "помещая настоящее в происхождение, метафизика заставляет повернуть в тайную работу предназначения, которое стремилось бы прорваться наружу с самого начала". — Базовой презумпцией новой методологии выступает для Фуко, таким образом, отказ от фундировавшего до сей поры западную философскую традицию логоцентризма: в качестве предмета своего когнитивного интереса Г. постулирует "не столько предусмотрительное могущество смысла, сколько случайную игру доминаций". Конструируемая Г. картина исторического процесса во многих существенных пунктах совпадает с предлагаемой синергетикой картиной нелинейной динамики самоорганизующейся среды, — Фуко не обошел своим вниманием ни идею исходного хаоса исследуемой предметности, понимаемой им как "варварское и непристойное кишение событийности", ни идею неравновесности системы (по его оценке "генеалогическая" методология "ничего не оставит под собою, что располагало бы обеспеченной стабильностью"). То, что в событии (на поверхности или, в терминологии Фуко, "на сцене" истории) и предстает перед историками в качестве необходимой цепи причин и следствий, реально оставляет за собой невозможное поле нереализованных возможностей, которые канули в Лету, но вероятность осуществления которых практически ничем не отличалась от вероятности явленной в событии (так называемой "реальной") истории. Иначе говоря, "различные выходы на поверхность, которые можно обнаружить, не являются последовательными образами одной и той же сигнификации; они суть эффекты замещений, смещений и перемещений скрытых атак, систематических отступлений". Историк имеет дело с индетерминированной (в смысле традиционной каузальности) игрой спонтанных сил: "выход на поверхность — это выход сил на сцену, их вторжение, скачок из-за кулис в театр, каждая со своей энергией, со своей юношеской мощью". Однако эти реализовавшиеся в ходе истории (поверхностные) картины, по Фуко, не имеют никакого преимущества перед иными, не реализовавшимися, они не гарантированы онтологической заданностью, а потому переходящи: "там, где душа претендует на единообразие, там, где Я изобретает для себя идентичность или отправляется на поиск начала — бесчисленных начал...; анализ источника позволяет растворять Я и заставлять плодиться в местах его пустого синтеза тысячи ныне утраченных событий". Подобным образом понятия событийности выступают как игра случая, событийная рябь на поверхности хронологически развертываемой темпоральности, и в этом своем

качестве может быть сопоставима с диссипативными структурами синергетики. Если последние представляют собой временно актуальную макроскопическую картину организации вещества (пространственную структуру), то конкретная конфигурация истории (в которой обретает семантическую определенность бурление событийности) также есть лишь ситуативно значимая картина организации событий (семантически значимая последовательность). Г. не пытается реконструировать поступательно разворачивающуюся "эволюцию вида" — "проследить сложную нить происхождения — но, напротив, ... уловить события, самые незначительные отклонения или же, наоборот, полные перемены". И если, с точки зрения синергетики, оформление макроструктуры интерпретируется в качестве результата кооперативных взаимодействий частиц на микроуровне системы, то и с точки зрения Г. семантически значимое событие рассматривается как случайный согласованный аккорд в какофоничном "кишении событийности", — так называемый "смысл события" обретается именно и лишь в согласовании сингулярных элементов. В качестве важнейшего момента конституирования семантически значимого события Фуко фиксирует феномен версификации возможностей в разворачивании (конституировании) событийности, то есть ветвления путей процесса, который (как с точки зрения механизма его осуществления, так и с точки зрения его функционального статуса) практически изоморфно совпадает с синергетически понятным феноменом бифуркации: как пишет Фуко, "из одного и того же знака, в котором можно усматривать как симптом болезни, так и зародыш восхитительного цветка, вышли они в одно и то же время, и лишь впоследствии суждено им будет разделиться". "Чрезмерность силы" проявляет себя в том, что "позволяет ей разделиться", задавая бифуркационные разветвления процесса. В процессе оформления событийных структур Фуко выявляет механизм автокатализа и феномен креативного потенциала диссипации (рассеяния энергии): "случается и так, что сила борется против самой себя: ... в момент своего ослабления... реагирует на свое утомление, черпая из него, не переставшего увеличиваться, свою мощь, и оборачиваясь против него, ... она устанавливает для него пределы /порядок как принцип ограничения возможных степеней свободы — М. М./, рядит его высшей моральной ценностью и, таким образом, вновь обретает мощь". (Фуко приводит в данном контексте пример из истории Реформации: "в Германии XII века католицизм был еще достаточно силен, чтобы восстать против самого себя, истязать свое собственное тело и свою собственную историю и одухотвориться в чистую религию совести".) Сущностную роль

в оформлении событийности играет, по Фуко, фактор непредсказуемой случайности, аналогичный по своим параметрам тому, что в синергетике понимается под флуктуацией. В парадигме отказа от логоцентризма традиционной метафизики Фуко утверждает, что случайность не должна пониматься как разрыв в цепи необходимых причин и следствий, нарушающий непрерывность триумфального разворачивания логики истории. — Напротив, случайное следование друг за другом сингулярных флуктуаций составляет те нити, которые служат основой событийной ткани истории. По формулировке Фуко, "силы, действующие в истории, не подчиняются ни предначертанию, ни механизму, но лишь превратности борьбы... Они всегда проявляются в уникальной случайности события". — Таким образом, необходимой альтернативой линейному генетизму является, по мнению Фуко, "незаменимая для генеалогиста сдержанность: выхватить сингулярность события вне всякой монотонной целесообразности, выслеживать их там, где их менее всего ожидают, не столько для того, чтобы вычертить медленную кривую их эволюции, но чтобы восстановить различные сцены, на которых они играли различные роли; определить даже точку их лакуны, момент, в который они не имели места". Фактически случайность выступает единственно возможной закономерностью истории, — методологическая парадигма Г. основана на той презумпции, что "за вещами находится... не столько их сущностная и вневременная тайна, но тайна, заключающаяся в том, что у них нет сути или что суть их была выстроена по частям из чуждых им образов". Таким образом, моделируемый Фуко событийный процесс принципиально нелинеен и подчинен детерминизму нелинейного типа: "мир — такой, каким мы его знаем, — в итоге не является простой фигурой, где все события стерты для того, чтобы прорисовались постепенно существенные черты, конечный смысл, первая и последняя необходимость, но, напротив, — это мириады переплетающихся событий... Мы полагаем, что наше настоящее опирается на глубинные интенции, на неизменные необходимости; от историков мы требуем убедить нас в этом. Но верное историческое чувство подсказывает, что мы живем, без специальных разметок и изначальных координат, в мириадах затерянных событий". Аналогичное видение исторического процесса характерно и для концепции Деррида, также фундированной презумпцией нелинейности: "чему... не следует доверять, так это метафизическому концепту истории. ... Метафизический характер концепта истории привязан не только к линейности, но и ко всей системе импликаций (телеология, эсхатология, выявляющая и интерпретирующая аккумуляция

смысла, известный тип традиционности, известный концепт преемственности, истины и т. д.)". Г. Фуко близка по духу концепция события, разработанная Делезом в контексте предложенной им модели исторического времени. (См. Событие, Эои.)

М. А. Можейко, Т. Г. Румянцева,
И. Н. Сидоренко

ГЕНЕРАТИВНАЯ (ТРАНСФОРМАЦИОННАЯ) ГРАММАТИКА — психолингвистическая теория, предложенная Хомским в конце 1950-х, дополненная им в 1972 и существенно трансформированная в 1981 и 1986. В Г. (Т.) Г. Хомский отстаивал принципы, прямо противоположные доминировавшему в то время бихевиористскому подходу к языку. Ключевой во всех работах Хомского была идея о том, что язык имеет внутреннюю структуру и основан на системе правил. Вопреки воззрениям представителей бихевиоризма, с точки зрения Хомского, порядок слов в конкретном предложении невозможно свести к простой ассоциации слов и выражений с некоторой ситуацией. При этом Хомский отмечал, что, обучаясь языку, дети практически не проходят этапа проверки гипотез, как того бы требовал бихевиористский подход, а сразу начинают пользоваться структурными правилами для построения предложений. Эта версия привела Хомского ко второму важному утверждению, согласно которому человек от природы наделен определенными лингвистическими способностями. Эти лингвистические способности специфичны по своей природе (не сводимы к другим когнитивным структурам) и представляют собой определенную "схему" — структурные принципы, — готовую принять лингвистический опыт человека. По мысли Хомского, из большого, но ограниченного числа слов люди способны составить бесчисленное количество предложений. Каждое из них будет отличной от других, но грамматически правильной последовательностью слов. При этом человек способен как генерировать новые последовательности слов (предложения), так и понимать их. Такая способность, как считал Хомский, объясняется нашей лингвистической креативностью. Эта способность также противоречила бихевиористскому подходу к языку: по мысли Хомского, возможности нашего мозга ограничены и мы сталкиваемся с необходимостью объяснить то, как мы можем использовать язык с бесконечным разнообразием структур и как мы можем понять предложения, которые не имеют аналогов среди слышанного ранее. Революционным в теории Хомского была не только и не столько сама формальная модель, предложенная им для описания языка, сколько научный подход к теории языка, согласно которому грамматика языка должна удовлетворять трем основным требованиям: 1) Требо-

вание внешней адекватности. Грамматика должна определять, какие последовательности слов являются допустимыми для данного языка, а какие — нет. Грамматику можно считать внешне адекватной, если она дает все допустимые последовательности и не дает ни одной недопустимой. 2) Требование дескриптивной адекватности. Грамматика должна описывать отношение между структурой предложения и его смыслом. 3) Требование объяснительной адекватности. Теоретически мы можем иметь различные формальные грамматики, обладающие одинаковой внешней и дескриптивной мощностью. Ребенок же, обучаясь языку, вырабатывает систему правил, единственную для данного языка. Это, согласно Хомскому, говорит о том, что некоторые лингвистические правила или ограничения являются врожденными, а следовательно, мы вправе вести речь о лингвистических универсалиях. Тогда объяснительная адекватность грамматики — это требование правильно отразить лингвистические универсалии. Г. (Т.) Г. (так же как и позднейшие теории Хомского) соединила язык и грамматику. Язык был в ней представлен как бесконечное множество грамматически правильных предложений. Грамматика же — как формальная система, состоящая из конечного числа правил, позволяющих получить эти предложения. При этом процесс получения предложения, согласно Хомскому, может быть сравнен с дедукцией в логике: мы можем получить предложение, последовательно применяя грамматические правила. Совокупность грамматических правил некоторого языка — грамматика — представляет из себя теоретическую модель языка, состоящую из отдельных правил (гипотез) структурной организации языка. Дескриптивная неадекватность предшествующей модели языка и была основным толчком для создания Г. (Т.) Г. Одна из проблем состояла в том, что структурные правила существуют независимо и не отражают сходности смыслов предложений с различной структурой. Хомский решил эту проблему путем введения двух структур в языке — глубинной и поверхностной — и двухуровневым процессом генерации предложения. Глубинная структура языка, по Хомскому, — структура, лежащая за поверхностью предложения и отражающая его смысл. Поверхностная структура предложения относится к компоновке основных структурных компонентов того предложения, которое мы произносим. При этом процесс генерации предложения идет в два этапа: 1) применяются структурные правила компоновки фраз и генерируется глубинная структура; 2) применяются трансформационные правила и генерируется поверхностная структура. Трансформационные правила применяются ко всей последовательности компонентов предложения и преоб-

разуют его путем удаления, добавления и сдвига компонент. В этом случае для сходных по смыслу предложений пишутся не различные структурные правила, а одно структурное и трансформационные правила. В рамках такой модели процесс обучения языку Хомский представлял как процесс построения правил языка, которые лежат в его основе. Ребенок при рождении наделен способностью строить гипотезы о структурных правилах языка — системой языковых универсалий (самостоятельных и, что особенно важно, формальных универсалий). Данная теория в таком виде не получила достаточного подтверждения и была переосмыслена Хомским в 1981. Новая теория Хомского — теория управления и связывания (*government-binding theory*) — также относится к универсальной теории, то есть опирающейся на врожденные механизмы грамматики. Однако теперь универсальной Хомский считал не отдельные правила, а грамматику в целом. В новой версии Хомского грамматика строится на основе универсальной грамматики как результат взаимодействия нескольких независимых систем — модулей. Два такие модуля — модуль управления и модуль связывания. Если в Г. (Т.) Г. каждое трансформационное правило соответствовало какой-либо конкретной языковой конструкции (например, правило отрицания для отрицательных предложений), то в новой теории правила предельно общие и простые (например, правило, допускающее перенос слова или выражения). Фактически трансформационные правила исчезли из новой модели. На их место пришла идея переключателей — отдельных элементов в модулях универсальной грамматики, которые могут иметь несколько значений и, в зависимости от конкретного значения, определять грамматику некоторого конкретного языка. Теперь обучение языку сводилось к необходимости опытным путем определить параметры системы модулей. Обе теории Хомского носят ярко выраженный менталистский характер, так как постулируют наличие структур, не сводимых к биологическим. Хомского мало интересовала поддержка его теорий данными нейробиологии, за что он не раз подвергался критике. Его теория носила ярко выраженный формальный характер и долгое время доминировала в психолингвистике.

А. П. Репеко

ГЕНОН (Guenon) Реи (1886—1951) — французский мыслитель, исследователь так называемой Сакральной традиции и ее различных версий. Бакалавр философии. В 1912 принял ислам. Создатель концепции "интегрального традиционализма", провозглашающей определенные элементы

интеллектуальной традиции человечества особой Традицией — единственной и абсолютной хранительницей Божественной Мудрости, Истины, Софии. Основные работы: “Общее введение в изучение индуистских доктрин” (1921), “Теософия, история одной псевдо-религии” (1921), “Заблуждения спиритов” (1923), “Восток и Запад”, “Кризис современного мира” (1927), “Король Мира”, “Духовная и временная власть”, “Символика креста” (1931), “Множественность состояний бытия” (1932), “Восточная метафизика” (1939), “Царство количества и знамения времени” (1945) и др. (Рассматривая себя лишь как глашатая Традиции, Г. в своих трудах никогда не говорил от собственного имени.) Автор популярных терминов “средиземноморская традиция”, “алхимическая традиция”, “традиционный эзотеризм” и т. п. Сузил разграничить оккультнизм, теософизм и сопряженные с ними учения, с одной стороны, и истинный ортодоксальный эзотеризм, с другой, придав последнему легитимный статус в глазах значимой совокупности европейских интеллектуалов (А. Жид, Элиаде, А. Корбен, Ю. Эвола, А. Бретон и др.). Основополагающим принципом метафизики 20 в. Г. считал Единство Истины — Изначальной, Примордиальной Традиции, сверхвременного синтеза всей истины человеческого мира и человеческого жизненного цикла, всегда самотождественной. Данная совокупность “нечеловеческих” знаний, согласно Г., опосредует мир принципов и мир их воплощения, транслируясь из поколения в поколение усилиями каст Посвященных. Человечество, по Г., — часть космоса, небольшая проекция некоего Единого Архетипа, вмещающая в себя, тем не менее, суть реальности в целом. Являясь людям фрагментарно и поступательно, в виде промежуточных, частных, нередко внешне противоречивых истин, Единая Истина всегда может быть реконструирована как Незамутненный Исток, если только обратный путь действительно преодолен до конца. Современный же мир — мир, согласно Г., “вавилонского смещения языков” — дробит Истину до пределов, выступающих уже ее противоположностями. Так формируется мир Лжи, Царство Количества. Райское состояние духа сменилось, по мнению Г., через череду парциальных периодов подъема и упадка — “мерзостью заустения”. Вуальруется же реальное положение дел тем, что верная теория перманентной деградации Бытия (“материализация” Вселенной), присущая любой сакральной доктрине, оказалась заменена схемой эволюции, прогресса мироздания, идеалами гуманизма. Существует понятие, — постулировал Г., — которое особенно почиталось в эпоху Возрождения и в котором еще тогда

была заложена вся программа современной цивилизации: это понятие — “гуманизм”. Смысл его состоит в том, чтобы свести все на свете к чисто человеческим меркам, порвать со всеми принципами высшего порядка и, фигурально выражаясь, отвратиться от неба, чтобы завоевать землю. Это завоевание не имеет иных целей, кроме производства предметов, столь же схожих между собой, как люди, которые их производят. Люди до такой степени ограничили свои pomysлы изобретением и постройкой машин, что в конце концов и сами превратились в настоящие машины. Путь посвященного, по Г., заключается в том, чтобы идти от современного через древнее — к изначальному посредством очищения Традиции, носителями которой (пусть даже и в весьма трансформированном виде) выступают сейчас воистину традиционные структуры — католическая и православная церкви. Г. отказывал философии в обособности претензий ее представителей на чистоту помыслов, называя ее порождением “аититрадиционного духа”. (Единая Мудрость или София, по Г., выродилась в “любо-мудрие” или философию.) Духовный кризис мира, согласно Г., — дело рук организаций (как правило, иудейского и масонского толка), отождествивших наличную тенденцию упадка с системой собственных ценностных предпочтений. Этот процесс “контр-инициации” у Г. предстает в своих наиболее наглядных версиях в облике материализма, атеизма, профанного мировоззрения (Л. Таксил, А. Безант и др.). (“Материя — это, по сути своей, множественность и разделение, и вот почему... все, что берет в ней начало, не может вести ни к чему, кроме борьбы и конфликтов, как между народами, так и между отдельными людьми. Чем глубже погружаешься в материю, тем более усиливаются и умножаются элементы розни и раздора; чем выше поднимаешься к чистой духовности, тем больше приближаешься к единству”, — писал Г. в работе “Кризис современного мира”.) Идеализируя и воспевая Традицию в ее посюстороннем воплощении, Г. писал: “Традиционной цивилизацией мы называем цивилизацию, основанную на принципах в прямом смысле этого слова, то есть такую, в которой духовный порядок господствует над всеми остальными, где все прямо или косвенно от него зависит, где как наука, так и общественные институты являются лишь переходящим, второстепенным, не имеющим самостоятельного значения приложением чисто духовных идей”. Истинная власть, по Г., может быть дарована лишь свыше и является законной лишь тогда, когда ее утверждает нечто, стоящее над обществом и его институтами, — а именно духовная иерархия — элита, которая, не принимая участия во внешних событиях, руководит всем с помощью

средств, непостижимых для простого обывателя и тем более действенных, чем менее они явны. Одновременно в схеме Г., трактуемой в образном контексте, особое место в системе символических центров “контр-инициации” (или семи башен Сатаны, одной из которых, по Г., возможно являлась Шамбала) отводилось (в качестве географического указателя) серпу на гербе СССР вкупе с усеченной пирамидой (образ обезглавленного западного мира) на гербе США. (Не совсем случайно, хотя и явно со значительными передержками, Л. Повельс в шумевшей книге “Утро магов” заявил, что “фашизм — это гениализм плюс танковые дивизии”.) Сам же Г. к выбору позиций на политических ристалищах относился предельно осторожно. Во многом это обуславливалось представлениями Г. о “эзотерическом” ядре в любой духовной традиции, из которых вытекало его сдержанное отношение к очень многим неортодоксальным и модным интеллектуальным течениям. Именно на эзотерическом уровне, по Г., внешние составляющие традиции перестают исполнять роль граничных догматов, становясь содержанием духовного опыта людей. То, что во внешнем мире может выступать исключительно как предмет веры (религиозная духовная практика — по мнению Г., удел Запада), в сфере эзотерики становится предметом непосредственного познания и прямого знания (метафизика — извечное достояние Востока). Но последнее — удел посвященных, исключительных личностей. Это — приверженцы даосизма (а не конфуцианства) в китайской традиции. Последователи каббалы — в иуданазме. Сторонники брахманизма и духовной Йоги (а не буддизма!) в Индии. Апологеты христианского герметизма и тамплиеры — в католичестве, поклонники практик исихазма и старчества — в православии (в целом отрицающие ненавистную Г. “средиземноморскую” натурфилософию). Являясь собой учение, плохо приспособленное к популяризации и адаптации на уровне средств так называемой массовой информации, идеи Г. демонстрируют и в конце 20 в. высокий ретрансляционный потенциал, в первую очередь обращенный к духовным маргинальным элитам Европы и арабского Востока. (См. “Кризис современного мира”.)

А. А. Грицанов

ГЕНОТЕКСТ/ФЕНОТЕКСТ — термины, введенные Кристевой в работе “Семиотика” (1969) и позднее получившие более детальную проработку в ее докторской диссертации “Революция поэтического языка” (1974). Попытка Кристевой заглянуть “по ту сторону языка”, выявить “довербальный” уровень существования субъекта, где безраздельно господствует бессознательное, с одной стороны, вписывается в общую постструктуралистскую ориентацию на разру-

шение монолитных институтов знака, на переход от изучения структурного уровня языка к до- и внеструктурному уровню, от значения к процессу означивания; а с другой стороны, она отражает смещение ее собственных интересов от структуралистской семиотики и лингвистики к психоанализу в рамках так называемого "семанализа" (см. Семанализ). Семанализ настаивал на понимании значения не как знаковой системы, но как означающего процесса. По мнению Кристевой, текст нужно "динамизировать" — то есть осуществить ту работу дифференциации, стратификации и конфронтации, которая осуществляется в языке, — и именно такой "динамизированный" текст является объектом семанализа. Работа по означиванию осциллирует на границе, на линии водораздела между Ф. и Г. Обозначая существенные отличия между двумя уровнями текста, Кристева отмечает, что Г. и Ф. соотносятся друг с другом (или отличаются друг от друга) как поверхность и глубина, как значащая структура и означающая деятельность, как (математическая) символика и формула. Если бы эти два термина потребовалось интерпретировать на метаязыке, описывающем различия между ними, то можно было бы сказать, что Г. — это предмет топологии, а Ф. — алгебры. На первый взгляд может показаться, что дихотомия Г. и Ф. фактически воспроизводит оппозицию глубинной структуры и поверхностной структуры, введенной Хомским, оказавшим немалое влияние на теоретические взгляды Кристевой. Однако при внешнем сходстве между ними существуют и серьезные различия: в структурном отношении поверхностный и глубинный уровни Хомского идентичны ("глубинная структура" отражает на понятийно-логическом уровне грамматические и синтаксические структуры), между ними нет и не предполагается отношения порождения, трансформации, перехода. Согласно же Кристевой, Г. — это абстрактный уровень лингвистического функционирования, который предшествует фразовым структурам, предшествует любой определенности и противостоит любому завершеному структурному образованию. Кроме того, даже будучи обнаруживаемым в языке, Г. неуловим для лингвистики (будь то структурная или порождающая лингвистика). Как уже отмечалось выше, единственной адекватной методологией исследования Г. выступает семанализ. Очевидно, что исследовательский интерес Кристевой обращен, прежде всего, на понятие Г. Он определяется Кристевой как глубинное основание языка, как уровень текста, полагаемый вне лингвистических структур языка, как неструктурированная смысловая множественность, в которой нет субъектности или коммуникативной интенции. Это процесс, артикулирующий

эфмерные (нестабильные, легко разрушаемые) и неозначающие структуры. Эти "структуры" дают начало инстинктуальным диадам; социальному целому и системам родства; обуславливают матрицы высказывания, предшествуют дискурсивным "жанрам", психическим структурам или различным типам организации участников речевого события. Г. охватывает все семиотические процессы, рассредоточенные импульсы, те разрывы, которые они образуют в теле, в экологической и социальной системе, окружающей организм (предметную среду, доэдиповские отношения с родителями), но также и возникновение символического. Понятие "Г." описывает возникновение объекта и субъекта, конституирование ядра значения. Обнаружение Г. в тексте требует выявления переносов энергии импульсов, которые могут оставить след в фонематическом и мелодическом диспозитиве, а так же сказаться в порядке рассредоточения семантических и категориальных полей (см. Диспозитив, Диспозитив семиотический). Г. — это единственный переносчик импульсационной энергии, организующий пространство, в котором субъект еще не расколото единство. Словом, Г. выступает как основа, находящаяся на доязыковом уровне; поверх него (на следующем уровне) расположено то, что принято называть Ф. Множественные ограничения и правила (социально-политические, главным образом) останавливают означающий процесс в том или ином месте, которое он пересекает; они связывают и замыкают его на той или иной поверхности или структуре; они блокируют практику посредством фиксированных, фрагментарных, символических матриц; последствия разнообразных социальных принуждений препятствуют бесконечности процесса; Ф. и есть результат этой остановки. Несмотря на то, что большинство текстов, с которыми мы имеем дело, — это воплощения Ф., Кристева наделяет привилегированным статусом авангардистскую поэзию, так как полагает, что литературные произведения Малларме, Лотреамона и некоторых других поэтов сумели обеспечить процессуальную бесконечность означивания; иначе говоря, они открывают доступ к семиотической "хоре", которая видоизменяет лингвистические структуры (см. Хора). Ф. — это собственность коммуникативного языка; он постоянно расколото и разделен. Если Г. — это процесс (означивания и структурирования), который разворачивается в зонах подвижными и относительными границами; то Ф. — это структура, он подчиняется правилам коммуникации и предполагает как субъекта высказывания, так и его адресата. Ф. — это тот продукт языка, в котором уже появились и "натурализовались" секретные социальные коды, идеологические формулы. Таким

образом, Ф. — это готовый, иерархически организованный семиотический продукт, обладающий вполне устойчивым смыслом. Квк и некоторые другие термины, введенные в постструктуралистский контекст Кристевой в работах этого периода, понятия "Г." и "Ф." оказали существенное влияние на становление теории текста и письма, разрабатывавшейся такими видными французскими исследователями, как Р. Барт (дихотомия текста — произведение), Ф. Соллерс, Ж.-П. Фай, а также приобрели новое звучание во французской постфеминистской философии (в частности, понятие "Ф." было переосмыслено в свете проблемы "феминного").

А. Р. Урманова

ГЕОПОЛИТИКА — понятие, введенное в западноевропейскую интеллектуальную традицию шведским ученым и парламентарным деятелем Р. Челленом (1846—1922) в контексте его попытки определить основные характеристики оптимальной системы управления для формирования "сильного государства". Новацией явилось стремление Челлена вычленив Г. в качестве одного из ведущих элементов политики как многоуровневого, многоаспектного, направляемого процесса. Концептуальную разработку Г. как специфического термина осуществил немецкий исследователь Ф. Ратцель (1844—1904). Он продемонстрировал актуальность разработки теоретических оснований новой социальной дисциплины, которая бы реконструировала взаимосвязь и взаимообусловленность государственной политики и географического положения страны. В концепции Ратцеля, изначально наделенной высоким идеологическим потенциалом, особое историческое значение придавалось народам, обладающим "особым чувством пространства" и, следовательно, стремящимся к динамическому изменению (расширению) собственных границ. К. Хаусхофер (1869—1946), продолжая данную традицию трактовки содержания понятия Г., развил и акцентировал экспансионистские, империалистические аспекты его понимания, сформулировав агрессивную по сути гипотезу о потенциально необходимом "жизненном пространстве германской нации". Взятая на вооружение лидерами третьего Рейха, данная разновидность теорий Г. на долгие годы дискредитировала академические разработки немецкой геополитической школы. В интеллектуальных схемах американского адмирала А. Т. Мэхэна (1840—1914) постулировалось существование вечного антагонизма между морскими и сухопутными державами, а также подчеркивалось то обстоятельство, что лишь глобальный контроль над океанскими и морскими коммуни-

кациями и портами может обеспечить долговременное геополитическое доминирование государства в мире. Очевидная эрозия "биполярного" геополитического устройства мира в конце 1980-х вклубе с нарастающими тенденциями его "многовекторности" результативались, в частности, в принципиально новых подходах к идее Г. Французский генерал П. Галлуа, в книге "Геополитика. Истоки могущества" (1990), обратив внимание прежде всего на то обстоятельство, что Г. отнюдь не тождественна географическому детерминизму и политической географии, подчеркивал, что потенциал государства задается его территорией, населением, географическим расположением, протяженностью и конфигурацией границ, состоянием недр и т. п. (с учетом наличия или отсутствия новейших средств оружия массового уничтожения). Отличия современных трактовок Г. от ее "классических" версий обусловлены тем, что в настоящее время постулируется решающая значимость тех материальных, социальных и моральных ресурсов государства (или его "геополитического потенциала"), не только активное использование, но и само по себе наличие которых достаточно для успешной реализации тех или иных внешнеполитических приоритетов. Военное поражение Германии во второй мировой войне не должно уяливать то, что с точки зрения геополитического контекста идеи мирового господства, 20 в. явился ареной борьбы трех основных субъектов, ориентированных на его достижение. Фашистская Германия, стремившаяся осуществить ранжирование наций и народов по степени приближенности к "арийскому эталону" с сопряженной идеей ликвидации недоразвитых этносов. Коммунистический СССР с догмой о мессанизме и избранности одних общественных слоев (пролетариата и беднейшего крестьянства), вылившейся в геноцид классово "чуждых" социальных групп, а также в лозунги "мировой революции" и "всемирной Республики Советов". "Англо-саксонский" блок государств с (непровозглашаемой явно) теорией ранжирования стран мира по степени приближенности к ценностям "открытого" общества под планетарной згидой США. Крушение гитлеровского фашизма и СССР лишь сделали более наглядным и очевидным процесс стремительной "американизации" мира на рубеже третьего тысячелетия (вне каких-либо ангажированных мировоззренческих оценок). Несмотря на нередкую характеристику Г. лишь как удачного междисциплинарного термина социальных дисциплин либо как околонуточного, идеологизированного неологизма западно-европейского интеллигентства, ее статус как специфического политолого-социологического подхода к изучению

корреляций между географическим положением государств и их внешней политикой вряд ли подлежит сомнению.

А. А. Грицанов

ГЕРАСИМОВ Николай Васильевич (1940—1989) — белорусский советский философ и экономист, доктор экономических наук. Основные работы: "Экономическая система: генезис, структура, развитие" (1991); "Общественные фонды потребления: необходимость, сущность, направление развития" (1978) и др. Используя в своих исследованиях подходы различных общественных дисциплин, Г. сумел создать целостную, внутренне непротиворечивую, научную концепцию, объясняющую социальные процессы (и экономические) процессы, в основу которых, по мнению ученого, положен главный интерес всех социальных субъектов в усилении своей жизнестойкости. Последнее позволило преодолеть рамки вулгарного экономизма при рассмотрении реальных социально-экономических процессов и отношений и ввести в качестве сфер экономической системы — наряду с материальным производством — духовное производство, производство социально-необходимого поведения субъектов.

С. Ю. Солодовников

ГЕРМЕНЕВТИКА (греч. *hermeneia* — толкование) — направление в философии и гуманитарных науках, в котором понимание рассматривается как условие (осмысления) социального бытия. В узком смысле — совокупность правил и техник истолкования текста в ряде областей знания — филологии, юриспруденции, богословии и др. Философская Г. видит процесс понимания как бесконечный, что воплощается в принципе герменевтического круга. Исторические разновидности Г.: перевод (опытный и перенос смысла в свой язык), реконструкция (воспроизведение истинного смысла или ситуации возникновения смысла) и диалог (формирование нового смысла — и субъективности — в соотношении с существующим). Первый этап исторической эволюции Г. — искусство толкования воли богов или божественного намерения — античность (толкование знамений) и средние века (экзегетика как толкование Священного Писания). Понимание как реконструкция преобладает, начиная с эпохи Возрождения, в виде филологической Г. В протестантской культуре оно накладывается на религиозную Г. — проекты отделения в Писании божественного от привнесённого человеком. Техники реконструкции были наиболее развиты Шлейермахером: целью работы герменевта является живяние во внутренний мир автора — через процедуры фиксации содержательного и грамматического плана текста необходимо создать условия для эмпатии — вчувствования в субъек-

тивность автора и воспроизведения его творческой мысли. В традиции историцизма применительно к проблемному полю Г. Дильтей настаивал на дополнении этого метода исторической реконструкцией ситуации возникновения текста (как выражения события жизни). Кроме того, Дильтей выдвинул идею понимания как метода наук о духе, в отличие от присущего наукам о природе объяснения. Он рассматривает как базис Г. описательную психологию, а приоритетной наукой, в которой раскрывается Г., — историю. До Дильтея Г. рассматривалась как вспомогательная дисциплина, набор техник оперирования с текстом, после — как философская, цель которой — задать возможность гуманитарного исследования. Совершенно оригинален подход Хайдеггера, который рассматривает понимание (себя) как характеристику бытия, без которой оно скатывается в позицию неподлинности. Такое понимание служит основой всякого последующего истолкования и того что есть, и возможностей. Понимание Г. как порождения новых смыслов в диалоге традиций преобладает в философии 20 в. (вероятно, именно такой образ Г. привлек к "герменевтическому буму"). Гадамер, интерпретируя Хайдеггера, отмечал, что бытие само себя понимает через конкретных людей и события — такое бытие есть язык, традиция. Цель работы герменевта — наиболее полно выявить механизмы формирования своего опыта (предрассудки, которыми наделяет его традиция. Выявление происходит через практику работы с текстами — через соотнесение их содержания с опытом "современности". Это — диалог, посредством которого рождается новый смысл — этап жизни традиции и самого текста. Хайдеггер видит Г. как рефлексивное средство критики и преодоления традиционной "извращенной коммуникации", приводящей к современному уродливому сознанию. Рикер рассматривает герменевтику как сторону Г. — в семантическом, рефлексивном и экзистенциальном аспектах. Семантика — изучение смысла, скрытого за очевидным — коррелирует с психоанализом, структурализмом и аналитической философией, а также экзегезой. Рефлексия как самопознание должна опровергнуть иллюзию "чистоты" рефлексивного и обосновать необходимость познания рефлексивного через его объективацию. Г. для Рикера необходимо связана с философией. Она должна ограничить сферы применимости каждого из этих методов. В противоположность этому Э. Бетти выступает за сохранение Г. как независимого от философии метода гуманитарных наук. В то же время Г. в 20 в. стала большим, чем просто конкретной теорией или наукой, — она стала принципом философского подхода к действительности. (См. также Гадамер, Дильтей,

ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЙ КРУГ — метафора, описывающая продуктивное движение мысли герменевта в рамках техник герменевтической реконструкции. Тематизация "Г. К." была осуществлена Шлейермахером, опиравшимся на достижения предшествовавшей филологической герменевтики Ф. Аста. Целью работы герменевта, согласно Шлейермахеру, является вживание во внутренний мир автора: через процедуры фиксации содержательного и грамматического плана текста необходимо создать условия для эмпатии — вчувствования в субъективность автора и воспроизведения его творческой мысли. С одной стороны, по мысли Шлейермахера, представляется очевидным, что часть понятия из целого, а целое — из части. С другой же стороны, в процессе понимания мы словно движемся в некоем "круге", ведь понимание целого возникает не из частей, поскольку они только из уже понятого целого могут интерпретироваться как его части. Другими словами, чтобы отнестись к некоторым фрагментам текста или определенные исторические события к какому-нибудь целому, мы должны уже заранее иметь идею именно этого целого, а не другого. Таким образом, мы можем часть фрагментов собрать в одно целое, другую их часть — в другое целое. Разрешение проблемы Г. К., таким образом, можно описать следующим образом: *понимать что-либо можно только тогда, когда то, что пытаешься понять, уже заранее понимаешь*. Но Шлейермахер еще не формулирует такого решения проблемы. Понимание для него является принципиально незаверяемой деятельностью, всегда подчиняющейся правилу циркулярности, то есть движению по расширяющимся кругам. Повторное возвращение от целого к части и от частей к целому меняет и углубляет понимание смысла части, подчиняя целое постоянному развитию. Самопрояснение понимания проступает в истолковании. Г. К. не следует путать с порочным кругом в логике: всякое серьезное познание должно отдавать себе отчет в собственных предпосылках. Поскольку в основе любого рефлексивного акта лежат нерелексивные предпосылки (которые Хайдеггер называет "пред-обладанием", "предвидением" и "пред-схватыванием"), постольку задача герменевта состоит не в том, как выйти из Г. К., а в том, как в него "правильно" войти.

Х. С. Гафаров

ГЕССЕ (Hesse) Герман (1877—1962) — швейцарско-германский (отказался от немецкого подданства в 1923) писатель, лауреат Нобелевской премии (1946). Основные произведения: "Романтические песни" (сборник стихов, 1899), "Посмертно изданные записки

и стихотворения Германа Лаушера" (1901), "Петер Каменцинд" (1904), "Под колесом" (1906), "Гертруда" (1910), "Из Иидии" (сборник, 1913), "Росхальде" (1914), "Кнульп" (1915), "Душа ребенка" (1918), "Сказки" (1919), "Взгляд в хаос" (сборник, 1919), "Демриан" (1919), "Клейн и Вагнер" (1920), "Последнее лето Клингзора" (1920), "Сиддхартха" (1922), "Курортник" (1925), "Степной волк" (1927), "Нарцисс и Гольмунд" (1930), "Паломничество в страну Востоков" (1932), "Игра в бисер" (1943), "Путь сновидений" (сборник, 1945) и др. Произведения Г., насыщенные символикой немецкого фольклора, христианства и гностицизма, психоанализа и восточной философии, раскрывают одну и ту же вечную тему — поиск Человеком самого себя (см. Борхес). Г. начинал творчество как романтик: пафос личной свободы, избранности и одиночества, презрение к толпе, жажда совершенствования и жесткое противопоставление социальной действительности (мира обывателей) миру чудачьего мечтателя, который не может вписаться в "стадную жизнь", хотя и может мыслиться подлинно существующим только на ее основе. Действительность понимается Г. как враждебное начало — она есть "то, чем ни при каких обстоятельствах не следует удовлетворяться, чего ни при каких обстоятельствах не следует обожествлять и почитать, ибо она являет собой случайное, то есть отброс жизни. Ее, эту скудную, неизменно разочаровывающую и безрадостную действительность, нельзя изменить никаким иным способом, кроме как отрицая ее и показывая ей, что мы сильнее, чем она". Протест против реальности, проповедь оправданности последующего ухода в себя, преломленные в свете идей Ницше и Юнга, сделали Г. культовой фигурой для поколения бунтующей молодежи 1960-х. Повесть "Демриан" (вышла под псевдонимом Эмиль Синклер) обозначила отказ Г. от мировоззренческого бинаризма, переориентацию его внимания на проблему культуры: "два мира" (Бог и Дьявол, Аполлон и Дионис, инь и ян, сознательное и бессознательное) воссоединяются в образе гностического бога Абракаса, которому поклонялся еще Василид (2 в.). Главной темой становится деконструкция субъекта и, как следствие, деконструкция тотальности "мертвой культуры" ("доксы"), состоящей из застывших образов, схем и являющейся продуктом молчаливого мещанского сговора. "Всякие объяснения", всякая психология, всякие попытки понимания нуждаются... во вспомогательных средствах, теориях, мифологиях, лжи" (Г.). Основания этой "лжи" Г. находит в "простой метафоре": "тело каждого человека целое, душа — нет". По Г., личность, субъект — всего лишь идеологический конструкт, "очень грубое упрощение, насилие над действительностью": только "человек

на стыке двух культур, эпох, религиозий", маргинал, "изведавший распад своего "Я" и овладевший "искусством построения", может заново, в любом порядке составить "кусочки" своей личности и "добиться тем самым бесконечного разнообразия в игре своей жизни". Таким образом, по Г., истинно свободным человеком, творцом является только шизофреник, а смысл игры — вместить в себя весь мир (см. Шизоанализ). Деконструкция субъекта осуществляется в условном игровом пространстве ("Степной волк") — в "Магическом Театре", куда допускаются только "сумасшедшие", а "плата за вход — разум". "Игра жизни" требует ироничного отношения к "бессмертным", к признанным авторитетам и ценностям. Проводя параллель между "Магическим Театром" (как архивом культуры) и вечностью, Г. заключает, что "серьезность — это атрибут времени", а "вечность — это мгновение, которого как раз и хватает только на шутку". "Магический Театр", прообраз "игры в бисер", представляет собой модель культуры постмодерна, игру "со всем содержанием и всеми ценностями нашей культуры". "Игра в бисер", как и постмодерн, характеризуется отсутствием первоначала, истока, причины. Согласно Г., "именно как идея — игра существовала всегда", и только от предпочтений исследователя зависит ее предстория (см. Игра). По Г., она является результатом рефлексии, так называемым "фельетоном эпохи", которая "не была бездуховной, ни даже духовно бедной... она не знала, что ей делать со своей духовностью", "фельетоны" (или — в терминологии Лиотара — "малые повествования") отличаются занимательностью, профанированием идеалов, ценностей, авторитетов "высокой" культуры, а также "массой иронии и самоиронии, для понимания которой надо сперва найти ключ" (см. Нарратив). "Игре в бисер", таким образом, придается статус новой духовности, она вбирает в себя все культурное наследие. "Игра в бисер" функционирует как метатеория — искусственно создаваемая система культуры, имеющая целью построение специфических средств по оценке и описанию другой (объектной) культуры. Набор таких средств ограничен ("все уже сказано" — топос постмодернистской чувствительности), но число их комбинаций огромно, и практически невозможно, "чтобы из тысячи строго определенных партий хотя бы две походили друг на друга больше чем поверхностно". Игра состоит "из сложных ассоциаций и играет сплошными аналогиями". Она самоценна, ибо цель игры — сохранение самой игры, а значит и культуры. Однако сохранение культуры, по Г., влечет за собой утрату субъекта. Субъект исчезает из истории, в "ней нет крови,

нет действительности", а есть лишь одни идеи; у субъекта подавлена телесность; он целиком принадлежит культуре и выполняет необходимые ей функции; в конечном итоге субъект умирает, поглощенный культурой. Имя и пафос творчества Г. принадлежат сразу к двум культурным эпохам: соединяя модерни ("произведения") и постмодерн ("тексты").

Н. Л. Кацук

ГЕТЕРОНОМИЗМ (греч. heteros — иной, nomos — закон, основание) — тенденция в развитии философского знания, выражающаяся в намерении обосновать будущее не из него самого, а исходя из определенного метафизического положения (Начало, Единое, Логос, Идея, смысл, сущность, предназначение и др.), трансцендентного сущему и неинверифицируемого чувственно. Осмысление этого положения и мыслилось подлинным, высшим предназначением философа, делающим его не просто знающим (в смысле "умеющим" — как в ремеслах), но мудрым, сопричастным Божеству. В рамках античной классики для философии был характерен поиск иного начала в интеллектуально-теоретической сфере, но для философии эллинистического периода характерно стремление отыскать принципы этико-практического плана; нормы поведения или способ отношения к окружающей действительности. Здесь высшее знание должно было сделать человека либо счастливым (эвдемонизм) или, по крайней мере, довольным (гедонизм). Для Нового времени характерен переход от Г. к натурализму, но первоначально эти слова не являлись противоположными: изучение природы новейшими средствами предполагало наиболее адекватное постижение Творца посредством естественного разума. Однако позднее в русле рационализма появляются скептические тенденции, объявляющие аутономное (см. Аутономизм) знание догматизмом (после Канта). В аутономистской установке формируется статус философского знания как исключительного, высшего. Эту претензию, оспариваемую или вовсе не признаваемую многими теоретиками дисциплин естественного цикла (сегодня физикой или биологией), философия сохраняет и сегодня, несмотря на то, что она давно перестала искать метафизические основания бытия, а иногда даже прямо враждебна науке (в СССР, например, где диалектический и исторический материализм на междисциплинарном уровне исполняли функции инквизиции). Г. является неотъемлемой чертой любой религиозной философии.

отец Сергей Лепин

ГИДДЕНС (Giddens) Энтони (р. 1938) — британский социолог и политолог. С 1961 — преподаватель социологии

в университете Лестера, с 1970 — старший преподаватель социологии в Кембриджском университете, с 1985 по настоящее время — профессор социологии в Кингс Колледже, Кембридж (Великобритания). Автор многочисленных работ по социальной теории, исторической социологии. Известен как создатель социальной теории структуризации. Г. начал свою научную деятельность с пересмотра работ классиков социальной теории ("Капитализм и современная социальная теория", 1971). На его теоретические взгляды сильно повлияла философия Хайдеггера, в частности, концепция интерпретации времени и бытия. Г. использует постулат Хайдеггера о том, что ни пространство, ни время не могут быть рассмотрены в современной философии и социальной теории в трактовке Канта как "структура" (рамки) социальных объектов и их деятельности. Понятия пространства и времени могут интерпретироваться только как постоянное преемственное смещение присутствия и отсутствия. В первую очередь Г. выступает против ставших аксиоматическими теорий "функционализма" и "эволюционизма". По его определению, "функционализм" является доктриной, которая: 1) постулирует наличие "потребностей" у социальных систем в обществе; 2) обеспечивает определение путей, по которым общества удовлетворяют эти потребности, представляет объяснение того, почему частные и конкретные социальные процессы происходят так, как они происходят. Подобную трактовку "функционализма", по Г., включает в себя как "нормативный функционализм" Парсонса, так и "конфликтный функционализм" Мертова. Г. утверждает, что функционализм основывается на ложном разделении социальной статике и динамике, синхронизации и диахронизации. Это приводит к ряду грубых логических ошибок. При изучении систем диахронически мы анализируем, как они изменяются во времени, что в рамках функциональной традиции неизбежно приводит к идентификации времени с социальными изменениями. Он активно возражает функциональной трактовке социального действия, характеризующей социальных агентов как "культурных наркоманов", а не как агентов, сознательно действующих в рамках институтов, которые они производят и воспроизводят через свои действия. В конечном итоге Г. заявляет, что понятие "функции" не имеет принципиального значения ни для социальных наук, ни для истории. Аналогичным образом критикуются положения "эволюционизма". Все эволюционные теории, включая марксизм, недооценивают сознательность социальных агентов и переоценивают роль адаптации — понятия столь же нужного в социальной теории, как и "функция". Критическое рассмотрение трудов классиков социальной теории приводит Г. к форми-

рованию основных положений теории структуризации ("Основные проблемы социальной теории", 1979; "Устройство общества" 1984). Теория структуризации представляет собой социальную онтологию, скорее определяющую, какие типы вещей существуют в мире, нежели устанавливающую законы социального развития и предлагающую точные гипотезы и объяснения происходящего в действительности. Г. пытается переосмыслить традиционное для социологии разделение между "действием и структурой". Теория структуризации исходит из: (1) разделения понятий структуры и системы. Социальные системы представляют собой образцы отношений между агентами и сообществами, воспроизводимые во времени и пространстве. Социальные системы состоят из социальных практик. Структуры же существуют во времени и пространстве в качестве "моментов", вовлеченных в производство и воспроизводство социальных систем. Структуры имеют лишь "виртуальный характер" (2) и могут анализироваться как правила и ресурсы, структурные принципы или принципы ориентации. Г. (3) вводит понятие функционального постулата, или принципа дуализма структуры. В соответствии с ним структура является и средством, и результатом социальных практик, которые конституируют социальные системы. Изучение структуризации социальных систем означает (4) изучение условий, упреждающих их преемственностью, изменением и дезинтеграцией (деградация, разложение). Концепция социального воспроизводства (5) сама по себе не является объясняющей: воспроизводство характеризует условностью и историчностью. Понимаемое в любом другом виде воспроизводство неизбежно будет трактоваться в функциональной традиции. Наконец (6), можно выделить три уровня, вовлекаемых в анализ социальных систем: а) непосредственная связь взаимодействия, последовательно "вносимого" в контекст социальными актерами — элементарная форма социального воспроизводства; б) существование Dasein, существование жизни перед лицом смерти и биологическое воспроизводство; в) долгосрочное воспроизводство индивидуумов через поколения, преемственность отношений трансформации / медитация, имплицитных в структурные принципы системных организаций. Таким образом, "предметом социальных наук являются социальные практики, упорядоченные в пространстве и во времени". "Социальная деятельность является повторяющейся", подчеркивается активный, рефлексивный характер действия. Г. анализирует фундаментальную роль языка в объяснении социальной жизни. Язык неотъемлем от практической повседневной деятельности и в некотором смысле конституирует эту деятельность. Основные положения теории структуризации были

подробно развиты в работах по исторической социологии ("Современная критика исторического материализма", 1981; "Национальное государство и насилие", 1985; "Условия современности", 1990). В частности, интерес представляют концепции власти и социальной системы в целом, изложенные в терминах теории структуризации. Фундаментальное предположение Г. в отношении власти состоит в том, что она должна рассматриваться только в контексте пространственно-временных отношений (понимаемых в соответствии с философской концепцией Хайдеггера) и пониматься как один из элементов среди других в устройстве социальной системы. Причем, полемизируя с Марксом, он утверждает, что понятия власти и свободы не являются оппозиционными. Напротив, власть лежит глубоко в основе природы человеческого агента и, следовательно, "в свободе действовать иначе". Власть, в соответствии с теорией структуризации, определяется как порождаемая и через воспроизводство структур доминирования. Также Г. выступает против отождествления общества с национальным государством. Скорее следует говорить о "социальных системах и институтах, которые могут быть (а возможно и нет) ограниченными национальными границами". В настоящее время существует ряд вторичной литературы, продолжающей развитие теории структуризации Г. (например, И. Дж. Коген, "Теория структуризации", 1989). Критики Г. обвиняют его в изобретении велосипеда там, где социологические теории социального действия, структуры и изменений уже выработали достаточно ясные варианты ответов. Так же, как и Парсонса, его обвиняют в отрыве от эмпирической реальности и научном обскурантизме (Дж. Кларк, "Э. Гидденс. Коисенсус и полемика", 1990).

Е. А. Угринович

ГИЙОМ (Guillaume) Гюстав (1883—1960) — французский лингвист, автор идеи и концепции психомеханики языка. Преподавал в Школе Высшего образования в Париже (1938—1960). Основные сочинения: "Проблема артикля и ее разрешение во французском языке" (1919), "Время и глагол" (1929), "Архитектоника времени в классических языках", "Лекции по лингвистике Гюстава Гийома" (издание их продолжается по сей день), "Принципы теоретической лингвистики" (опубликованы посмертно, 1973) и др. Является создателем теории лингвистического ментализма, которую иначе еще называют феноменологией языка. Свои первые очертания теория Г. стала обретать в то время, когда в лингвистике стал распространяться структурализм как теория и метод анализа языковых явлений. Из школ структурализма (пражской, французской), а также русского формализма Г. ближе всего была версия Соссюра. Однако

тот вариант структурализма, который был предложен Г. в 1919, далеко выходит за рамки структурализма 1920-х и может быть признан одной из первых попыток создания постструктуралистской концепции языка. Основанием для подобной трактовки идеи Г. может служить как то, что он достаточно строго различал понятия структуры и системы (системы и не-системы), так и то, что он стал вводить в лингвистику на целых 30 лет раньше, чем постструктурализм Лакана и Делеза, понятия из области психологии. Так же, как и Соссюр, Г. различает речевую деятельность, язык и речь. Однако в уравнение Соссюра: "Речевая деятельность = язык + речь" Г. вносит существенное дополнение — фактор времени, который принципиально меняет представления о том, что есть речевая деятельность. У Г., как и у Соссюра, содержится идея целостности рассматриваемого феномена: язык и речь рассматриваются не отдельно, а представляя собой целое — речевую деятельность. Речевая деятельность, по Г., есть не просто целое, а есть последовательность, а также параллельность языка и речи: языка, присутствующего в нас постоянно в состоянии возможности, и речи, присутствующей в нас время от времени в состоянии действительности. Г. уходит от замкнутого на самого себя языка в структурализме (что впоследствии в постструктурализме выразилось в таких понятиях, как контекстуализм и универсальная текстуальность), обосновывая гипотезу, что в основе и языка, и речи лежат психомеханизмы. Это означает, что Г. соединяет в одной "языковой игре" семиотические коды психологии и лингвистики. На первый взгляд кажется, что между введением времени в исходную для понимания речевой деятельности формулу и соединением психологических и лингвистических семиотических кодов нет ничего общего. Однако именно понятие времени позволяет снять лингвоцентризм и осуществить выход к феноменологической проблематике: к миру "психических сущностей". Г. различал тем мыслительные операции, из которых следует построение речи, и те, из которых следует построение языка. По аналогии с различием речи и языка Г. различает "факт речи" и "факт языка". И если с пониманием первого проблем не возникает — "факт речи" тождественен акту речи, который протекает в определенный момент времени и ограничен временными рамками, то "факт языка" — это нечто совсем иное в силу его иного положения в сознании. По Г., он представляет собой психический процесс, который произошел в нас в неопределенном прошлом, о чем в нас нет ни малейшего воспоминания. Очень важную функцию в теории Г. несет на себе различие между психосистематикой языка и психомеханикой языка. Данное различие описывает отноше-

ние Г. к проблеме соотношения языка и мышления. Г. отходит от традиционной постановки вопроса, которая проявляется повсеместно — тождественны или нет мышление и язык, и если нет, то где и как они пересекаются? Г. прибегает к совершенно иной постановке вопроса — он различает собственно мышление и возможность мысленного самослежения. По Г., язык есть механизм мышления для перехвата собственной деятельности. Поэтому то, что мы открываем, изучая язык — это и есть, по Г., "механизм перехвата", схватывания мышлением самого себя. По Г., психосистематика исследует не отношение языка и мышления, а определенные и готовые механизмы, которыми располагает мышление для перехвата самого себя. И если язык представляет собой систему средств, которые "порождены" мышлением для мгновенного перехвата своей собственной деятельности, то изучение языка опосредованно приводит нас к познанию мышления вербального. Что означает в контексте теории Г. понятие "механический"? Оно означает, что речевая деятельность в своей основе имеет реально протекающие психические процессы. "Психосистематикой" Г. называет науку, изучающую психомеханизмы мышления. По Г., она представляет собой новую область лингвистики. Г. говорил о том, что лингвист-структуралист должен уметь преобразовывать возможности физического словесного высказывания в возможность мысленного словесного высказывания, а возможность мысленного словесного высказывания в начальную возможность мысленного видения. Интерпретация идей Г. ставит вопрос о существовании в прежнем виде современных парадигм философии и лингвистики. Интерпретация касается не только одной из базовых для философии 20 в. бинарных оппозиций гуманитарного и научного методов познания в духе дильтейевского разграничения "наук о духе" и "наук о природе", но и менее фундаментальных проблем, например, демаркации между методами аналитической философии и феноменологии. Именно в рассмотрении этих вопросов состоит значимость концепции Г. для современной философии. На всем протяжении 20 в. очевиден непрекращающийся спор о методе. Суть его можно свести к следующему: метод "наук о природе" — экспериментальный, метод "наук о духе" — интроспективный или, предположительно, феноменологический. Различие между ними поклонники подобного взгляда на мир видят в разной направленности этих методов: один направлен на "внешний" мир, другой на "внутренний". Построения Г. показывают несостоятельность подобного разграничения и обращают внимание на структуру

любого “усмотрения” — экспериментального или интроспективного, и то, что в какую бы сторону они не были “направлены”, они формируются прежде всего в “возможности мысленного видения” и заканчиваются “действительной речью”. Тем самым снимается “разнонаправленность” методов и приходит понимание того, что любой экспериментальный метод в своей основе является глубоко феноменологическим или интроспективным. В 1964 (официально открыт в 1973) в Университете имени Лавала (Квебек, Канада) был создан Фонд Г. Аналогичный Фонд открыт в Савойском университете (Франция). В 1968 создана Международная ассоциация психомеханики языка.

Ю. В. Баранчик

ГИПЕРИНТЕРПРЕТАЦИЯ (англ. *overinterpretation*) — буквально “чрезмерная интерпретация” — термин, который в результате дискуссии, состоявшейся в 1990 в Кембридже между Эко, Рорти, Дж. Каллером и К. Брук-Роуз, приобрел определенную известность среди западных интеллектуалов. Для Эко проблема “Г.” оказалась актуальной еще в пору написания романа “Маятник Фуко” (1988), о котором он как-то заметил, что этот роман отличен от предыдущего (“Имя розы”, 1980) прежде всего тем, что он повествует об опасности “раковой опухоли интерпретации” — “болезни”, которая, зародилась где-то в недрах герметических учений Ренессанса, но поразила всю современную гуманитаристику (проникнутую духом известного высказывания П. Валери о том, что “не имеется настоящего смысла текста”). Популярность термина “Г.” во многом объясняется спецификой современной ситуации в гуманитарных науках, которая сегодня нередко характеризуется как эпоха “конца интерпретации”. Общей стала мысль о том, что вследствие роста популярности постструктуралистской парадигмы (речь идет, главным образом, о деконструктивистской критике и концепции “смерти автора” — см. Деконструкция, “Смерть автора”) права интерпретаторов оказались “несколько преувеличенными”. Последние тенденции в области различных практик текстуального анализа демонстрируют озабоченность теоретиков отсутствием каких-либо ориентиров или указателей на результативность или правомерность той или иной интерпретации текста. Первоначальный энтузиазм по поводу бесконечности и текучести текстуального смысла сменился определенным пессимизмом литературоведов и философов, ибо под угрозой оказалась сама исходная причина существования всех тех теорий интерпретации, легитимной целью которых всегда являлась проблема поиска смысла изучаемого

текста. Вездесущая интерпретация способна адаптировать любой текст к избранной критиком аналитической схеме. Как считает, например, американский кинотеоретик Д. Бордуэлл, процесс интерпретации осуществляется по принципу “черного ящика”: если схема работает хорошо, то нет необходимости заглядывать вовнутрь. В итоге нюансы “текста” остаются незамеченными — интерпретативная оптика не в состоянии уловить их: “искусство интерпретации превратилось в индустрию”. При этом попытки ограничить количество релевантных контекстов в процессе интерпретации некоторым конечным числом значений иногда воспринимаются как “авторитаризм”. В итоге среди теоретиков разных дисциплин обнаружилось весьма симптоматическое единство по вопросу о конце интерпретаций и сопряженным с ним вступлением в эпоху пост-теории. Негативный пафос противников интерпретации основан на неприятной парадоксальной ситуации (возникшей как следствие повышенного интереса к читателю и контексту рецепции), когда не только автор, но и текст уже не в состоянии контролировать все возможные интерпретации; текст не владеет ничем, интерпретация — всем. Сущность проблемы лаконично сформулировал Ц. Тодоров: “Текст — это всего лишь пикник, на который автор приносит слова, а читатели — смысл”. Не случайно сам термин “интерпретация” зачастую воспринимается, скорее, скептически — как обязательный синоним “сверхинтерпретации”. В литературной критике и семиотике начинают возвращаться к жизни понятия здравого смысла и денотации, призванные обеспечить возвращение тексту права на ограничение возможных его интерпретаций. В качестве предлагаемых средств “лечения” болезни теоретики предлагают самые различные методы. Так, в области прагматики повествовательных текстов (в рамках которой развивалась и постструктуралистская критика) пересмысление границ читательского произвола привело к своего рода ренессансу структуралистской идеологии (правда, в весьма завуалированной форме) — имеется в виду возвращение к практике “close reading” (“тщательного чтения”) — и обсуждению онтологичности текста как такового. В области кинотеории проблема Г. трансформировалась в тезис о “пост-теории”. Здесь так же, как и в литературоведении, не актуальна мысль о возвращении к правам автора, зато гораздо больше внимания привлекают проблемы истории и контекста (понимаемого достаточно широко — во всей совокупности интра-, экстра- и интертекстуальных факторов). Не случайно очень созвучной этим новым веяниям оказалась парадигма исторической рецепции кинематографа (Ю. Цивьян, Дж. Стейгер). Спор о Г. — это, прежде всего, спор между защит-

никами интенций читателя (*intentio lectoris*) и интенций текста (*intentio operis*), но это ни в коем случае не проблема защиты “прав автора”. В первом случае гарантом правильной интерпретации считается сам текст (интерпретатор считает, что текст сообщает нечто благодаря своей текстуальной связности и изначально заданной означающей системе); во втором случае “правильность” интерпретации зависит от текстуальной компетенции читателя, обязанного учитывать контекст рецепции и отсекалать неэкономичные решения. Свою роль в этом процессе могла сыграть и концепция американского философа и семиотика Пирса, чьи идеи оказались весьма популярными в конце 1960-х — начале 1970-х в европейской семиотике. Использование понятия “неограниченный семиозис” в качестве аргумента в пользу “открытости” интерпретации могло создать впечатление, что “неограниченная” интерпретация не имеет критериев. Однако даже деконструктивизм (в частности, Деррида, предложивший в своей книге “О грамматологии” несколько расширенную трактовку тезиса о “неограниченном семиозисе”) согласен с утверждением о том, что некоторые интерпретации просто не приемлемы. То есть интерпретируемый текст навязывает некоторые ограничения своим читателям. Пределы интерпретации совпадают с правами текста (но ни в коем случае не с правами его автора). Вне “признания и уважения” к тексту, “критическое производство рискует развиться в непредсказуемое направление — и узаконить себя, не сказав в общем-то ничего” (Деррида). Эко был одним из первых, кто открыл перспективу для участия читателя в порождении текстуального смысла. “Открытое произведение” (1962) и “Роль читателя” (1979) — ключевые работы Эко, первая из которых поставила вопрос об “открытости” текста для интерпретативных усилий читателя, а вторая — закрепила *status quo* в пользу того же читателя. Эко впоследствии пришлось взять на себя “ответственность” за эскалацию “открытости” и бесконечности интерпретации, ибо установленная им, казалось бы, четкая иерархия между автором и читателем — доминанта авторского замысла, воплощенного в тексте, над восприятием читателя — в конце концов оказалась подвергнутой сомнению. Между тем, Эко во вступительной главе к “Роли читателя” писал, что подчеркивая роль интерпретатора, он и мысли не допускал о том, что “открытое произведение” — это нечто, что может быть папозно любым содержанием по воле его эмпирических читателей, независимо или невидя на свойства текстуальных объектов. Напротив, художественный текст включает в себя, помимо его основных подлежащих анализу свойств, определенные структурные механизмы, которые детерминируют ин-

терпретативные стратегии. “Сказать, что интерпретация [...] — потенциально неограниченна, не означает, что у интерпретации нет объекта и она существует только ради себя самой” (Эко). С момента появления этих работ читателя Эко, к его нынешнему сожалению, обратили свое внимание главным образом на “открытую” сторону проблемы, недооценив тот факт, что, отстаивая поэтику “открытого произведения” и “открытой” интерпретации, Эко подчеркивал, что подобная деятельность стимулирована самим текстом прежде всего. Иными словами, Эко интересовала не одна единственная сторона процесса интерпретации, а именно — проблема читательской рецепции, — но, скорее, диалектика прав текста и прав его интерпретаторов. В своих новейших работах (“Пределы интерпретации”, “Шесть прогулок в нарративных лесах”) Эко рассматривает целый ряд способов ограничения интерпретации и свои критерии приемлемости этих способов, уделяя особое внимание тем случаям, которые он отождествляет с феноменом “Г.”. Критикуя деконструктивистское понимание интерпретации, Эко подчеркивает, что опасно открывать текст, не оговорив сначала его права. То есть, прежде, чем извлекать из текста всевозможные значения, необходимо признать, что у текста есть “буквальный смысл” (или денотативный), а именно — тот смысл, который интуитивно первым приходит на ум читателю, знакомому с конвенциями данного естественного языка. В данном контексте необходимо отметить, что с семиотической точки зрения “здравый смысл” и идеология — растворены друг в друге конструкты. Кроме того, как отмечал Р. Барт, денотации — это всего лишь закрепившиеся в истории и языке коннотации. То есть “здравый смысл”, к которому апеллирует Эко, — слабое утешение для семиотики, а для семиотики пост-структуралистской — и подавно. Тем более интересно появление этого понятия в концепции зрелого Эко — ранний Эко, приняв Пирса, не обращался к самой неоднозначной категории его семиотики, но позднее именно в связи с невозможностью решить проблему критерия истинной интерпретации он воскрешает проблему здравого смысла и “очевидностей” обыденного сознания. Далее, в русле рассуждений Эко, так как фактически невозможно определить критерии “истинной интерпретации”, можно прибегнуть к принципу фальсифицируемости ложных интерпретаций, принимая за основу принцип Поппера, согласно которому не существует правил, чтобы установить “истинность” интерпретации, однако, как минимум, можно найти правило для установления “ложных” интерпретаций. Это правило гласит, что “внутренняя согласованность текста должна быть принята в качестве параметра его интерпретации”. Во всяком случае, лишь сверив за-

ключение читателя с текстом как связанной целостностью, можно доказать, что интенции последнего осмыслены верно. Эта мысль достаточно древняя и восходит к Августину: любая интерпретация, касающаяся данного фрагмента текста, может быть приемлема, если она подтверждается, и наоборот — должна быть отвергнута, если она противоречит другим частям того же текста. Современные теории Г. вписываются в многовековую традицию зотерических учений со свойственным и тем, и другим теориям интерпретации болезненным подозрением к очевидным значениям текста (то, что подразумевается здесь под категорией “здорового смысла”). Тайнственное знание, “унаследованное” герметистами от варварских жрецов, представляло универсум как один огромный зеркальный зал, где каждая вещь отражает и обозначает все другие. Универсальная симпатия непосредственно вытекает из идеи божественной змаиации, истоки которой кроются в Едином и откуда берет начало противоречие. “Человеческий язык, чем более он двусмыслен и поливалентен, чем более он использует символы и метафоры, тем более он оказывается приспособлен для именованя Единого, в котором совпадают все противоположности. Но там, где торжествует совпадение противоположностей, там коллапсирует принцип тождества” (Эко). В результате интерпретация оказывается бесконечной. Попытка обнаружить последнюю, неоспоримую, истину ведет к постоянному ускользанию смысла. Растение объясняется не в терминах его морфологических и функциональных характеристик, но на основе подобия, пусть даже и неполного, с другим элементом космоса. Если оно несколько напоминает какую-либо часть тела, то, следовательно, оно отсылает к этому телу. Но часть тела имеет свое значение, ибо она связана со звездами, а последняя наделена смыслом постольку, поскольку она интерпретируется в терминах музыкального ряда, а это, в свою очередь, напоминает нам об ангельской иерархии и так до бесконечности. Каждая вещь, земная или небесная, скрывает в себе некую тайну. Всякий раз, когда эта тайна раскрывается, она ведет к другому секрету вплоть до последней тайны. Последняя же тайна герметической традиции состоит в том, что все сущее есть тайна. То есть герметическая тайна пуста. Герметическое знание не исчезло в аналах истории, оно пережило христианский рационализм и продолжало существовать как маргинальный культурный феномен и среди алхимиков, и каббалистов, и в лоне средневекового неоплатонизма. В эпоху Ренессанса, во Флоренции “*Corpus Hermeticum*” — порождение эллинизма 2 в. — был воспринят как свидетельство очень древнего знания, возвращающего нас к временам Моисея. Система эта была переосмыслена ре-

пессанскими неоплатониками и христианскими каббалистами. С тех пор герметическая модель упрочила свои позиции в современной культуре, существуя между магией и наукой. Герметизм и гностицизм пустили глубокие корни в современных культурных практиках; некоторые специфические черты “герметического подхода к тексту” обозначил Эко. По его мысли: 1) Текст — это открытый универсум, в котором интерпретатор может раскрыть бесконечные взаимосвязи. 2) Язык не способен уловить уникальный и всегда существовавший смысл: напротив, функция языка состоит в том, чтобы показать, что то, о чем мы можем говорить, является всего лишь совпадением противоположностей. 3) Язык отражает неадекватность мысли: наше бытие в мире — это не что иное, как бытие, лишенное трансцендентального смысла. 4) Любой текст, претендующий на утверждение чего-то однозначного, это универсум в миниатюре, то есть произведение хитроумного Демиурга. 5) Современный текстуральный гностицизм, тем не менее, весьма щедр; всякий, кто в состоянии навязать намерения читателя непостижимым намерениям автора, может стать “сверхчеловеком”, который знает истину, а именно: то, что автор не знал, что он хотел этим сказать, ибо вместо него говорит язык. 6) Спасая текст, то есть переходя от иллюзии наличествующего в нем якобы смысла к осознанию бесконечности значений, читатель должен подозревать, что каждая строчка несет иной, тайный, смысл; слова, вместо того, чтобы сообщать, скрывают в себе невысказываемое; честь и хвала читателю, который в состоянии понять, что текст может сказать что угодно, исключая то, что имел в виду его автор; как только искомый смысл обнаружен, мы уже уверены, что это не подлинный смысл, поскольку подлинный лежит глубже и так далее, и тому подобное; проигравшим оказывается тот, кто завершает этот процесс, говоря “Я понял”. 7) Подлинный читатель — это тот, кто осознает, что единственная тайна текста — это пустота. Этот перечень может показаться злой карикатурой, которую Эко адресует наиболее радикальным рецептианным концепциям, однако становится понятным основной пафос рассуждений Эко: речь о необходимости создания критериев, ограничивающих потенциально бесконечное число интерпретаций. В каком-то смысле, все, что угодно, может совпадать в себе отношения аналогии и подобия с чем угодно еще. Однако разница между здоровой и параноидальной интерпретацией состоит, согласно Эко, в том, чтобы признать ограниченность этих подобий, а не выводить из минимального сходства максимум возможных отношений. Подозрение само по себе еще не

является патологией: и детектив, и ученый вправе подозревать, что некоторые признаки — очевидные, но кажущиеся второстепенными — могут указывать на нечто более важное, но менее очевидное. На этом законном основании они предлагают гипотезы, которые подлежат проверке. Герметический же семиозис зашел слишком далеко именно по вине интерпретативных практик подозрения. Избыток любопытства ведет к переоценке значимости совпадений, которые объясняются другими способами. Эко считает, что мы в состоянии выявить “Г.” некоего текста, но это ни в коей мере не должно означать, что существует лишь единственно возможная, “истинная” интерпретация. Ключевую роль при этом играет всечелюминавшееся понятие “интенции текста” — *intentio operis*. Это понятие не вынуждает нас возвращаться к ранее отвергнутому и, действительно, устаревшему понятию интенции автора, однако позволяет нам увидеть, как этот фактор ограничивает свободную игру интенций читателя — *intentio lectoris*. Природа, статус и идентификация *intentio operis* с необходимостью предполагают более строгое определение места и функций таких категорий интерпретативного процесса, как эмпирический читатель, подразумеваемый читатель и образцовый читатель. Интенция текста состоит в производстве своего образцового читателя — то есть читателя, способного выявить смысл, запрограммированный текстом, и тем самым редуцировать бесконечное количество возможных прочтений к нескольким интерпретациям, предусмотренным самим текстом. Выяснение того, что именно хотел сказать текст, это всегда своего рода пари. Но знание контекста и поиск наиболее экономичного решения позволяет уменьшить неопределенность ситуации. Существуют, безусловно, и другие точки зрения на проблему “правильной” интерпретации. Рорти предлагает отказаться от поисков того, что текст “имел в виду сказать”, и исследовать ситуации использования различных определений текста согласно целям интерпретаторов. Он считает, что вне зависимости от нашего желания, интеллектуальная история состоит как раз в том, что одни и те же тексты использовались по-разному, с точки зрения различных интерпретативных словарей — согласно целям “пользователей”, а не потому что этого хотел сам текст. Тем не менее, Рорти оставляет невыясненным вопрос, почему и каким образом тексты, лишены “сущности” и описываемые тем способом, который соответствует цели пользователя, все же способны оказывать сопротивление при попытке подчинить их этим целям и в конечном счете изменить приоритеты и задачи своих читателей. Дж. Каллер,

известный по своим “структуралистским” работам, также брался защитить права “Г.”. При этом он отмечает, что Эко своими литературными работами значительно способствовал усилению интереса к герметическому настойчивому поиску секретных кодов, который он критикует в своих теоретических текстах. Более того, Каллер полагает, что так называемая Г. на самом деле может оказаться феноменом недостаточной интерпретации (“underinterpretation”). С чем Каллер также не может согласиться, это признание ключевой роли “интенций текста”, что позволяет заклеить некоторые прочтения как проявления “Г.”, поскольку это с самого начала ограничивает возможности потенциальных открытий относительно текста. В более общем плане, Каллер видит идеальной ситуацию, когда текст “не навязывает” свои вопросы читателю: гораздо интереснее узнать то, что текст вовсе не имел в виду, и читательские ответы не должны быть изначально ограничены его интенциями. Возражая на тезис Эко об эксплуатации деконструктивистами понятия “неограниченный семиозис”, Каллер считает, что деконструктивизм признает идею ограниченности смыслов текста его контекстом (и, таким образом, значения текста в данном контексте ограничены), другое дело, что сами контексты интерпретации могут быть бесконечны. К тому же он полагает, что теоретическая рефлексия о функционировании и природе текста — каким образом повествования оказывают определенные эффекты и на свою аудиторию или как жанр детерминирует ожидания публики — сама по себе является очень полезным источником для инциации новых вопросов. По этой причине Каллер не принимает сторону Рорти, предлагающего удовлетвориться “использованием” текстов, оставив в стороне проблему способа порождения значения. В качестве аполлогии исследования литературы (и, соответственно, в пику аргументам Рорти или С. Фиша) Каллер утверждает, что “цель теории литературы как дисциплины состоит как раз в том, чтобы попытаться развить систематическое видение семиотических механизмов литературы”. Академическое литературоведение немислимо вне культивирования позиции “удивления перед игрой текстов и их интерпретаций”. Таковы в общих чертах аргументы сторонников и противников феномена “Г.”, само возникновение и актуальность которого связаны с повсеместным распространением постмодернистских, постструктуралистских и неогерменевтических коцепций, объединенных общим интересом к проблеме текстуральных стратегий. (См. Эко, Интерпретация, Текстуральные стратегии.)

А. Р. Усманова

ГИПЕРРЕАЛЬНОСТЬ — понятие философии постмодернизма, выра-

жающее принципиальный отказ от идеи линейности в пользу идеи скачкообразного чередования эпистем (Фуко). Феномены истины, адекватности, реальности перестают восприниматься в качестве онтологически фундированных и воспринимаются в качестве феноменов символического порядка (см. Постмодернистская чувствительность). В рамках концепции “постистории” (см. Постистория) оформляется интенция отказа от традиционного исторического сознания и ориентация на трактовку субъекта в контексте “внеаходимости” применительно к историческому процессу. В подобном семантическом пространстве феномен реальности обретает характеристики Г., в рамках которой оригинал и копия (подделка) сосуществуют в одном культурном контексте (см. Симудация). Таким путем постмодернизм выводит человека из-под диктата одной определенной культуры: транскультурный мир располагается не в зоне директории по отношению к наличным культурам, но одновременно внутри их всех. Транскультура отнюдь не определяется как аддитивная сумма содержаний наличных культур, предлагая процессуальность их ирровых модификаций. Современное общество конституируется как общество тотальной зрелищности — так называемая витро-культура (ср. нишеванскую констатацию “исторической болезни” европейской цивилизации, собирающей в своих музеях осколки прошлых культур — см. Румын). Согласно Бодрийару, закончилась не только история, но и сама реальность, уступив место симулятивной “Г.” симулякрив. Аналогично, согласно позиции Эко, мир культуры предстает в современном своем виде как совокупность знаковых систем, принципиально не соотносимых с внесемiotической сферой. Одна из основных идей Эко относительно культурного пространства — это идея “отсутствующей структуры”: знаки культуры, в которой мы живем, перманентно открыты для интерпретации — любая человеческая деятельность связана с интерпретацией знаков и практически исчерпывается ею (см. Интерпретация, Экспериментация). Таким образом, в культуре постмодерна статус знака и статус объекта оказываются неразличимы (Бодрийар фиксирует эту ситуацию посредством метафоры “злой демон образов”). Фактически Г. может быть оценена как реакция культуры на собственную тотальную симуляционность: американские восковые панорамы исторических событий в натуральную величину, Диснейленд и т. п. — “Нурег reality” как новая идеология, создающая собственную мифологию. Г. фальсифицирует субъекта как потребителя, фальсифицирует желание покупать, которое принимается за реальное (см. Логика Пер-Нозля). В пространстве Г. желания оказываются продуктом манипуляций, вкус и стиль — результатом своего рода идеологической экспан-

сии социальности в индивидуальное сознание. По оценке Эко, атрибутивной характеристикой Г. является то, что она заставляет поверить: именно такой и должна быть подлинная реальность. Диснейленд — зона безусловной пассивности: познание его “действительности” возможно лишь благодаря имитациям “действительности”, которая сама по себе носит симуляционный характер. В очерченном семантическом пространстве как потребление продукции шоу-бизнеса, так и уклонение от него реализуют себя внутри Г., задающего исчерпывающее измерение бытия сознания (ср. со сформулированной в контексте концепции Франкфуртской школы идею “однородного человека”, трагедия которого заключается в невозможности осознания собственной одномерности). Идея Г. оценивается современной постмодернистской рефлексией в качестве одной из фундаментальных (Д. Лион). (См. Виртуальная реальность.)

Е. П. Коротченко

ГИПОТЕЗА (греч. hypothesis — основание, предположение) — форма организации научного знания, обеспечивающая движение к новому знанию, выводящая за рамки наличного (имеющегося) знания и способствующая (в отдельных случаях) реализации новой идеи (концептуальная схема как экспликация идеи, как “общая Г.” теории). Функционально оформляется как предварительное объяснение некоторого явления или группы явлений. Строится исходя из предположения об имплицитном существовании некоторого отношения порядка, реализуемого как последовательность чередования явлений, позволяющих (при соблюдении норм и правил процедуры) делать заключения (выводы, предположения) о структуре объектов, характере и тесноте (существенности) фиксируемых связей объектов, признаков, параметров и т. д., детерминированности одних явлений другими. Логически формулируется по схеме условно-категорического умозаключения, в котором нужно подтвердить или опровергнуть определенную посылку. В этом смысле Г. выглядит как положение, которое с логической необходимостью следует из имеющегося знания, но выходит за его пределы (границы), и является переформулировкой обнаруженной и разрешаемой проблемы. Процессуально Г. (как переход от неизвестного, проблемного — к известному, гипотетически предполагаемому) строится как алгоритм реализации исследовательской цели с возможным выходом на практическое решение. Тем самым Г. предзадает внутреннюю логику развёртывания знания. В большинстве случаев это логика обоснования какого-либо положения, иногда — логика открытия (предположение о существовании некоторого явления). Г. — такая форма нормативно-процессуальной организации знания, которая не может быть непосредственно

оценена с точки зрения ее истинности или ложности. Она задает некоторое поле неопределенности. Снятие этой неопределенности и происходит в ходе теоретического (логического) обоснования (доказательства) Г. и (или) ее опытного подтверждения или опровержения, то есть эмпирического обоснования. Предположения, оформленные как Г., всегда вероятны (и в этом отношении в той или иной мере неопределенны); процедуры обоснования (проверки) исходных исследовательских Г. всегда есть шаги по уменьшению этой неопределенности, в пределе — по ее снятию вообще, что позволило бы изменить статус знания вероятностного на статус знания достоверного (теоретического), а тем самым преодолеть нормативно-процессуальные ограничения гипотетического знания (то есть “ликвидировать” Г. как форму знания в данном конкретном исследовании и (или) теории). Однако в современной методологии науки данная установка все больше рассматривается как принципиально полностью не реализуемая ни в одной научной теории, которая сама трактуется как совокупность (структурность и организованность) гипотетических конструктов, связанных в идеале отношениями выводимости. В этом контексте в научном знании (теории, программе) различают инвариантное ядро и периферийный “защитный пояс”, открытый вовне, зависимый от вновь появляющихся данных и нуждающийся в постоянном переформулировании своих положений, их постоянном переобосновании. Таким образом, “периферия” принципиально оформляется как проблемно-гипотетическое знание, граница которого с “ядром” всегда достаточно условна, конвенциональна. В то же время акцент на обоснование соответствующих гипотетических положений внутри теории все больше заменяется акцентом на дискредитацию конкурирующих теорий, а сами теории начинают пониматься как принимаемые на веру паттерны, как возможные точки зрения на определенные предметные области, то есть само научное знание начинает трактоваться как принципиально гипотетическое (содержащее в себе неустранимый момент неопределенности, разрешаемый конвенционально и (или) процессуально). “Гипотетизация” знания приводит к актуализации его деятельностно-технологических аспектов за счет работы с его содержанием. Тем самым можно утверждать (с известной долей условности), что научное знание имеет дело скорее не с реальными событиями, а с анализом объективных возможностей тех или иных событий. Оно способно снимать (преодолевать) собственную проблемность, но не собственную вероятность, что неизбежно ведет к его новой проблематизации. Поворотной точкой к такому подходу можно считать перенесение акцентов с проце-

дур верификации на процедуры фальсификации знака (см. Верификация, Фальсификация), со схем вывода, ориентированных на подтверждение Г., на схемы вывода, ориентированные на опровержение Г. Подтверждение следствия из Г. способно лишь увеличению правдоподобности суждения, отрицание же следствия способно поставить под сомнение само основание Г. Опровержение обладает большим эвристическим потенциалом, чем подтверждение, которое всегда проблематично, — любое научное положение, пока оно не опровергнуто, может быть рассмотрено как Г. (оно всегда есть “вопросание”, сформулированное по определенным правилам и нормам в соответствии с тем или иным идеалом знания и “построенное” как адекватная исследовательской ситуации процедура). Необходимо различать Г.-основания и выводимые из них Г.-следствия, которые, собственно, и подвергаются процедурам обоснования. При этом неподтверждение одного из следствий не есть достаточное условие для опровержения Г.-основания. Хотя она и ставится под сомнение, речь идет, скорее, о проблематизации процедуры построения системы Г. с повторной экспликацией содержания (вплоть до его переформулирования, переинтерпретации) и проверки формальной правильности организации собственно процедуры. (В той или иной мере справедливо, что работа с гипотетическим по статусу знанием есть работа со знанием в процедурном режиме). Теоретическое обоснование Г. предполагает ее проверку на непротиворечивость, установление ее принципиальной проверяемости, выявление ее приложимости к исследуемому классу явлений, исследование ее выводимости из более общих теоретических положений, оценку ее вписываемости в теорию через возможную перестройку последней. Эмпирическое обоснование Г. предполагает или наблюдение явлений, описываемых Г. (что редко возможно), или работу по соотношению следствий из Г. с наличными и обнаруживаемыми данными опыта. Работа с процедурами обоснования Г. выработала в научной практике установки на продуцирование возможно большего числа взаимосвязанных Г., с одной стороны, и на установление возможно большего числа референтов (эмпирических индикаторов) для каждой Г. — с другой. В методологии науки нарабатан ряд качественных параметров, которым должна удовлетворять правильно сформулированная Г. Среди них можно назвать параметры: общности (более предпочтительными полагаются Г. с охватом большего количества объектов); сложности (определенные оптимума включаемых в структуру Г. факторов); специфицируемости (установление различимых значений для каждого из факторов, включен-

ных в структуру Г.); детерминированности (фактор тем более детерминирован, чем больше количество наблюдений учтено); фальсифицируемости и проверяемости (установление границ неопределенности Г.); коммуникативности (содержательная и процессуальная согласованность Г. внутри знания с установленными — уже обоснованными — положениями); предсказуемости (на основе имеющихся данных и знания); воспроизводимости и устойчивости (меры объективности и достоверности Г.). Особо оговариваются процедурные требования к Г. — ее принципиальная реализуемость на данном уровне знания и данными средствами, избегание в ней оценочных суждений, отсутствие в ней непроинтерпретированных понятий, минимизация в ней различных ограничений и допущений. Процедуры специфицируются для различных классов (типов) Г.: основных и неосновных (ориентирующихся на разные исследовательские задачи), первичных и вторичных (возникающих на базе или взамен первых), а главное — структурных (ориентированных на выявление структуры, свойств, характера связей объекта), функциональных (ориентированных на определение степени тесноты связей и взаимодействий внутри определенной целостности), объяснительных (причинно-следственных). В ряде типологий к объяснительным относят и функциональные Г., в других типологиях их объединяют вместе со структурными в тип (класс) описательных Г. (в обеих типологиях структурные Г. квалифицируются как описательные). (См. также Гипотетико-дедуктивный метод, Наука, Теория.)

В. Л. Абушенко

ГИПОТЕТИКО-ДЕДУКТИВНЫЙ метод — метод получения нового знания и метод развертывания теории, сущность которого заключается в создании дедуктивно-связанных между собой гипотез, из которых выводятся (дедуктируются) в конечном итоге утверждения об эмпирических фактах. В основе метода лежит постулат о том, что развитое теоретическое знание строится не за счет процедур индуктивного обобщения данных и фактов, то есть “снизу”, а развертывается как бы “сверху” по отношению к последним. Можно выделить три этапа в реализации этого метода: 1) построение связанной, целостной, дедуктивно-соподчиненной системы гипотез; 2) процедура верификации или фальсификации этой системы; 3) уточнение и конкретизация исходной конструкции. В любой дедуктивно-развернутой системе выделяют два яруса гипотез — верхний и нижний. Гипотезы последнего выступают как следствия к гипотезе (-ам) верхнего яруса и именно они подлежат

эмпирическому обоснованию (в свою очередь, гипотезы нижнего яруса могут быть иерархизированы), но при этом проверку проходит вся гипотетико-дедуктивная система как целостность, что делает процесс переформулировки гипотез весьма сложной исследовательской процедурой. Расогласование конструкции с опытом еще не означает, что в ней неверны все гипотетические положения. Однако опыт свидетельствует против всей системы гипотез одновременно, не позволяя, как правило, выявить, какой именно ее элемент ставится под сомнение. Как правило, “давление” фактов не распространяется на гипотезы верхнего яруса (“ядро системы”), а относится к периферии системы — промежуточному между данными и ядром слою гипотез. Появление новых фактов приводит, чаще всего, к формулированию дополнительных гипотез ad hoc с тем, чтобы ассимилировать то, что необъяснимо из изначальной системы гипотез. Однако чрезмерное возрастание гипотез ad hoc свидетельствует о серьезных изъянах в ядре теории. В конечном итоге это выливается в необходимость формулировки новой гипотетико-дедуктивной “конструкции”, способной объяснить изучаемые факты без введения дополнительных гипотез и, кроме того, предсказать новые факты (как правило, выдвигается сразу несколько конкурирующих теорий). В современной методологии науки конкуренция гипотетико-дедуктивных систем рассматривается как борьба различных исследовательских программ. Победившая система получает статус “более эвристически сильной”. Г.-Д. м. может выступать в двух разновидностях: 1) он может быть способом построения системы содержательных гипотез с последующим (возможным) их выражением в языке математики (изначально вводится система содержательных понятий); 2) он может быть способом создания формальной системы с последующей ее содержательной интерпретацией (изначально вводится математический аппарат). Последний путь развертывания гипотетико-дедуктивной системы получил название метода математической гипотезы (или математической экстраполяции).

В. Л. Абушенко

ГЛОБАЛИЗАЦИЯ — термин для обозначения ситуации изменения всех сторон жизни общества под влиянием общемировой тенденции к взаимозависимости и открытости. Двигателем Г. выступает современный капитализм (см.), понимаемый как фаза истории человечества и как несущий определенную (неолиберальную) геополитическую и политическую программу. По мысли Р. Робертсона (“Глобализация”, Лондон, 1992), “понятие глобализации относится как к компрессии мира, так и к интенсификации осознания мира как целого... как к конкретной глобальной взаимозависимости, так и осоз-

нанию глобального целого в 20 в.”. М. Уотерс (“Глобализация”. Лондон, Нью-Йорк, 1995) отмечает: Г. — это процесс, “в ходе которого и благодаря которому определяющее воздействие географии на социальное и культурное структурирование упреждается и в котором люди это упреждают все в большей мере осознают”. По-видимому, впервые Г. как феномен слияния рынков отдельных видов продукции и услуг, производимых крупными транснациональными корпорациями, была осмысленно зафиксирована американским ученым Т. Левиттом в статье, опубликованной в журнале “Гарвард бизнес ревью” в 1983. Более широкое значение новому термину придали в Гарвардской школе бизнеса, а главным его популяризатором стал японский консультант этой школы К. Ома, опубликовавший в 1990 книгу “Мир без границ”. Полагая, что мировая экономика теперь определяется взаимозависимостью трех центров — ЕС, США, Япония, — он утверждал, что экономический национализм отдельных государств стал бессмысленным, в роли же главных “актеров” на экономической сцене выступают “глобальные фирмы”. Г. — это признак растущей взаимозависимости современного мира, главным следствием которой является значительное ослабление (некоторые исследователи настаивают даже на разрушении) национального государственного суверенитета под напором действий иных субъектов современного мирового процесса — прежде всего транснациональных корпораций и иных транснациональных образований, например, международных компаний, финансовых институтов, этнических диаспор, религиозных движений, мафиозных групп и т. д. Не связанные, в отличие от национальных государств, условиями международных договоров и конвенций, эти транснациональные образования оказываются в более выгодном положении, перераспределяя в свою пользу властные полномочия. Основной сферой Г. является международная экономическая система (мировая экономика), то есть глобальное производство, обмен и потребление, осуществляемые предприятиями в национальных экономиках и на всемирном рынке. Хотя основная часть глобального продукта потребляется в странах-производителях, национальное развитие все более увязывается с глобальными структурами и становится более многосторонним и разноплановым, чем это было в прошлом. Успех глобальных корпораций в значительной мере опирается на признание их продукции потребителями разных стран. Даже в странах с высоким уровнем развития товарного национализма продукция глобальных корпораций находит успешный сбыт по причине ее относительной дешевизны и качества. Кроме того, огромные прибыли глобальных корпораций позволяют вкладывать гигантские средства

в рекламу, внушающую потребителям, что это именно те товары и услуги, которые им нужны. Глобальное производство и сбыт формируют глобального потребителя — «гражданина мира», который во всех странах ищет и находит одно и то же, наслаждается одним и тем же. Г. представляет собой комплексную тенденцию в развитии современного мира, затрагивающую его экономические, политические, культурные, но в первую очередь информационно-коммуникационные аспекты. Так, мощным двигателем процесса Г. стали электронные СМИ. Спутниковое телевидение, получающее все большее распространение, ломает национальные границы, превращает постоянно растущую часть населения Земли в одну гигантскую телеаудиторию, которая смотрит один и те же фильмы, любит и знает один и тех же звезд, стремится к одним и тем же символам материального успеха (см. Всемирная деревня). Другой важной составляющей процесса Г. выступили современные информационные технологии (Интернет, компьютерная связь, мультимедиа и т. п.), позволившие транснациональным организациям размещать различные составляющие производственного процесса в разных странах, сохраняя при этом тесные контакты (см. Интернет, Компьютер). Так, мировой финансовый рынок являет собой в настоящее время интегрированную глобальную систему, четко скоординированную через мгновенные телекоммуникации. Уменьшение необходимости физических контактов между производителями и потребителями позволило некоторым услугам, которые ранее невозможно было продать на международных рынках, стать объектом специфической торговли. Так, любую деятельность, которая осуществима на экране или по телефону (от подготовки программного обеспечения до продажи авиабилетов), стало возможным произвести в любой точке мира, связавшись через спутник или компьютер. Формирующаяся система глобальной информации формирует потребности и интересы, общие для жителей всех стран. В свою очередь глобальные потребности ведут к появлению глобальных продуктов. Это проявляется в стандартизации товаров и унификации торговых марок. К числу товаров, которые приобретают вид стандартных (глобальных), уже можно отнести мотоциклы, аудиокассеты, диски CD, стереоаппаратуру, компьютеры и ряд других. Следующий уровень Г. — унификация менеджерской стратегии и тактики, разрабатываемой для глобального рынка без попыток адаптации управления к местной специфике. Таким образом, Г. предполагает также и тенденцию к унификации мира, к жизни по единым принципам, приверженности единым ценностям, следованию единым обычаям и нормам поведения. (Индивидуальные

феноменологии во все большей степени релятивизируются в глобальной системе координат.) Г. фундирована социальным состоянием, когда символические практики приоритетны по отношению к материальным, начинает доминировать Г. символических обменов, освобождающих (уже в силу своей природы) социальные отношения от пространственных референций. Г. ведет к взаимному улоблению социальных практик на уровне повседневной жизни (см. Постмодернистский империализм). Именно этот аспект Г. является традиционным объектом критики защитников национальных культурных традиций от эскалации западной и прежде всего американской информационной продукции. Они полагают, что Г. информационно-коммуникационных процессов ведет к нивелированию самобытности культур в различных странах и подчинению СМИ не гуманитарным, а коммерческим интересам. Как отмечает французский ученый Д. Кози, «прошло иемное лет, а к понятию глобализации уже стали относиться с подозрением: одни считают, что оно предполагает фаталистическое отношение к происходящим в мире изменениям, в то время как другие призывают к защите нынешнего дорогого ценой завоеванного общественного порядка от тенденций столь сомнительного качества». По мысли же директора Центра Фернандо Броделя по изучению экономики, исторической системы и цивилизаций И. Валлерстайна (1999), идея Г. как универсального этапа мирового развития есть «громкая ошибка современной действительности, обман, навязанный нам властными группировками и нами же самими, часто в отчаянии... Мы можем думать об этом переходе как о политической битве между двумя крупными лагерями: тех, кто хочет удержать привилегии существующей неэкономической системы, и лагерем тех, кто хотел бы видеть создание новой системы, которая будет более справедливой». (См. Геополитика.)

Е. Н. Вежновец, И. В. Сидорская

ГЛОБАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОСТИ — проблемное поле, отражающее совокупность жизненно важных проблем человечества и содержащее обобщенную характеристику важнейших направлений развития общества и его будущего. К числу Г. П. С. относятся следующие их группы: политические, социальные, экономические, экологические, демографические и научно-технические. Выделяют также такие Г. П. С., как интерсоциальные, проблемы отношений общества и человека, проблемы отношений человека, общества и природы. В суммарном виде могут быть выделены три основные группы Г. П. С. В первую очередь, это проблемы предотвращения мировой термоядерной войны, обеспечения безопасности людей, устранения эко-

номической отсталости отдельных стран, ликвидации голода, нищеты и неграмотности. Вторую группу Г. П. С. составляют проблемы, возникшие в результате взаимодействия общества и природы. Необходимы беспрецедентные усилия по предотвращению загрязнения окружающей среды и сохранению ее качества; рациональное использование наличных природных ископаемых и поиски новых энергетических ресурсов; обеспечение человечества сырьем и продовольствием; освоение океана и космического пространства и др. К третьей группе Г. П. С. относятся проблемы, обусловленные отношением человека и общества: возникли задачи ограничения стремительного роста населения; предвидения и предотвращения отрицательных последствий научно-технического прогресса, ведущих к биологической деградации человека; борьбы с распространением алкоголизма и наркомании; совершенствования здравоохранения и образования и др. Г. П. С., будучи порождены ходом предшествующего общественного развития, достигли необычайной остроты к началу 21 в. в силу крайне усилившейся неравномерности социально-экономического, политического, научно-технического, демографического, экологического и культурного развития различных государств. Их решение требует объединения усилий всех стран для преодоления опасности экологической катастрофы. Глобальность данных проблем определяется тем, что они так или иначе касаются всего человечества и не могут решаться изолированно одна от другой. Последовательное разрешение Г. П. С. предполагает ликвидацию социальных антагонизмов, установление гармоничных отношений между обществом и природой, переход всего общества на коэволюционный путь развития. В силу этого активизация международной деятельности, направленной на выработку общих подходов к охране окружающей среды, на создание и быстрое внедрение в практику тестов ее качества, на разработку юридических норм природопользования, сопровождается пересмотром некоторых традиционных экологических теоретических положений и представлений.

П. А. Водопьянов

ГЛУБИНАЯ ПСИХОЛОГИЯ — собирательное понятие, посредством которого обозначают ряд различных направлений, течений, школ и концепций психологии, придающих особое значение деятельности и исследованию разнообразных бессознательных компонентов, механизмов и процессов, скрытых в глубинах психики человека. Обычно к Г. П. относят психоанализ Фрейда, индивидуальную психологию Адлера, аналитическую психологию Юнга, неофрейдизм (Хорни,

Фромм и др.). Иногда — эгопсихологию А. Фрейд, экзистенциальный анализ Бинсвангера, гормональную психологию У. Мак-Дугалла, психосматику Ф. Александера, неопсихоанализ Г. Шульц-Генке и др. Понятие Г. П. было введено в научный оборот в конце 19 в. швейцарским психиатром Э. Блейлером для обозначения отрасли психологии, исследующей феномен бессознательного.

В. И. Овчаренко

ГЛЮКСМАН (Glucksmann) Андре (р. 1937) — французский философ. Работал ассистентом у Арона. Позже — сотрудник Национального Центра научных исследований. Основные сочинения: “Рассуждение о войне” (1967), “Кухарка и людоед” (1975), “Господа мыслители” (1977), “Европа 2004” (1980), “Цинизм и страсть” (1981), “Сила головокружения” (1983), “Глупость” (1985), “Декарт — это Франция” (1987) и др. В ранних работах, анализируя природу и характер войн, Г. противопоставлял войну как схему активного сопротивления, как революцию — ее ипостаси абсолютного уничтожения. При этом доминирование вектора насилия в современном обществе Г. связывает с коммунистическим проектом, полагая, что именно идеология в ее марксовом издании выступила предисловием всех тоталитарных режимов. По мысли Г., отношение “господство — подчинение” лежит в самом основании рационально организованного общества (ср. со структуралистской концепцией “власть — знание”). Достижение свободы в подобных рамках невозможно, поскольку: а) отдельные члены социума не в состоянии освободиться, ибо неизбежно присутствует “отсутствующий Господин”, создавший как это общество, так и его законы; б) общество не свободно как целое, так как даже выступая в качестве “общества равных”, оно утверждает для себя самого “всеобщий рациональный принцип порабощения” — дисциплину; в) общество, как правило, не в состоянии “импортировать” свободу извне в силу того, что экономическое процветание настоятельно требует от любого социума экспансии несвободы. Революции и их пророки — Фихте, Гегель, Маркс и Ницше — по Г., в той же мере виновны в ужасах тоталитаризма, в ко- кой связаны с происхождением идеалов равенства (безразлично, для всех индивидов или их избранной части). Тексты “великих авторитетов”, по мнению Г., необходимо конституируют “дискурс Властителя”, подчиняющий себе историю. Изобретенная формула “делай то, что захочешь”, согласно Г.: 1) радикальна, ибо “направлена на настоящее (“делай”) и управляет будущим (“то, что захочешь”). Прошлое стерто, поскольку повторять эту формулу означает снова начать все с нуля... Сама конст-

рукция и заданная организация помещает послушников в своего рода антимонастырь, подчиняя их антиправилам, которые разработаны не менее детально; 2) революционна, так как акцентирует момент, когда “все возможно”: момент “когда все возможно” выдается за акт рождения каждого индивидуума, входящего в эту общность; 3) базируется на коллективизме. Мы свободны все вместе. Значит, свободен лишь коллектив: “благодаря этой свободе они предпримут усилия, чтобы осуществить то, что, на их взгляд, должно правиться индивидууму... Общество, таким образом, обречено бесконечно повторять акт своего рождения: оно существует через повеление; и первого начальника сменит следующий... Важно лишь настоящее: будущее, вслед за прошлым, должно быть разрушено, ибо несет в себе угрозу непредусмотренных изменений; 4) диктаторская. “Делай то — что хочешь” аналогично более туманному “делай то — что следует из марксизма”. Приказ без каких-либо оговорок и возражений сам по себе возводит непреодолимую диссимметрию — между тем, кто провозглашает это как закон, и тем, кто это воспринимает как правило жизни; 5) теологична. Ее основа религиозна как у Святого Августина: “Люби Бога, служи (Ему) и делай что хочешь”. Мысль 20 в. гласит: “Все разрешено” — разрыв связи с волей Божьей устраняет религиозную окраску, но следы разрыва остаются: в подтексте следует “Если Бог умер, то все позволено”. Исчезает религиозная связь, но ее место занимают универсализирующие рассуждения, которые ведутся с тем же авторитетом, что был присущ рациональной теологии. По убеждению Г., “задача задач бюрократических систем — предстать именно как Система, речь идет не столько о том, чтобы применить закон, сколько о том, что существует такая вещь, как Закон”. По версии Г., вся европейская эпоха после Просвещения демонстрирует тенденцию возрастания роли разума в общественной жизни и его поступательное отождествление с властью: в 1789 был инициирован процесс внедрения в массы “воли к господству”. Именно Фихте, провозгласивший должностное обоснование философии быть логически обоснованной системой, “основополагающей наукой”, “наукоучением”, продуцировал, по Г., установку на ее превращение (в словах Фихте) “источник человеческого могущества”. Таковая наука у Фихте “должна обладать принципом, который не может быть доказан ни из нее самой, ни из какой-нибудь другой науки, ибо она есть наивысшая наука”. По Фихте, “действовать! — вот для чего мы существуем”. Г. усматривает в этой интеллектуальной линии проект политизации философии с целью достижения абсолютного господства субъекта. Субъектом — деятельным и активным — в данном контексте становится само знание,

а развертывание “Я” оказывается тождественным экспансии принципа господства. Знание, разум начинают доминировать над действительностью: происходит сплавление науки (абсолютного знания) и революции (ориентация “абсолютной деятельности” разума на перманентное и всеобъемлющее отрицание) в цельную метафизику господства — подчинения. Суть фихтеанского учения о свободе, по мысли Г., такова: “Мы должны социализировать людей, исходя из их свободы”. В дальнейшем, в продолжение идей Фихте, Гегель, согласно Г., сформулировал вывод: “познать — значит господствовать”, дополнив его впоследствии тезисом “мысль, следовательно, государство существует”. Свобода, по Гегелю, в интерпретации Г., определяется как “принцип, говорящий о том, каким способом правитель должен управлять”. Оценивая вклад Маркса в дело порабощения человечества, Г. пришел к выводу, что тот “предложил стратегическую схему дешифровки, а следовательно, и организации крупных конфликтов в современных обществах”. Маркс, как полагает Г., как и все “властители-мыслители” стартует следующим образом: “начинает с нуля”, разрушая все предшествующее, и далее — “создает науку должного”. Маркс сумел сформулировать “целостное решение проблем Французской революции”, акцентировав внимание на проблемах того, “как должно быть организовано общество; каким способом люди, живущие в нем, могут быть свободными; как можно управлять “плебсом”. Данная схема Маркса, по Г., базируется на гипотезе, в соответствии с которой “отношения власти по определению выводятся из отношений между вещами”. Производительные силы, таким образом, оказываются не чем иным, как “институтами производства власти”, вокруг которых и разворачиваются конфликты современного общества. И, наконец, Ницше, по версии Г., отбросил ненужные избыточности и в основе социальности поместил “волю к власти”. Для Ницше, по мысли Г., “все организации, государство, наука, искусство, политика, религия являются только “формообразованиями господства”, структурой воли к власти”. Ницше, с точки зрения Г., отказался от последнего возможного индикатора властных отношений — экономических данностей (товаров). Немецкий мыслитель провозгласил: “Властвующий измеряет сам, не позволяя при этом, чтобы его измеряли; он сам задает нормы”. Подводя итог интеллектуальным достижениям западноевропейской философской традиции 18—19 вв. в этой сфере, Г. отмечает, что в ракурсе общей онтологии идет поиск ответа на вопрос “что такое бытие и сущее”. В развороте же специальной онтологии властители-мыслители, по Г., выясняют “кто сущий” с целью “представить программу радикального господства над всем”.

Как акцентирует Г., “все современное господство в своей глубинной основе метафизическое”. Признание подобных философских дискурсов, по мысли Г., внедрение в ткань реальности определенных типов господства: наличествующие среди народа противоречия становятся возможным “рационально и систематично поставить на службу правительствам”. Попытки примирить благое (наличное или ставшее) состояние общества с неизбывной социальной несправедливостью Г. трактует как “социодидею” /по аналогии: “теодидея” как проблема оправдания Бога в контексте презумпции несовершенства созданного им мира — А. Г./ Естественное в этом контексте то, что идею “блага” Г. характеризует в статусе универсальной “глупости” (проявления “воинствующего кретинизма”), фундирующей все базовые идеологии. Обращаясь к фигурам Сократа и Декарта, Г. подчеркивает, что подлинное призвание философа состоит отнюдь не в разработке жизнеутверждающего морально-идеологического идеала, а в “раскрытии заблуждений” людей.

А. А. Грицанов

ГОЛОС — термин, который приобрел философскую размерность после выхода книги Деррида “Голос и феномен: введение в проблему знаков в феноменологии Гуссерля” (1967). В начале книги Деррида формулирует “предписание для самой общей формы нашего вопрошания: не утывают ли все же феноменологическая необходимость, строгость и принципиальность гуссерлевского анализа, нужды, на которые он отвечает и которые мы прежде всего должны распознать, метафизические предпосылки”. Согласно автору, “сознание обязано своим привилегированным статусом (о котором Гуссерль в конечном счете никогда не спрашивал, что это было, несмотря на превосходные, вечные и во многих отношениях революционные размышления, которые он ему посвящал) возможности живого голосового посредника. Так как самосознание появляется только в своем отношении к объекту, чье присутствие оно может хранить и повторять, оно никогда не является совершенно чуждым или предшествующим возможности языка [...] Возможность конституирующих идеальных объектов принадлежит сущности сознания и так как эти идеальные объекты являются историческими продуктами, появляясь только благодаря актам творчества или интендирования, элемент сознания и элемент языка будут все более трудны для различения. Не вводит ли их неразличимость в сердце само-присутствия неприсутствие и различие (посредничество, знаки, обращение назад и т. д.)? Эта трудность *требует* ответа. Этот ответ — голос”. Проблема Г. находится, по Деррида, в “точке... юридически решающей; это вопрос о привиле-

гии голоса и фонетического письма в их отношениях ко всей истории Запада, каковою она поддается представлению в истории метафизики, причем в ее самой новейшей, самой критической, самой бдительной форме: в трансцендентальной феноменологии Гуссерля. Что такое “хотеть сказать”, каковы его исторические связи с тем, что мы наедемся идентифицировать под именем “голоса” и как значимость присутствия, присутствия объекта, присутствия смысла для сознания, присутствия для самого себя в так называемом живом слове и в самосознании?”. Оценивая философский статус учения Гуссерля, Деррида отмечает: “Феноменология, метафизика присутствия в форме идеальности является также и философией жизни [...] Это философия жизни не только потому, что смерть в ее средоточии, исключая эмпирическое и внешнее значение, признается как мирской случай, но потому, что исток смысла вообще всегда определяется как акт *живого*, как акт живого бытия”. По мысли Деррида, “Гуссерль укореняет необходимую привилегию *rhone*, которая подразумевается всей историей метафизики, и использует все ее ресурсы с величайшей критической утонченностью. Ибо *rhone* не в звуковой субстанции или в физическом голосе, не в теле речи в мире, которую Гуссерль признает как подлинную родственность *логосу* вообще, но в голосе, феноменологически взятом, в речи в ее трансцендентальной плоти, в дыхании, интенциональном оживлении, которое превращает тело мира в плоть, создает из корпуса плоть, духовную телесность. Феноменологический голос и был этой духовной плотью, что продолжает говорить и быть для себя настоящей — *слушает себя* — в отсутствии мира”. Причем значимым, согласно тематизмам Г., выступает то, “что привилегия присутствия как сознания может быть устоявлена — то есть исторически конституирована и продемонстрирована — только силой превосходства голоса”, а это выступает “трюком, который никогда не занимал переднего края феноменологической сцены”. Деррида далее продолжает: “...Что делает историю *rhone* совершенно загадочной, так это тот факт, что она неотделима от истории идеализации, то есть от “истории разума”, или от истории как таковой. Для того, чтобы действительно понять, где же лежит власть голоса и каким образом метафизика, философия и определение бытия как присутствия конституируют эпоху речи как *техническое* господство объективного бытия, чтобы правильно понять единство *techné* и *rhone*, мы должны продумать объективность объекта. Идеальный объект — самый объективный из объектов независимо от актов здесь-и-теперь и событий эмпирической субъективности, которая его интендирует, он может бесконечно

повторяться, оставаясь тем же самым”. Продолжая линию рассуждений, Деррида констатирует: “Будучи *ничем* за пределами мира, это идеальное бытие должно конституироваться, повторяться и выражаться в посреднике, который не уменьшает присутствия и самоприсутствия в тех актах, которые на него направлены, в посреднике, который сохраняет и *присутствие объекта* перед интуицией, и *самоприсутствие*, абсолютную близость актов самим себе. Идеальность объекта, которая является лишь его бытием-для эмпирического сознания, может иметь выражение только в таком элементе, чья феноменальность не имеет мирской формы. *Имя этого элемента — голос. Голос слышим*. Фонические знаки... слышатся субъектом, который предлагает их в абсолютной близости их настоящего”. Обозначая в указанном контексте тематизм “следа” (см. След), Деррида пишет: “Живое настоящее исходит из неидентичности самому себе и из возможности ретенционального следа. След не является атрибутом, мы не можем сказать, что само живое настоящее им “изначально является”. Бытие-первичное должно быть помыслено на основании следа, а не наоборот. Это архиписьмо действует в источнике смысла. Смысл, будучи по природе темпоральным, как признает Гуссерль, никогда не есть просто присутствующее, он всегда уже вовлечен в “движение” следа, то есть на уровень “значения”... Так как след является интимным отношением живого настоящего к своему внешнему, открытому внешнему вообще, сфере не “своего собственного” и т. д., *то темпорализация смысла с самого начала является “пространственной”*. Как только мы допускаем пространственность и в качестве “интервала” или различия, и в качестве открытости внешнему, то никакого абсолютно анутреннего уже не может быть, ибо само “внешнее” проникло в то движение, посредством которого возникает внутреннее непространственного, которое называется “временем”, которое конституируется, “представляется”. По мысли Деррида, феноменология оказывается не в состоянии взломать метафизический горизонт: “Мы рассмотрели систематическую взаимозависимость понятий смысла, идеальности, объективности, истины, интуиции, восприятия и выражения. Их общая матрица — бытие как присутствие: абсолютная близость самоидентичности, бытие-перед объектом, доступное повторению, сохранение темпорального настоящего, чьей идеальной формой является самоприсутствие трансцендентальной жизни... Живое настоящее, понятие, которое не могло быть расчленено на субъект и атрибут, является поэтому концептуальным основани-

ем феноменологии метафизики [...] В метафизике присутствия, в философии как познания присутствия объекта, как бытия-перед-собой знания в сознании мы верим просто-напросто в абсолютное знание как *закрытие*, если не конец истории. И мы верим, что такое *закрытие* произошло. История бытия как присутствия, как самоприсутствия в абсолютном знании... эта история закрывается. История присутствия закрывается, ибо история никогда не означала ничего иного, как презентация Бытия, произведения и воспоминания бытия в присутствии, как познания и господства. Так как абсолютное само-присутствие в сознании есть бесконечное *призвание* полного присутствия, то достижение абсолютного знания есть конец бесконечного, которое могло быть лишь единством понятия *logos*... *Следовательно, история метафизики может быть выражена как развертывание структуры или схемы абсолютной воли слышать свою речь... Голос без различия, голос без письма, является сразу и абсолютно живым и абсолютно мертвым*. Позже, в сборнике собственных интервью "Позиции" (1972), Деррида отметит: "все эти тексты /книги последних лет — А. Г./, годятся, наверное, быть предисловием, бесконечным, к другому тексту, который я очень хотел бы однажды иметь силы написать, или еще эпиграфом к какому-то другому, на который у меня никогда не наберется смелости, только то по сути и делают, что комментируют фразу о лабиринте шифров, выделенную в «Голосе и феномене»". Деррида имел в виду следующие рассуждения: "...мы должны найти другие имена взамен знака и репрезентации. Мы действительно сможем пользоваться новыми именами, если поймем как "нормальное" и предизначальное то, что Гуссерлю, как он верил, надо было изолировать как частный и случайный опыт, как что-то зависимое и вторичное — то есть неопределенный дрейф знаков, как блуждание и перемешу декораций, — сцепляющее репрезентации между собой без начала или конца. Никогда не существовало никакого "восприятия", а "презентация" — это репрезентация репрезентации, которая стремится к себе, а следовательно, к своему собственному рождению или к своей смерти. Все, несомненно, имеет начало в следующем смысле: *Упомянутое имя напоминает нам о Дрезденской галерее... мы бродим по комнатам... картина Тендера... изображает картинную галерею... Картины этой галереи могли бы, в свою очередь, изобразить другие картины, которые, в свою очередь, выставили читаемые подписи и т. д.* /фрагмент из "Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии" Гуссерля — А. Г./.

Конечно, ничто не предшествует этой ситуации. Несомненно, ничто ее не прекратит. Она не охватывается, как бы Гуссерль этого ни хотел, интуициями и презентациями... Галерея — это лабиринт, который содержит в себе свои собственные выходы".

А. А. Грицанов

ГОЛЬДМАН (Goldmann) Люсьен (1913—1970) — французский социолог и философ, основоположник генетического структурализма. Был руководителем Центра национальных научных исследований в парижской Высшей практической школе, Центра социологии литературы при брюссельском Свободном университете. Основные работы: "Человеческая общность и универсум по Канту" (1945); "Гуманитарные науки и философия" (1952); "Скрытый Бог" (1955); "Диалектические исследования" (1959); "О социологии романа" (1964); "Ментальные структуры и культурное творчество" (1970); "Марксизм и гуманитарные науки" (1970); "Культурное творчество в современном обществе" (1971); "Лукач и Хайдеггер" (незакончена, издана в 1973) и др. Своими учителями считал Канта, Маркса, Лукача, Фрейда. Сотрудничал с Пиаже. Высоко ценил и использовал при разработке своей концепции работы Адорно, Маркузе, Хайдеггера, Сартра, Леви-Стросса, Р. Барта, Фуко. Одним из своих отдаленных предшественников считал Паскаля. Ставил перед собой задачу социологического синтеза на основе диалектической (марксистской) коррекции структурализма с целью создания методологии, позволяющей одновременно анализировать и структуру, и генезис социальных явлений. Отсюда название его концепции — генетический структурализм, который он считал глобальной и комплексной социальной теорией. Фактически же он создал и универсальную теорию культуры. Одним из первых Г. обнаружил истощенность структуралистских подходов к исследованию социума и культуры. Определял структурализм как теорию "формальных трансисторических структур", комбинаторику средств без интереса к целям и ценностям, к человеку как субъекту. (При этом Г. был склонен к расширению понятия структурализма, включая в него и всю феноменологическую философию, начиная с Гуссерля.) Предложил понимание структуры как взаимосвязанных частей единого ансамбля человеческого поведения ("значимая динамическая структура") и сместил интерес от текста к контексту (социализации), что позволяет выявить значимость произведений культуры ("фактов слова", а не продуктов языка) в социальных процессах. Г. выделял при этом три этапа формирования генетического структурализма: 1) этап Гегеля — Маркса; 2) этап Фрейда; 3) этап собственного творчества. Заслугу Фрейда видел в том, что он вер-

нул принцип рассмотрения явления в контексте более широкой ("глобальной") структуры, утраченный в методологии после Маркса. Критике же подвергалась фрейдовская абсолютизация динамики индивидуальной психики, отсутствие у него "коллективного субъекта" культуры. Г. считал, что поставленная задача принципиально неразрешима средствами психоанализа и психоанализа, естественнонаучными методами исследования. Отрицая наличие коллективного подсознательного, рассматривал культуру как адаптационный механизм, дающий "значимую согласованность" сознаний через включение в процессы творчества, что недостижимо в повседневной жизни и на уровне индивидуальной адаптации. Сознание трансиндивидуально, под сознание индивидуально, но привносится людьми в любую "согласованную глобальную структуру", задавая ей "либидозную сверхдетерминацию" (либо деформируя ее). В психоанализе нет будущего, он обращен в прошлое (детство), что возможно преодолеть только с позиций диалектического марксизма. За сходные недостатки Г. подвергнуты критике идеи Франкфуртской школы и экзистенциализма, которые рассматривались им как иновариансы марксизма (отсюда интерес к сопоставлению взглядов Хайдеггера и Лукача). Подлинную же философию диалектического марксизма создал, согласно Г., Лукач (у Маркса она не была эксплицитно выражена). Собственно же генетический структурализм, по Г., есть рефлексивная диалектическая социология гуманитарного факта ("фактов слова" как философских, литературных и т. д. произведений, взятых в социокультурных контекстах). Гуманитарные факты одновременно понимаются и объясняются. В связи с этим Г. предложил свою концепцию понимания и его соотношения с объяснительными процедурами. Понимание — строго интеллектуальный процесс (оно рационально-логично). Его суть — в описании сущностных связей, конституирующих структуру, и выявлении внутренней согласованности текстов. Объяснение же, согласно Г., есть поиск индивидуального или коллективного субъекта, по отношению к которому ментальная структура, управляющая производением, имеет функциональный, и, следовательно, значимый характер. Объяснение — суть понимание структур более широких, чем исследуемая частная структура. Объяснить — значит включить понимающее описание факта в охватывающую его значимую динамическую структуру. Понимание структуры, в свою очередь, есть объяснение составляющих ее более мелких структур. Следовательно, по мысли Г., понимание и объяснение — сопровождающие друг друга процессы. Схватывание этого и делает структурализм диалектическим. Ментальные же структуры вырабатываются

группой, коллективным “мы”, то есть трансиндивидуальным субъектом. Они лишь реифицируются во множество индивидов и по-разному проявляются в “реальном” и в “возможном” сознаниях. Категория “возможное сознание”, считает Г., была введена Паскалем и в имплицитном виде есть в “Святом семействе” Маркса и Энгельса, в котором пролетарское сознание понимается не как то, что реально думают пролетарии. Возможное сознание задает предельные границы промысливания социальной реальности, которые социальная группа не может преодолеть без трансформации социума. Приближение сознания к этим границам — задача генетического структурализма. В культуре к ним максималино приближаются творцы великих произведений. В зависимости от выраженности в их деятельности творческого начала Г. разбивает все социальные группы на три типа: 1) группы, имеющие целью улучшение собственного положения в данной значимой структуре (“социальной тотальности” в целом) и вырабатывающие “идеологическое” коллективное сознание; 2) “привилегированные” творческие группы, ориентированные на реорганизацию разных уровней “тотальности” и вырабатывающие “видение мира” (на основе определенных идеалов); 3) “новые творческие группы” (элиты), имеющие целью выработку новых “глобальных человеческих видений” мира. “Видение мира” (категория введена немецкими романтиками, использовалась в неокантианстве) заключается в придании значимой (осмысленной) и согласованной (гармоничной), то есть “когерентной”, структуры поведению, чувствам и мыслям действующих субъектов, обеспечивающей максимально достижимое в данных условиях приближение к возможному сознанию. Наиболее полно эта задача реализуема в искусстве и литературе. Г. в связи с социологическим анализом последних выдвинул гипотезу гомологии структур экономики и произведений духовной культуры, а также гипотезу “ковергентного действия” четырех факторов гомологии (наиболее уязвимые для критики положения генетического структурализма). С другой стороны, она может быть реализована только “апатичными сообществами”, ориентированными на гуманистические ценности свободы личности. Г. различает “свободу от” (индивидуальная свобода) ограничений и “свободу для” (коллективная свобода) — создание предпосылок для обеспечения “свободы от”. Прогресс обеспечивается прежде всего развитием коллективной свободы, так как индивидуальная свобода связана с определенными культурно-историческими условиями европейской цивилизации. Г. считает, что индустриальное общество подавляет индивидуальную свободу. Он разделяет тезис Рисмена о совершаемом переходе от общества, регулируемого изнутри, к обществу, регулируемому

извне. В этой связи Г. предлагает утопию “усовершенствованного” (“гуманизированного”) социализма как возрождения утраченного “подлинного” (аутентичного) взаимоотношения людей с миром вещей и друг и с другом. Взгляды Г. получили широкое распространение среди социологов культуры, особенно социологов литературы. Свои версии генетического структурализма предложили Ж. Ленхардт, М. Зерафф, Р. Эскарпи.

В. Л. Абушенко

ГОНСЕТ (Gonseth) Фердинанд (1890—1975) — швейцарский философ и математик, один из лидеров неореализма, автор концепции “идонизма” — теории соответствия (адекватности), диалектики единства и взаимозависимости субъекта и объекта. Начал свою творческую биографию как математик, преподавал в Политехнической школе Цюриха, занимался философскими основами математики. В 1920—1930-е выдвинул и обосновал программу историко-генетического исследования математики. В эти же годы увлекся философией — выступил как резкий противник (нео)позитивистской (эмпиристской вообще) методологии, но в то же время подверг критике субстанционализм и априоризм классического рационализма. В математике видел эталон организации научного знания, отстаивал тезис, согласно которому философское осмысление развития математического знания задает рамки и ориентиры для развития как науки, так и философии. Философию понимал прежде всего как философию науки, а последнюю трактовал как эпистемологию, логику и методологию познания. В 1930-е организовал и провел так называемые “Цюрихские беседы”, посвященные данной проблематике. Философская позиция Г. оказалась близкой идеям Башляра и программе генетической эпистемологии Ж. Пиаже, совместно с которыми он и выступил как лидер нового направления-подхода в логике и методологии науки — неорационализма (хотя термин и не является самоназванием философов этого круга). Окончательным организационным оформлением направления считается основание в 1947 г. Башляром и П. Бернайсом международного ежеквартального журнала “Диалектика”. Г. был первым и бессменным его редактором. После смерти Г. в 1980 был основан Институт метода его имени. Основные работы Г.: “Основания математики. От геометрии Евклида к общей теории носительности и иптуционизму” (1926), “Математика и реальность” (1936), “Философия математики” (1939), “Цюрихские беседы” (второй выпуск — 1947), “Неосхоластическая и открытая философия” (1954), “Философия середины двадцатого века” (т. 1, 1958), “Метафизика и открытость опыту” (1960), “Открытая философия” (1969) и др. Философ-

ская концепция Г. (как неореализм в целом) выростала из стремления осмыслить результаты научной революции первой трети 20 в., найти и отрефлексировать адекватные ей эпистемологические основания. Она начинается с констатации несоответствия и неадекватности произошедшим изменениям в науке классических логических и методологических программ, тупиковости пути, по которому пошел неопозитивизм. Новая версия философско-научного знания, по Г., возможна лишь через снятие классических оппозиций рационализма и эмпиризма, теории и опыта, мысли и данного, субъективного и объективного, субъекта и объекта. Все эти оппозиции предлагают одно сторонние решения фундаментальных проблем познания, а стороны этих оппозиций вне соотнесения со своими противоположностями не имеют самостоятельного значения. Они взаимно предопределяют друг друга, поставлены в формальное соответствие друг другу. Отсюда задача новой философии — превратить их формальное соответствие в диалектическую адекватность. Научным методом, способным достичь поставленной цели, является диалектика, из которой элиминирована ее субстанциональная составляющая. “Диалектика, — по Г., — является строгим аксамблем значимых суждений. Она информирована опытом определенного уровня познания, — опытом, который остается частично имплицитным. Она регулируется определенным числом строгих правил, определенным числом ассоциаций, идей, которые показали себя как действительные в требовательной практике; эти правила являются, таким образом, проверенными правилами. Она ориентирована целями, в рамках которых она была задумана”. Двигаясь в рамках общей антисубстанционистской установки неорационализма, Г. не только “методологизирует” диалектику, но и выдвигает тезис о конституировании реальности (никогда непосредственно нам не данной) в активности (прежде всего познавательной) субъекта. Субъект и объект, таким образом, исходно диалектически соотнесены: субъект воплощает себя в действительности, действительность несет на себе его неизгладимый отпечаток, они изоморфны (в определенном отношении) и принципиально открыты друг другу. Содержательно эту новую гиосео-эпистемологическую ситуацию и описывает концепция идонизма. Иначе Г. определяет ее как “диалектическую эпистемологию”, “открытую философию” или “открытую методологию”. Основное ее методологическое требование — “открытость опыту”, меняющее всю стилистику научного мышления, предполагающая, прежде всего, взаимозависимость теоретического и эмпиричес-

кого, что снимает дилемму рационализма и эмпиризма. Однако доминирует в этом соотношении, согласно Г., разум: во-первых, познание никогда не начинается с нуля, а опирается на предшествующее знание, во-вторых, экспериментальный факт всегда неотделим от того теоретического контекста, в котором он возник. Факт всегда теоретически "нагружен", знание всегда стремится к открытию в эксперименте, а тем самым вбирает в себя и опыт. В силу своей открытости знание "обходится без абсолютных достоверностей; оно удовлетворяется практическими и ограниченными достоверностями". Развиваясь, знание постоянно корректирует себя, соотносясь с опытом, а тем самым и "возобновляет" себя, поддерживая целостность собственной структуры. Принципиальная идея эпистемологии Г. — единство всех типов и уровней знания, соотносимых через знание математическое. В этом смысле математика (как и логика) для него не есть абстрактная аксиоматика, а есть схематизация реальных пространств (то есть "содержательна") и выражение процесса их конструирования. Отсюда идея содержательно-генетической логики, с одной стороны, и тезис о том, что путь научного познания — это усиление в нем роли схематизаций, через и посредством которых мыслится реальность. Отсюда же и общее для всего неорационалистического подхода утверждение об иллюзорности непосредственной непромысленной данности. Действительность все более заполняется сложно сконструированными на основе знания объектами. Но тем самым нет не только абсолютных начал познания, но и нет абсолютных форм его обоснования, что требует в познании постоянного возврата к собственным предпосылкам, которые формулируются Г. как правила диалектического метода. Их, по Г., четыре: пересматриваемость, двойственность, техничность и интегральность. Все они объемлются требованием "открытости опыту". Принцип пересматриваемости гласит: "все может стать (эпистемологическим) препятствием. Следовательно, нужно всегда (потенциально) быть готовым к необходимости пересмотра своих взглядов и своих оснований... Принцип пересматриваемости провозглашает то, что можно было бы назвать правом на пересмотр. Он не просто утверждает, как это иногда напрасно говорят, что для всего познания неизбежно наступит день необходимого пересмотра. С гораздо большей тонкостью он утверждает, что познание не может быть освобождено от пересмотра, когда обстоятельства делают это необходимым". Будучи утверждением принципиальной относительности знания, этот принцип не противоречит признанию "неотъем-

лемых приобретений" разума — "пересмотр" не тождествен отказу от содержащегося в теории знания. Речь идет, скорее, о необходимости уточнения адекватности знания (ориентационной способности разума, непосредственно связанной с опытом). Угроза релятивизации знания под воздействием опыта снимается, по Г., следованием принципу двойственности, который ограничивает открытость знания опыту рамками рациональной деятельности. Именно через развертывание этого принципа, введение представления о аксиоматико-дедуктивной организованности знания (и стоящего за ним разума) решается дилемма рационализма — эмпиризма. Разум не нуждается в каком-либо внешнем, в том числе опытным обосновании, опыт не обосновывает, а заставляет "пересматривать". Отсюда дополнительность разума и опыта, единство теории и эксперимента. По Г., "принцип двойственности признает, что ни чистый рационализм, ни чистый эмпиризм не могут служить достаточной платформой методологии науки". По сути, принцип двойственности является переформулировкой выдвинутого Н. Бором принципа дополнительности (приобретшего конституирующий для знания характер в неорационализме). Под углом соотносимости принципы Г. и Бора специально были исследованы Ж.-Л. Делушем и П. Феврие. Проблематика же "дополнительности" субъекта и объекта рассматривается Г. сквозь призму принципа техничности. "Принцип техничности утверждает, что продвижение познания в установленной ситуации есть функция уровня техничности, который уже достигнут. Что касается разработки теорий и экспериментальных процедур, то в нее вводится третий элемент, от которого существенно зависит процесс исследования: элемент фабрикации новых инструментов, без которых не мог бы быть достигнут никакой уровень точности". "Техничность" в этом аспекте соотносима с тем, что Башляр обозначал как "прикладываемость" теории, что предполагает признание конструирующей природы знания, с одной стороны, и утверждение идеи активности субъекта — с другой. Разум не реконструирует реальность идеальным образом, а конструирует ее, делает ее изоморфной себе (схема интерпретирует реальность). Отсюда внимание к "процедурности" или "техничности", "операциональности" (правилам оперирования), "формальной" организованности разума, обеспечению его адекватности (как характеристики истинности знания, всегда связанной с уровнем развития знания и способом его интерпретации, характерным для данного исторического периода). Таким образом, всегда существует "зазор" между познанием и его воплощением — познание, как правило, опережает возможности имеющихся технических средств.

На этом основании появляется возможность стабилизации наличных социо-культурных ситуаций в целом (изменения реальности не успевают за изменениями в знаиновых системах). Одновременно "технические возможности" ограничивают релятивизацию, привносимую стремлением к пересмотру знания, стабилизируют само познание, переводя его в рамки нормального функционирования и делая пересмотр возможным лишь при достаточных на то основаниях. Отсюда прогресс в техничности (сужающий "зазоры") есть основание прогресса в науке в целом. (В этом ракурсе рассмотрения нельзя не отметить типологическую близость идонизма Г. и теории нормальной науки — научной нормологии Куна). Через понятие техничности в познавательных практиках связываются (диалектически соотносятся) между собой вещи (объекты), цели (по отношению к объектам) и способы (оперирования объектами). В этом контексте Г. говорит о формальной логике как "границе" диалектики, знаково-символически закрепляющей готовое знание, но и позволяющей конструировать объекты, организуя содержание действующего ("прикладывающегося") разума и удерживая целостность типов и уровней знания. Тем самым оперирование со знаками-символами позволяет переинтерпретировать, а тем самым и содержательно наращивать знания. Отсюда четвертый принцип гонсетовской методологии — принцип интегральности (иначе — солидарности), требующий задания целостности всему приобретенному знанию, а тем самым призванный реализовывать и его идеал организации знания. По Г., "принцип интегральности устанавливает ансамбль знания как целого, части которого не являются автономными. Наука — это не хорошо налаженная головоломка, каждый элемент которой нес бы в себе и привносил бы в целое свою чистую и законченную частичку истины и реальности... Наука — это организм, части которого солидарны". В соответствии с идеалом Г. разделяет все науки на три группы: 1) актуализирующие форму и метод логические и математические науки (кажущиеся чисто рациональными); 2) акцентирющие содержание естественные науки, основанные на опыте и наблюдении (кажущиеся чисто эмпирическими); 3) точные естественные науки (физика, геометрия, теория вероятностей и др.), связывающие две первые группы наук в целостность, преодолевая их "кажимость" и задавая единство методологии научному знанию. В соответствии с тем же идеалом Г. предлагает применительно к познанию процедуру "четырех фаз", фактически эксплицирующую (задающую ей пространства реализации) методологию "четырех принципов". Это фазы: 1) постановки научной проблемы (принцип пересматриваемости); 2) выдвиже-

ния гипотез (принцип двойственности); 3) проверки гипотез (принцип техничности); 4) преобразовании первоначальной познавательной ситуации (принцип интегральности). Типологически процедура “четырёх фаз” аналогична “механизму сдвига проблем”, предложенному Лакатосом и разработанному Поппером в критическом рационализме. У Г. познание также оказывается принципиально (потенциально) проблематичным. Оно начинается в определенной познавательной ситуации формулировкой проблемы и заканчивается результатами, которые подтверждают исходную ситуацию или/и реорганизуют ее, порождая новую познавательную ситуацию. В любом случае проделанные процедуры воздействуют на имевшееся знание, а полученные результаты не могут быть объяснены средствами исходной ситуации. Под средствами Г. понимает (и делает предметом специального анализа) нормированные приемы исследования и используемые языки выражения. Исследование начинается с относительного знания и не приводит к установлению окончательного знания. Всегда остается возможность что-либо добавить, но это не есть простое прибавление результата к предыдущему, а развертывание новой процедуры. Таким образом, (по)знание по определению динамично, что и фиксируется требованием “открытости”. Оно подчиняется стратегиям “ангажирования” (практического вовлечения в ситуацию), а не стратегиям обособления. Ангажированность осуществляется, согласно Г., в трех аспектах (в “тройном горизонте”): 1) интуитивном (обыденное некритическое познание повседневных практик, схематизирующее на основе аналогий); 2) языковом (построение правильных осмысленных высказываний по схематизмам принятого языка); 3) экспериментальном (собственно рациональная схематизация). Каждый “горизонт” стремится к автономии и/или к доминированию, но в итоге всегда сохраняется их подвижное равновесие (автономия относительна, доминирование временно), так как: 1) ни один из “горизонтов” не в состоянии взять на себя организацию исследования во всей его целостности; 2) каждый из них вынужден соотносить свои схематизмы с другими, а тем самым и влиять на их возможность; 3) каждый “горизонт” одновременно структурирует и структурируемый. В целом же их взаимосотнесение подчинено общей логике рациональной знаниевой схематизации, репрезентирующей реальность. Поэтому в познании, с одной стороны, достигается все большее соответствие теоретических схем и объектов, а с другой — происходит через аппликацию тех же теоретических схем все большее удаление от эмпирических объектов. Происходит а картографирование” реальности, а метафорой знания стано-

вится “карта”. При этом в отличие от Башляра и некоторых других неореалистов, Г., видя и подчеркивая всю принципиальность различий научного и обыденного (по)знаний (схватывая их через оппозиции рационального — интуитивного, критического — некритического, строгого — нестрогого, опосредованного — неопосредованного, развернутого — зачаточного), все же склонен говорить об их определенной соотносимости в механизмах “ангажирования”. В конечном итоге, удаляясь от эмпирических объектов, мы никогда не теряем с ними связь (принцип идеитета), так как технически (по)знание отбирает в том числе и то, что учитывает условия и отвечает требованиям, пригодно и приспособлено, соотносимо с целями и намерениями агентов социо-культурных практик. Одно из основных требований к схемам — их операторность, а познание ориентировано не только на вещи (объекты), но и на цели и способы действия. В этом ракурсе можно, по Г., скорее, говорить о рационализации обыденного в схематизмах действия агентов повседневных практик и об общем векторе движения познания от обыденного к научному в усиливающихся процессах “обскустилизации” современного мира. (См. также Неорационализм, Башляр.)

В. Л. Абушенко

ГРАММАТОЛОГИЯ — традиционно — область языкознания, которая устанавливает и изучает соотношения между буквами алфавита и звуками речи. Г. как отрасль языкознания появилась достаточно давно, практически одновременно с языкознанием: что касается философской Г., то ее возникновение относят к 18 в. и связывают с творчеством Ж.-Ж. Руссо (хотя начатки философской Г., как показывает Деррида, можно обнаружить уже у Аристотеля и Платона). Философская Г. рассматривается как особая познавательная дисциплина, призванная исследовать роль письменности в культуре, взаимосвязь и взаимовлияние письменности и культуры в истории общества. Хотя философская Г. и возникла значительно позже лингвистической Г., а само ее возникновение как будто бы связывалось с необходимостью анализа и решения таких проблем, которые не находили своего места в языковедческих исследованиях, уже с самого своего начала философская Г. явно тяготела к лингвистике: это ее устремление сохранилось и поныне. Это тяготение проявляется, по Деррида, прежде всего через устремление философской Г. (отчетливо прослеживаемое уже у Руссо) стать наукой, причем не просто наукой, а “положительной” наукой, что диктовало Г. определенные исследовательские каноны. Классическая Г. строилась обычно по следующему образцу: небольшое

философско-историческое введение и затем позитивное изложение фактов с попытками их эмпирического анализа. Устремленность Г. к эмпирическому анализу, как будто бы совсем не свойственному философии, определяется, согласно Деррида, тем, что уже с самого начала исследования грамматологи сталкиваются с такого рода вопросами, которые не находят, да и не могут найти своего разрешения в рамках традиционной метафизики. Отсюда проистекает естественное желание философской Г. обойти в своем исследовании некоторые основополагающие философские вопросы, что объективно сближает ее с позитивным знанием. Так складывается парадоксальная ситуация, когда “позитивные и классические науки о письменности”, как определяет их Деррида, но, по сути своей, философская Г., должны избегать философствования, “должны вытеснять подобиего рода вопросы. В определенной степени как раз вытеснение этих вопросов является условием успеха позитивного исследования, ибо эти вопросы могут парализовать или даже выхолостить типологические и исторические исследования фактов”. Такая ситуация складывается потому, что именно Г., по Деррида, является той уникальной дисциплиной, которая претендует на научный и философский статус, сталкивается с основополагающей проблемой научности и логичности. Эта проблема встает не просто применительно к “нарабатываемому философской грамматологией знанию: речь должна здесь идти о проблеме научности, равно как и проблеме логики и рациональности как таковых”. Г., считает Деррида, является или претендует на то, чтобы быть единственной наукой, которая “в поисках своего объекта должна обратиться к самим корням, истокам научности. Грамматологии как теории и истории письменности необходимо вернуться к началу истории, к источнику историчности”. Уже сами поиски объекта грамматологического исследования — письменности — вызывают вопросы, которые содержат в себе очевидные парадоксы и вполне могут вести к исследовательскому параличу: “Наука как возможность науки? Наука, которая не выступает более в форме логики, но в форме грамматологии? История возможности истории, которая не будет больше археологией, философией истории или историей философии?” Эти вопросы явно выводят грамматологический анализ за пределы нормальной науки, равно как и оставляют его за пределами западной философии, являющейся философией фоно/логоцентризма. Эти вопросы проблематизируют саму возможность Г.; не случайно поэтому глава

книги "Нечто, относящееся к грамматологии", озаглавленная "О грамматологии как позитивной науке", начинается с утверждения того, что сам термин "Г." являет собой противоречие в определении, ибо логика как условие возможности науки в случае с Г. превращается в явное условие ее невозможности, так что ни о какой Г. в строгом смысле говорить не приходится. Проблемы логичности и научности Г. начинаются уже с понятия или конструкта письменности, ибо в данном случае, согласно Деррида, именно "конструкт письменности должен определять область науки. Что, однако, может представлять собой наука о письменности, если само собой разумеется, что: 1) сама идея науки появилась в определенную эру письменности; 2) идея науки была определена и сформулирована как проект, предполагающий и реализующийся в языке, который, в свою очередь, осваивается на уже сложившемся, ценностно-детерминированном и оформленном взаимоотношении речи и письменности; 3) наука как таковая с самого начала оказывалась увязанной с концепцией фонетического письма, которое и понималось как телос письменности, хотя наука, особенно математика как ее иермативный образец, всегда уклонялась от фонетизма; 4) в строгом смысле, общая наука о письменности появилась в определенный период истории (в 18 в.) и в определенной, уже сложившейся системе взаимоотношений устной речи и описания; 5) письменность есть не только вспомогательное средство фиксации, находящееся на службе науки — и, возможно, ее объект — но прежде всего, как показал Гуссерль в "Происхождении геометрии", условие возможности идеальных объектов и потому условие научной объективности как таковой. Прежде чем стать объектом науки, письменность является условием науки, условием *episteme*; 6) историчность сама по себе увязана с возможностью письменности, письменности в некотором глобальном смысле, вне связи с конкретными формами письменности, которые могут и отсутствовать у тех или иных народов, уже живущих в истории. Прежде чем быть объектом истории — истории как исторической науки — письменность открывает само поле истории — как развертывания истории. Первое (*Historie* по-немецки) предполагает последнее (*Geschichte*). Все эти факторы и условия, фиксируемые историей западной культуры, обнаруживают весьма любопытную ситуацию, в которой находится письменность как предполагаемый объект грамматологического исследования в ее соотношении с самой идеей научности. Каждое из этих условий по-своему, но достаточно радикально, выводит письменность за

пределы любого исследования, претендующего на научный (как, впрочем, и на философский) статус. Особенно это касается пункта о предпосылочности письменности по отношению к самой истории как таковой, чем окончательно фиксируется невозможность какого бы то ни было исследования письменности, претендующего на научность, даже в контексте ее исторического анализа. Несмотря, однако, на эти принципиальные ограничения, западная культура, по мысли Деррида, всегда сохраняла иллюзию подвластности письменности некоторому концептуализированному и до сих пор, по сути, пребывает в уверенности (являющейся одновременно одной из ее основных, если не главной иллюзийей), что письменность подчиняется тому, что Деррида называет "этноцентризмом... логоцентризмом: метафизикой фонетической письменности". Этноцентризм, как неоднократно отмечает Деррида, на основе присущей данному типу культуры письменности вступает в весьма сложные взаимоотношения с письменностью, различающейся в разных типах культур. В принципе, существуют два типа письменности — фонологизм и иероглифика — формирующих, соответственно, разные типы культур и различные формы этноцентризма. Этноцентризм иероглифической культуры приобретает весьма специфическую форму "иероглифической Вселенной". Что касается этноцентризма фонологической культуры, то здесь этноцентризм как раз и выступает в форме логоцентризма, который фундируется метафизикой фонетической письменности. Этноцентризм западного типа находится, по Деррида, в совершенно особом отношении с самим миром культуры Запада: "Этноцентризм, являющий себя миру культуры, считает, что он способен одновременно формировать и контролировать этот культурный мир (равно как формироваться и контролироваться самому) следующими своими границами: 1) концептом письменности в мире, где фонетизация должна скрывать, камуфлировать историю мира по мере ее производства; 2) историей метафизики, которая не только от Платона до Гегеля, но и от досократиков до Хайдеггера всегда усматривала источник истины в Логосе (слове произнесенном, слове Бога из первой фразы Ветхого Завета); история истины всегда была вытеснением письменности, ее репрессией, удалением за пределы "полной речи"; 3) концептом науки и научности, базирующейся только на Логосе, точнее, на империалистических устремлениях Логоса, хотя история и опровергает это (например, постановкой в начало письменного ряда цивилизации нефонетического письма)". Империалистические устремления Логоса в отношении письменности довольно успешно реализовывались в течение практически всей "писан-

ной" истории западной культуры. Фундаментальной операцией логоцентристской эпохи является вытеснение письменности. И хотя следы этой логоцентристской репрессии время от времени обнаруживались и становились объектом философской и культурологической рефлексии, все же камуфляж был достаточно удачным, так что культура в целом пребывала в уверенности, что письменность вторична и лишь стоит на службе речи. Эта уверенность, однако, оказывается поколебленной в связи с некоторыми новейшими достижениями наук нашего времени, к которым Деррида причисляет "развитие математики и прежде всего практических методов информатики, которое демонстрирует выход за пределы простой "письменной трансляции языка, как идущей вслед за устной транспортировкой означаемого. Это развитие, вместе с достижениями антропологии и историей письменности, показывает нам, что фонетическая письменность, этот медиум великого метафизического, научного, технического и экономического приключения Запада, оказывается ограниченной в пространстве и времени и лимитирует себя само в процессе называния себя теми культурными областями, которые стремятся избежать ее господства". Особенностью письменного развития человечества (по меньшей мере развития западной культуры), по Деррида, является "фонетизация письменности", представляющая собой два последовательно друг за другом разворачивающихся процесса — переход от иероглифического письма к фонологии и вытеснение нефонетических элементов из фонетического письма. Фонетизация письменности, по Деррида, достигает своего наивысшего развития как раз в то время, когда начинают все более явно обнаруживаться принципиальные ограничения фоно/логоцентризма, ограничения, проявляющиеся в разных областях культуры и даже, как это ни парадоксально, в развитии науки (к примеру, в биологии и кибернетике). Эти ограничения обнаруживаются, согласно Деррида, не менее парадоксальным образом (ибо речь идет о насквозь логоцентристской науке Запада) — через либерализацию самого понятия письменности, снятие его логоцентристской блокады. Письменность начинает демонстрировать себя не как то, что привычно считалось "способом фиксации содержания тех или иных видов деятельности, некоторым вторичным образом связанным с данными видами деятельности, но как то, что представляет собой сущность и содержание самих этих видов деятельности. Как раз в этом смысле современная биология, например, анализируя наиболее элементарные информационные процессы в живой клетке, говорит о программе этих процессов в контексте такого понимания письмен-

ности, когда сама программа/письменность определяет содержание этих процессов. И конечно же, вся сфера кибернетического программирования должна рассматриваться, как сфера письменности. Если теория кибернетики способна вытеснить или хотя бы потеснить все метафизические концепции — души, жизни, ценности, выбора, памяти — то есть те концепции, которые всегда служили для того, чтобы отделить человека от машины, то именно эта теория должна сохранять и охранять понятия письменности, следа, гтампе (письменного знака) или графемы еще до того, как будет продемонстрирован их собственный историко-метафизический характер. Даже прежде определения элемента как чего-то, присущего человеку (со всеми характеристиками смыслозначения) или как не принадлежащего к миру человеческого, этот элемент должен быть поименован — как гтампе или графема... как элемент, независимо от того, понимается ли он как посредник или как далее неделимый атом некоторого генерального архи-синтеза или того, что нельзя помыслить в парных категориях метафизики, того, что нельзя даже назвать опытом; причем не столь уж важно, понимается ли он как элемент вообще, как то, что имеет непосредственное отношение к процессу смыслозначения или как то, что само по себе подобно происхождению значения. Чем является этот процесс делания чего-то известным после того, как оно уже состоялось?». Этот вопрос, согласно Деррида, имеет принципиальное значение не только для всей стратегии деконструкции, но и для анализа письменности в более узком смысле слова — как предмета Г. (или того, что может быть отнесено к Г., как уточняет в своем заглавии Деррида). Г. приходит к понятию письменности, оказывается в состоянии каким-то образом обнаружить само понятие письменности только после того, как присущее западной культуре камуфлирование, логоцентристка репрессия письменности, достигнув своего наивысшего выражения, начинает демонстрировать некоторые слабости мвскировки, выявлять свои принципиальные ограничения. Демонстрацию этих слабостей и ограничений можно усмотреть не только в некоторых областях современной науки, но и в культуре в целом, в частности, в тех весьма странных процессах, которые имеют место в языке. «Проблема языка, — отмечает Деррида, — никогда не была рядовой проблемой среди прочих, но сейчас она, вне всякого сомнения, стала глобальным горизонтом самых разнообразных исследований и дискуссий... Историко-метафизическая эпоха должна согласиться с тем утверждением, что язык составляет весь ее проблемный горизонт. Медленное, едва уловимое движение, продолжающееся в недрах этой эпохи уже по

меньшей мере двадцать веков под именем языка, есть движение к понятию письменности. И хотя оно едва уловимо, тем не менее представляется, что это движение все больше выходит за пределы языка. Письменность понимает язык во всех смыслах этого выражения. Как это ни покажется странным, письменность является тем «означателем означателя» («signifier de la signifier»), который описывает все движение языка». Однако письменность становится еще и чем-то более значительным: все процессы, происходящие в современной культуре в связи с письменностью, меняют наши представления не только о языке, но и о культуре в целом. «Намером на либерализацию письменности, — отмечает Деррида, — намеком на науку о письменности, где властвует метафора, ... не только создается новая наука о письменности — грамматология, но и обнаруживаются знаки либерализации всего мира, как результат некоторых целенаправленных усилий. Эти усилия весьма сложны и болезненны, ибо, с одной стороны, они должны удерживаться от сползания в методологию и идеологию старой метафизики, чье закрытие (хотя и не конец, что очень существенно) провозглашается предлагаемой концепцией, а, с другой стороны, эти усилия не могут быть действительно научными, ибо то, что провозглашается здесь как наука о письменности, грамматология, отнюдь не есть наука в западном смысле этого слова — ведь для начала это вовсе не логоцентризм, без которого западная наука просто не существует. Либерализация старого мира есть, по сути, создание некоторого нового мира, который уже не будет миром логической нормы, в котором окажутся под вопросом, будут пересмотрены понятия знака, слова и письменности». Создание Г., таким образом, должно стать началом конструирования некоторого нового мира: мира, где не существует верховного суверенитета разума; мира, который строится на принципиально иных способах смыслозначения; мира, в котором письменность, наконец, занимает подобающее ей место (точнее, с этого места, которое, в общем, ей всегда принадлежало, письменность уже больше не вытесняется целенаправленными усилиями Разума/Логоса). Возможно ли это? Изрядная доля познательно оптимизма, который совершенно очевиден у раннего Деррида как автора работы «Нечто, относящееся к грамматологии», определяется как раз его колебаниями при ответе на этот вопрос. С одной стороны, те знаки либерализации мира, которые он усматривает в развитии языка, философии и науки, представляются весьма значительными и даже в какой-то мере достаточными для начала того невероятного культурного синтеза, который он связывает с конструированием Г. как нового ми-

ра культуры. С другой стороны, уже тогда Деррида понимает то, что впоследствии становится, по сути, общим местом деконструкции — что позитивный синтез нового культурного мира не может считаться возможным, причем в принципе, из-за множества причин, среди которых отсутствие метода и средств еще не являются самыми существенными. Однако в сочинении «Нечто, относящееся к грамматологии» Деррида по преимуществу оптимистично рассматривает перспективы начала нового культурного синтеза и связывает их с тем, что он определяет как отъединение рационализма от логики/Логоса, отъединение, возможности которого появились, как он считает, с развитием кибернетики и гуманитарных наук. Причины, которые побуждают Деррида пускаться в подобного рода рассуждения, в общем, достаточно прозрачны: для того, чтобы претендовать на деконструкцию тех смыслозначений, которые имеют своим источником Логос, необходимо, как минимум, пользоваться тем языком, который будет звучать в деконструируемом материале, будет слышим и хотя бы относительно понятен тем, кому адресуется критика деконструкции. Вместе с тем очевидно, что именно в книге «Нечто, относящееся к грамматологии» деконструктивистский проект впервые сталкивается с тем логическим/рационалистическим парадоксом, который впоследствии будет ставиться ему в вину многими критиками деконструкции. Очень удачно, как представляется, выразил этот парадокс Дж. Каллер, когда заметил, что в своих взаимоотношениях с логикой/рациональностью деконструкция похожа на человека, рубящего как раз тот сук, на котором он в данный момент восседает. В более поздних своих текстах Деррида уже, по всей видимости, не опасается такого обвинения, противопоставляя ему (или, если угодно, соглашаясь с ним) свою идею беспочвенности человеческого существования (анализ этой идеи — чуть позже), когда даже срубание этой «логической ветви» ничем, по сути, не грозит человеку, ибо под деревом человеческого познания нет той твердой почвы, на которую мог бы упасть человек и о которую он мог бы ушибиться. Однако это представление появится позже, а пока, в сочинении «Нечто, относящееся к грамматологии» Деррида стремится, с одной стороны, сохранить те тонкие нити рациональности, которые связывают (как ему кажется) его концепцию с дискурсом западной культуры, а с другой — как можно более радикально отделить свою концепцию от идеи Логоса, повинного в той репрессии письменности, которая осуществлялась на протяжении всей истории западной культуры. «Эпоха

Логоса, — отмечает Деррида, — унижает, дискриминирует письменность, которая рассматривается лишь как медиация медиации». Именно Логос устает навливать то особое, интимное отношения связи и даже совпадения его с голосом, о чем так много рассуждал Гуссерль и к чему обращается Деррида в «Голосе и феномене». Эту идею, хотя в совершенно ином ключе и с иными следствиями, разделяет и Деррида, когда пишет в работе «Нечто, относящееся к грамматологии»: «В рамках Логоса его неразрывная связь с *phone*, с голосом, совершенно очевидна. Сущность *phone* несомненно близка к тому, что в представлении о «мысли» как о Логосе относится к «значению», к тому, что производит значение, получает его, говорит им, «компонует» его». Унижение, которому подвергается письменность в эпоху Логоса, заключается в том, что письменность рассматривается здесь «как то, что выпадает из значения, оказывается посторонним, внешним значению», хотя именно письменность, по Деррида, есть то, что формирует значение, в чем реализуется и проявляется игра смыслозначения как способ существования мира человека и человека в мире. Это, в общем, пренебрежительное отношение к письменности сформировалось, как считает Деррида, уже у Аристотеля. «Для Аристотеля слова сказанные являются символами мысленного опыта, тогда как письменные знаки есть лишь символы слов произнесенных. Голос, производящий «первые символы», состоит в сущностной и интимной связи с разумом. Этот первый означатель находится в особом положении по сравнению с другими означателями, он фиксирует «мысленные опыты», который сами отражают вещи мира. Между разумом и миром существует отношение естественной сигнификации, между разумом и Логосом — отношение конвенционального символизма. Первой конвенцией, непосредственно связанной с естественной сигнификацией, является устный язык, Логос. Как бы то ни было, именно естественный язык оказывается наиболее близким к означаемому, независимо от того, определяется ли он как смысл (мыслимый или живой) или как вещь. Письменный означатель, по Аристотелю, всегда лишь техничен и репрезентативен, он не имеет конструктивного значения». Именно Аристотель заложил ту интерпретацию письменности, которая до сих пор является доминирующей в западной культуре, где «понятие письменности... остается в рамках наследия логоцентризма, являющегося одновременно фоноцентризмом: в рамках представления об абсолютной близости голоса и Бытия, абсолютной близости голоса и значения Бытия, голоса и идеальности значе-

ния». Что представляет здесь особый интерес, так это идея, которая не обозначена Деррида, но которая имплицитно содержится во всем тексте «Нечто, относящееся к грамматологии» — идея абсолютной близости Логоса и логики. Представление о тождестве логики и Логоса, которое, судя по вышеприведенным цитатам, Деррида считает само собой разумеющимся, еще не проблематизируется в «Нечто, относящееся к грамматологии», что позволяет достаточно легко разделять рациональность и логику, ибо если логика совпадает для него с логосом или словом сказанным, то на долю внелогической рациональности остается то, что принципиально не может быть выражено, что обозначается только письменным знаком. Отсутствие звуковой оболочки знака, которое Деррида полагает возможным по отношению, по меньшей мере, к некоторым знакам (таким, как знаки иероглифики), дает, казалось, достаточно веские основания для разъединения логики и рациональности. Однако подобное разъединение, как представляется, оказывается возможным лишь в некотором абстрактном смысле, по отношению к такой культуре, которая бы объединяла в одно целое иероглифику и фонолизм, чего никогда не бывает в реальной истории (даже японская культура, в которой присутствуют оба эти типа письменности, не объединяет, но лишь удерживает их вместе). Если же вести речь о культуре фоно/логоцентризма, то разделение звука и письменного знака, точнее, попытка обнаружить такой знак, который бы не имел словесной оболочки, очевидно, не имеет шансов на успех. С этим, в общем, согласен и Деррида, особенно в той части «Нечто, относящееся к грамматологии», где он анализирует язык в контексте проблем Бытия, значения Бытия, значения и присутствия. «Классическая онтология, — пишет Деррида, — определяла значение Бытия как присутствие, а значения языка — как абсолютную непрерывность речи, следование ее присутствию, как то, что обеспечивает полное присутствие: это были естественные жесты онто-теологии, представлявшей себе эсхатологическое значение Бытия как присутствие». Если же бытование человека в мире понимается как имманентное, полное присутствие его при жизни мира, при Бытии, тогда именно речь становится тем, что является по-настоящему настоящим, истинно настоящим — для себя самой, для означаемого, для другого, для самого условия присутствия. В рамках парадигмы мира, предлагаемой метафизикой присутствия, привилегия *phone*, устной речи, не есть некоторый выбор, которого можно было бы избежать. «Ностальгическая мистика присутствия», о которой размышляет Деррида в более поздних своих текстах и которая понимается им как устремленность

человека в мир Бытия, желание его присутствовать при жизни мира, как то, что только и может дать ощущение (реальное или иллюзорное) истинного существования, жизни в мире (или при мире), бытования в модусе настоящего времени — все это находит свое воплощение, по Деррида, в идее «абсолютного присутствия буквального значения, присутствия, которое представляет собой явление самому себе Логоса в голосе, абсолютное слышание-понимание-себя-говорящим». «Логос может быть бесконечным и настоящим, может быть присутствующим, может производиться как привязанность к-самому-себе только посредством голоса. Таков, по крайней мере, опыт или сознание голоса как слышания-понимания-себя-говорящим». В этом смысле то, что оканчивается за рамками голоса или полной речи, как его называет Деррида, становится, по логике рассуждения, за пределами присутствия и в этом смысле выпадающим из Логоса/логики и рациональности, ибо говорить о не-присутствии — это такая же бессмыслица, как говорить не-голосом, то есть не говорить вообще. Не-сказанное лишается в парадигме присутствия какого бы то ни было смысла, поскольку смысл здесь обнаруживается прежде всего через присутствие при Бытии, присутствие, о котором можно сказать только голосом. Важно еще раз подчеркнуть, что роль голоса оказывается доминирующей лишь в культуре фонологического типа. «Система языка, ассоциирующаяся с фонетической-алфавитной письменностью, есть то, в рамках чего была создана логоцентристская метафизика, метафизика, детерминирующая, определяющая смысл Бытия как присутствие». По Деррида, в культурах много, иероглифического типа складывается совершенно иная ситуация и с присутствием, и с языком, и с философией, и с письменностью. Что касается культуры логоцентризма, то «логоцентризм, эта эпоха полной речи, всегда заключала в скобки и в конечном счете вытесняла любую свободную рефлексию относительно происхождения и статуса письменности, любую науку о письменности, если она не была техникой и историей техники /письма на службе речи — Е. Г./», если она не шла вслед за речью, которая, в свою очередь, следовала (или стремилась следовать) за Бытием в попытке уловить и зафиксировать присутствие человека при/в жизни мира. Иное понимание письменности — как того, что не движется вслед за речью/присутствием, не стремится уловить присутствие и потому не принадлежит ни одной из форм присутствия — вынуждает Деррида сделать как будто бы уже окончательный вывод о том, что такое понимание письменности не сможет стать объектом некоторой научной Г. Наука о письменности в том ее толковании, которое предла-

гает деконструкция, не имеет, по Деррида, шансов на существование — точно так же, как не могут существовать науки о происхождении присутствия или не-присутствия. Невозможность Г. обосновывается здесь как бы на новом витке анализа, с использованием уже чисто деконструктивистской стратегии и терминологии. Таким образом, то, к чему приходит Деррида в результате своего размышления о возможности Г. как новой концептуальной конструкции (философской или научной, или того и другого, или ни того, ни другого, если иметь в виду философию как метафизику присутствия и рационалистическую науку) относительно нового толкования письменности, представляется собой как бы множество парадоксов, обнаруженных им на разных уровнях анализа и сформулированных в различных исследовательских парадигмах. Все эти парадоксы, в общем, и вынуждают принять это странное название грамматологического текста Деррида — “Нечто, относящееся (относимое) к грамматологии”, “Нечто, считающееся грамматологией”. Более того, та полная свобода интерпретации, которая представляется переводом и толкованием безличной именной конструкции “De la grammatologie”, вызывает соблазн, появляющийся в ходе анализа самого текста, перевести его название как “Ничто, относящееся (относимое) к грамматологии”. Однако этот соблазн, как и приманку *différance*, о которой так любит говорить Деррида, все же следует преодолеть и попытаться проанализировать то нечто, очень звичательное нечто, шокировавшее западную философию, что представляет собой деконструктивистская концепция письменности. Соблазн интерпретировать грамматологию как “ничто” удивительным образом подсказывается не только деконструктивистским анализом, но и самой историей письменности в западной культуре, точнее, тем подходом, который сформировался здесь еще в античности. Пренебрежительное отношение Аристотеля к письменности, о чем уже шла речь, не было чем-то новым для греческой философии: достаточно известна та неприязнь и недоверие, которое испытывал к письменности Платон. Что касается Сократа, то он предпочитал не писать вовсе (Деррида берет в качестве эпиграфа к одному из параграфов “Нечто, относящееся к грамматологии” известную цитату Ницше: “Сократ, тот, который не писал”. В христианской, равно как и в платонической традиции, письмо также ставилось на второе место вслед за речью Бога. Истинное слово Бога — его первое слово, слово сказанное: скрижали писались вслед за проповедями. В этих и множестве других интерпретаций письменность не выходит за пределы, положенные еще Платоном — служебного компонента языка, который позволяет

фиксировать смыслы и значения устной речи и выступает в качестве вспомогательной техники запоминания (*hypomnesis*). При таком толковании письменность лишается самостоятельного, выходящего за пределы устного слова, значения для языка: ее взаимоотношения с языком не несут в себе ничего нового и, как таковые, обращают ее в нечто чрезвычайно несущественное для языка и культуры. История философии зафиксировала и такое отношение к письменности, когда, будучи по-прежнему поставленной вслед за речью, она становилась маркером степени деградации культуры относительно природы. Философская концепция Руссо, в которой письменность отводилась именно такая роль, характеризовалась уже не просто безразличным отношением к письменности, но активным стремлением сделать ее ответственной за многие проблемы культуры и языка. Руссо рассматривал письменность как болезнь языка, тогда как речь, чистый звук выступала для него олицетворением природы в языке и, как таковые, бесспорно превосходили письменность. Однако отношение Руссо к письменности, по Деррида, не было столь однозначным; Руссо-писатель и Руссо-философ вступали в явный конфликт. Разрушая престиж письменности, Руссо до некоторой степени его же и восстанавливает, считая, что письменность способна дополнить речь. Первая часть этой оценки диктуется теорией языка Руссо, вторая — его писательским опытом. В “Исповеди” Жан-Жак объясняет свое обращение к письму, как попытку реставрации того присутствия, которое оказалось утраченным в речи. Для характеристики отношения Руссо к письменности, как считает Деррида, как нельзя лучше подходит понятие “дополнение”, “*supplement*”, причем в обоих его значениях — как дополнение чего-либо (в данном случае — присутствия в речи путем его фиксации) и замещение чего-либо (того же присутствия, ибо письменный знак замещает отсутствующее в данный момент присутствие). Комплементарность и компенсаторность являются двумя неразрывно связанными характеристиками супплементарности. В “Исповеди” Руссо говорит о супплементарности письменности, причем указывает на опасный характер такой дополнительности по отношению к языку (ибо письменность замещает и изменяет присутствие речи). Понятие супплементарности становится опасным и для самой концепции Руссо, где оно оказывается чем-то вроде тупика, выхода на чердак мысли, куда складываются ненужные вещи, концепты, не уместящиеся в теоретической конструкции и потому угрожающие целостности, противоречивости и, в конце концов, самому существованию системы Руссо. Все это побуждает его отдать

приоритет негативной интерпретации письменности, преуменьшить ее значимость в сравнении с речью и остаться, тем самым, в кругу традиционных представлений о письме, как лишь технике речи (с философской точки зрения равной “ничто”). На фоне утраты самостоятельного содержания письменности, утраты, уже случившейся в западной философии, особенно любопытным выглядит балансирование на грани “ничто/нечто”, которое наблюдается в деконструкции в связи с письменностью как объектом Г. Совершенно очевидно, что для сохранения этого невозможного (для традиционных толкований) аквилабра требуется радикальный пересмотр и самого понятия письменности, и всего того, что так или иначе связывалось с этим понятием в западной культурной традиции. Такой пересмотр и реализует деконструкция, предлагающая при этом не просто новое толкование письменности, но, по сути, полную переоценку и смысла, и способов, и результатов философствования. Итак, по мысли Деррида, содержательный анализ письменности должен отталкиваться от традиционных метафизических представлений о письменности, как бы негативно он к ним ни относился. Это прежде всего касается того, что становится основой деконструктивистской логики прививания/палеонимии понятия письменности — концепции знака. (По мысли Деррида, “деконструкция состоит не в переходе от одного понятия к другому, а в переворачивании их концептуального порядка и в стремлении сделать его артикулированным”). То, что вытекает из классических концепций и было отмечено Деррида. Суть проблемы, возникающие у знака с присутствием и настоящим временем, его возможность отсутствовать в тот момент времени, который он, как будто должен описывать и, наоборот, его существование тогда, когда от описываемых им явлений уже и следа не осталось, а также появление у знака некоторой дополнительной силы, достаточной для того, чтобы вырваться из контекста фиксированного значения и кочевать по различным цепочкам смыслозначений. Хотя в этой интерпретации Деррида речь идет вроде бы лишь о письменных знаках, его понимание достаточно широко для того, чтобы называть их генерализованными знаками и по сути отождествлять со знаками как таковыми. Представление о возможности отождествления письменного знака со знаком как таковым становится предметом подробного рассмотрения в другой работе Деррида — “Голос и феномен”. Обрвцаясь к дихотомии экспрессивных и индикативных знаков, Деррида показывает, что попытка разделить их не удалась Гуссерлю, ибо

любая экспрессия уже захвачена в сети индикации. Различие между экспрессией (выражением) и индикацией (обозначением), то есть различие, по Гуссерлю, между знаком и не-знаком, между словом и письменностью представляет собой, согласно Деррида, различие функциональное или интенциональное, но никак не сущностное (ибо то, что должно отделять экспрессию от индикации — непосредственное неличное присутствие живущего настоящего — оказывается не фиксируемым в языке). Из неудачи гуссерлевской интерпретации вытекает возможность или интенциональное письменного знака со знаком как таковым. Такое отождествление дает Деррида возможность продвигнуться сразу по двум направлениям: вполне законно попытаться приложить (или привить) к знаку письменному те разработки, которые наработаны классическими концепциями знака, а также существенно расширить объем и содержание самого понятия "письменный знак". Классические концепции знака исходят, по Деррида, из признания единства в знаке означаемого и означающего, из того, что Соссюр называл бинарной оппозицией знака. Однако единство в данном случае не означает равенства: предпочтение всегда отдавалось означаемому по причине его близости к Логосу. Формальная сущность означаемого, по Деррида, есть присутствие и привилегия его близости к Логосу как звуку, есть привилегия присутствия. Это неизбежный ответ на вопрос "Что есть знак?", неизбежная реакция на любую попытку подчинить знак вопросу о сущности. Формальная сущность знака может быть определена, по мысли Деррида, только в терминах присутствия. Нельзя получить иной ответ на этот вопрос, кроме как изменением самой формы вопроса и началом размышления о том, что знак (перечеркнутый по-хайдеггеровски) есть то, что было неудачно названо вещью (также перечеркнутой хайдеггеровским способом); знак есть единственное, что способно избежать институционализирующего вопроса философии "Что есть...?" Для Деррида очевидно, что знак предшествует истине и сущности Бытия уже потому хотя бы, что, вопрошая об этом, как и обо всем в этом мире ("Что это такое?"), мы пользуемся знаком и знаками, которые опосредуют любую нашу попытку выхода к структурам Бытия. Это опосредование традиционно считалось преодолимым в знаковой философии за счет введения представления о присутствии человека при жизни мира и способности человека посредством языка быть одновременным с жизнью этого мира: то есть представление о том, что, по существу, знаки языка (и любые другие знаки)

суть некоторая деривация, что они вторичны относительно Бытия и используются для его описания в ситуациях присутствия. Сама форма/клише ответа на вопрос "Что это такое?" — "Это есть..." представляет собой модус деривации, когда предполагается, что знаком можно уловить нечто (глагол-связка "есть"), а также репрезентировать это "нечто", как существующее прежде знака, но схватываемое человеком в знаке в момент его присутствия при жизни мира. Представление о деривационной природе знака содержится в себе, по Деррида, неустрашимое противоречие, апорно, которая обращает знак, по сути, в ничто, в нечто несуществующее. Сама идея деривации истиры знак в его традиционной интерпретации — как репрезентации, одновременной с жизнью мира. Репрезентация никогда не может быть элементом настоящего, она лишь следует жизни мира и потому всегда запаздывает по отношению к ней. Выпадение из настоящего времени не позволяет знаку обслуживать, фиксировать, репрезентировать присутствие человека при жизни мира. Существование знака лишается смысла, а знак, в свою очередь, лишается и своего реального существования. Философия присутствия, согласно Деррида, элиминирует знаки в тот момент, когда делает их деривационными: она аннулирует репродукцию и деривацию посредством толкования знака, как простой модификации присутствия. Однако потому, что эта философия, — в сущности, вся философия и история Запада — располагает как раз именно такой концепцией знака, знак здесь с самого начала и по самой своей сути помечен этим стремлением к деривации или истиранию (effacement). Поэтому реставрация истинного и не-деривационного характера знака, которую, казалось бы, вполне возможно предпринять в противовес классической метафизике, будет (и это совершенно очевидный парадокс) в то же самое время элиминацией концепции знака как такового, равно как и концепции, вся история и значение которой принадлежит грандиозному проекту метафизики присутствия. Эта элиминация захватит также концепции репрезентации, повторения, различия и пр., точно так же, как и те системы философствования, которые на них основываются. То, что имеет в виду Деррида под явным парадоксом переосмысления метафизической концепции знака, заключается, очевидно, не только в том, что подобное переосмысление способно разрушить все здание метафизики, в котором знак оказывается его основой. Парадокс любой рефлексии по поводу знака, в том числе и радикального его переосмысления, состоит прежде всего в том, что никакая новая концепция знака не способна вдохнуть в него жизнь мира, ввести в знак структуры настоящего, сделать его

присутствующим при жизни Бытия. Процедура, которой подвергает знак Деррида — хайдеггерское его перечеркивание — относится не только к знаку традиционной метафизики, как предполагала Г. Ч. Спивак (см. предисловие переводчика к английскому изданию "Нечто, относящееся к грамматологии" — 1980), но и к любому знаку как таковому, равно как и к его интерпретации. Согласно Деррида, "знак является посторонним присутствию" ("Голос и феномен"), "присутствию, которое и есть Бытие" ("Голос и феномен"). Что же, в таком случае, репрезентирует знак? Репрезентативность неотделима от природы знака; если, однако, знак не имеет доступа к содержанию мира, то на вопрос о его репрезентативности можно ответить только словами Деррида: "Знак репрезентирует самого себя". "Как только возникает знак, он начинает и начинается повторением самого себя. Вне повторения, репрезентации он не может быть знаком, не может быть тем, что представляет собой несамо-идентичность, которая регулярно отсылает к тому же самому... То есть к другому знаку...". Мир в его знаковой репрезентации предстает, таким образом, как цепь непрерывных отсылок и референциальных сопоставлений, где сплошь фигурируют одни лишь знаки. Мир в том его облике, который только и доступен человеку, являет собой бесконечную знаковую интерпретацию или то, что Деррида называет игрой знака и игрой в знаке. Соединение понятий "игра" и "знак", в общем, не является изобретением деконструкции, и об этом пишет сам Деррида. В своем известном и часто цитируемом пассаже из "Структуры знака и игры в дискурсе гуманитарных наук" он замечает: "Существуют две интерпретации знака, игры. Сущностью одной из них является стремление к дешифровке; она мечтает о том, чтобы дешифровать и тем самым обнаружить истину или тот источник происхождения, который избегает игры, избегает того, чтобы быть знаком, и потому считает саму интерпретацию чем-то вынужденным... Другой тип интерпретации, который не обращается более к истокам, напротив, признает игру своим естественным состоянием". Этот второй сценарий игры, как будто бы вполне спонтанный, построен, однако, таким образом, чтобы устремить игру к воспроизведению ситуаций человеческого существования именно в мире Бытия, следовательно, к полному присутствию. Эта вторая стратегия, так же, по существу, как и первая, пытается остановить игру, обнаружить начало и конец игры знака посредством реконструкции присутствия, которое уже не может быть игрой вокруг или по поводу мира, а становится жизнью человека в этом мире. Методология гуманитарных наук в выборе своего исследовательского принципа всегда, по

Деррида, осциллирует между этими интерпретативными стратегиями, хотя выбирать здесь, строго говоря, не из чего — обе эти стратегии равно (хотя и по разным причинам) недостаточны. В поверхностных интерпретациях деконструкции явно просматривается ее сведение ко второй стратегии игры. Для того, чтобы обозначить принципиальное отличие деконструктивистского представления об игре мира в знаке, Деррида называет эту игру “генеральной игрой мира”. Поскольку субъектом этой игры является знак в его деконструктивистской интерпретации, игра, в которую вступают знаки, есть игра, разрушающая присутствие. Присутствие элемента здесь всегда есть означаемый и заменяемый референт, описываемый в системе различий и движением цепочки смыслоозначения. Игра всегда есть игра присутствия и отсутствия, однако если осмыслить ее некоторым радикальным способом, она должна пониматься как то, что существует прежде появления самой альтернативы присутствия и отсутствия, прежде мира Бытия. Игра знаков поэтому существует для человека прежде всего существующего; игра становится истоком мира; именно в процессе знаковой игры, посредством этой игры и должен, по Деррида, конституироваться мир человека. Из идеи письменности как игры мира вытекает еще одно толкование письменности в деконструкции — как сцены истории. Взаимоотношение деконструкции с понятиями истории и историчности весьма неоднозначны: с одной стороны, они рассматриваются как то, что несомненно принадлежит к багажу метафизической традиции; с другой стороны, Деррида обращает внимание на то, что сама тематика историчности появляется в философии достаточно поздно. Проблемой здесь является то, что Деррида определяет, как “классический антагонизм между присутствием и историей”. История оказывается тем, что если и соотносится каким-то образом с присутствием, то только лишь как то, что находится между присутствием, обнаруживается между двумя сериями присутствий. “Межприсутственное положение” истории, по Деррида, достаточно очевидно в структурализме (хотя и не только в нем), где появление каждой новой социальной структуры становится разрывом с прошлым как прошлым присутствием и переходом к будущему как будущему присутствию. Хотя этот переход структур и конституирует историю, однако обосновать его с точки зрения присутствия невозможно. Любопытно, что Леви-Стросс (как до него — Ж.-Ж. Руссо и Э. Гуссерль) вынужден, по мысли Деррида, “интерпретировать возникновение новой структуры согласно модели катастрофы... введением в социум несвойственного ему мотива природного катаклизма и природности как

таковой” (“Письмо и различие”). Радикальным следствием конфликта истории и присутствия в традиционной философии становится, согласно Деррида, “анти-историзм классического типа”, когда эмпирические явления истории объявляются неподвластными философской концептуализации и потому как бы не существующими для нее. То, что является невозможным и немислимым в рамках философии присутствия, оказывается возможным при отказе от идеи присутствия в стратегии деконструкции. История здесь понимается как то, что возобновляется, продолжает движение, как промежуток между присутствиями, как окольный путь от одного присутствия к другому. Как таковая, история становится, по Деррида, конституированием, утверждением мира знаков, мира, в котором не существует ложь, как и не существует истина, мира, источником которого является активная интерпретация. История, таким образом, становится сценой письменности как игры знаков; мир знаков конституируется в пространстве истории. Однако само конституирование знаков, в свою очередь, является условием истории, если иметь в виду, что история есть единство становления, невозможное присутствие отсутствующего источника, генерирующего знаковую ткань мира — письменности. Так письменность, будучи игрой мира, становится в деконструкции еще и сценой истории. Прояснить этот поворот представляется возможным при более подробном анализе самого понятия письменности. Следует заметить, что отношение к этому понятию весьма амбивалентно в деконструкции. Не отказываясь, несмотря на все колебания, от метафизического (или вульгарного, по его определению) понятия письменности, Деррида оставляет его не только из-за логичности палеонимии/приливки, но также потому, что письменная графика имеет существенное значение для развития различных типов культур. Основное внимание, однако, Деррида уделяет анализу письменности в широком смысле слова, которую он называет “пра-письменностью” (*archi-écriture*). Письменность как сцена истории и игра мира относятся именно к этому второму толкованию исходного понятия. Почему деконструкция, которая ставит своей целью разработку концепции письменности как *archi-écriture*, все же сохраняет вульгарное понятие письменности, определяется, по Деррида, самим понятием “*archi-écriture*, той новой концепцией, чью необходимость я бы хотел обозначить и подчеркнуть здесь, и которую я называю письменностью только потому, что это название некоторым существенным образом коммуницирует, соотносится с вульгарной концепцией письменности” (“Нечто, относящееся к грамматологии”). Эта коммуниция весьма отчетли-

во прослеживается в иероглифике, однако существует и в фонетике. Возможность такой коммуникации была обозначена Деррида в его анализе типов знаков, когда, с одной стороны, любые знаки, в том числе и письменная графика, могут рассматриваться как знаки письменности/*archi-écriture*, а с другой стороны, письменные знаки как графика, используются для транспортировки знаков письменности и, стало быть, граничат уже с самим пространством *archi-écriture*. Если эти различия еще можно каким-то образом уловить, то смысловые различия в использовании понятия “письменность” содержатся лишь в контексте и могут ускользать из рассмотрения. Это связано с многозначностью самого французского слова “*l'écriture*”, которое в русском переводе может быть обозначено не просто различными смыслами, но даже разными словами: 1) как результат — письмо (текст); 2) как процесс — написание (писание); 3) как средство, используемое в процессе, то есть как средство/процесс — письменность. В русскоязычной литературе общепотребительным является первый вариант. Конечно, все три перевода близки друг к другу, так что в содержании “письма” можно включить и процессуальные и опосредующие контексты. Однако следует признать, что такое представительство — явно не полное, ибо в таком переводе делается акцент на такие аспекты смысла, которые не являются ведущими не только для *archi-écriture*, но даже и для вульгарной концепции письменности. Принятый здесь перевод — письменность — позволяет в большей мере, чем перевод через “письмо” выразить содержание и *archi-écriture*, и вульгарной концепции. “Письменность” совершенно очевидна, как процесс и средство “*l'écriture*” в обоих указанных толкованиях. Несколько менее очевидна связь письменности с письмом, однако если иметь в виду, что письменность, объединяя в себе значения средства и процесса “*l'écriture*”, неизбежно указывает и на результат этого процесса, то перевод “письма” через “письменность” можно признать, хотя и с оговорками. Они касаются прежде всего расхожего понимания письменности как письменной графики. Это понимание, однако, вполне укладывается в концепцию “*l'écriture*” и, в особенности, “*archi-écriture*”, если анализировать различия типов культур в зависимости от типов смыслозначения как типов письменности (фонетической, иероглифической или комбинированной, фонетически-иероглифической), принятых в данных культурах. И, наконец, заключительное замечание — о соотношении понятия “письменность” (в значении *archi-écriture*) и конст-

рукта "differance" (см. Differance). Здесь следует вспомнить, что сам неографизм "differance" был предложен Деррида в качестве одного из синонимов письменности. Как отмечал Деррида, "это специфическое графическое вмешательство /differance — Е. Г./ было задумано в процессе разработки вопроса о письменности". Письменность и differance довольно часто используются Деррида либо в одних и тех же контекстах, либо как синонимы. И все же возникает вопрос, для чего понадобились Деррида эти два концепта, какую смысловую нагрузку несет каждый из них и какое различие значений можно проследить в текстах деконструкции. Неографизм "differance" представляется исходным потому, что в нем снимается абсолютная природа двух базисных философских категорий — пространства и времени — первых в категориальном ряду развертки понятия Бытия в традиционной метафизике. Схватывая оба смысла понятия "differe" ("различать в пространстве" и "откладывать во времени"), differance отражает два первичных вектора игры мира, понимаемой как письменность — "опространствливание" и "овременивание", что позволяет представить пространство как-становящееся-временным, а время — как-становящееся-пространственным. В таком толковании differance предстает как источник, а также результат и условие своей собственной деятельности. Пространство и время в классической онтологии задают систему координат, в которой разворачивается все категориальное содержание мира присутствия. "Опространствливание" и "овременивание" как основные характеристики differance (но не *archi-écriture*) призваны, очевидно, указывать на подобные же параметры того мира (или анти-мира), который образуется активностью differance. Следует обратить особое внимание на "идею (активного) движения (производства) differance". Если же учесть, что именно такую интерпретацию differance — активное движение, производство differance — Деррида предлагает называть прото-письменностью (то есть *archi-écriture*), то становятся яснее смысловые различия, которые могут существовать между differance и *archi-écriture*. В самом первом приближении эти различия могут толковаться через представление о процессе и результате, движении и его эффекте, чистой, спонтанной деятельности и некоторых, спонтанных же, усилиях по ее структурированию (коическо, отнюдь не в структуралистском смысле). Эти представления, разумеется, никогда не смогут исчерпать всего богатства содержания *archi-écriture* и differance хотя бы потому, что они заимствованы из метафизического словаря, но

некоторые смысловые различия они все же позволяют проследить. Подобные же различия обозначены Деррида в том фрагменте из "Differance", где речь идет об отличии стратегии деконструктивизма от негативной теологии и где differance определяется в структурирующе-результатирующем аспекте, как определенная, хотя и очень необычная форма презентации — презентация исчезающего как исчезновения. Будучи исчезающим результатом исчезновения, differance, однако, никогда не представляет себя самое, оставаясь позади репрезентации, будучи скрытой процессом репрезентации исчезновения и исчезающего. Строго говоря, различие между differance и *archi-écriture* не столь содержательно, сколь функционально, ибо развести их не представляется возможным. Об этом с полной ясностью свидетельствует метафора огня-письменности, согласно которой "огонь письменности... не приходит после, огонь пишет, пишет самое себя, прямо в процессе сгорания". В бушующем пламени письменности/differance вряд ли возможно различить, что относится к differance, а что — к *archi-écriture*; вполне может случиться, что при попытке их разъединения погаснет само пламя, введенное в жертвляющий горизонт метафизических дилемм. Разведение контекстов употребления *archi-écriture* и differance поэтому представляется имеющим только функциональное, вспомогательное значение, связанное по преимуществу с обоснованием идеи "мира человеческого" как мира differance. Представление о мире differance — мире без почвы, мире абсолютного исчезновения, мире, который пишется *archi-écriture* посредством истирания Бытия и уничтожения любых следов присутствия человека в нем, мире не-существующем и, тем не менее, единственном из всех возможных миров человеческого существования, хотя и невозможном по самой сути своей, мире, в котором обнаруживает себя человек, — это представление становится в деконструкции тем конструктом, который противопоставляется привычному миру присутствия. Именно это противопоставление миров *presence* (по-французски — "присутствие") и differance представляется той радикальной процедурой деконструкции, которая решительно выводит ее за пределы любой метафизики. То, что характерно для всей нашей эпохи, по Деррида, — децентрация, подрыв присутствия — и что оказывается недостижимым для любых деструктивных дискурсов, попадающих в заколдованный круг обоснования, который не смог разорвать даже Хайдеггер — все это как будто может удалиться деконструкции. По крайней мере предпосылка подрыва присутствия определена здесь достаточно четко — это дилемма миров *presence* к differance. Реализа-

ция этой предпосылки, однако, весьма проблематична. Как представляется, именно это имеет в виду Деррида, когда говорит о загадке differance. Differance как отношение к невозможному присутствию есть нечто такое, что некоторым непонятным образом улавливает, учитывает сигналы присутствия, но одновременно остается тем, что как бы представляет собой на самом деле — абсолютно за пределами присутствия, несуществующей в пространственно-временном горизонте Бытия, тем, что, по Деррида, "превышает альтернативу присутствия и отсутствия". Способность улавливать следы присутствия может быть обнаружена в толковании понятия присутствия, которую Деррида обнаруживает в концепции времени Хайдеггера. Одним из двух мотивов своего обращения к этой концепции Деррида определяет стремление "выявить, пусть достаточно поверхностно и отнюдь не категорическим образом, направление, не обнаруженное в рассуждениях Хайдеггера: скрытый переход (*passage cloute*), который соединяет проблему присутствия с проблемой письменного следа". Несколькими далее Деррида как бы уточняет формулировку своей задачи сближения понятий присутствия и письменности/differance через хайдеггеровскую концепцию времени, когда говорит о воплощении (*realisation*) времени, которое по сути своей является уничтожением, истиранием из памяти следов differance. "Но это вытеснение есть письменность, которая дает возможность времени быть прочитанным...". Истирание временных следов Бытия, следовательно, не является абсолютным, ибо само время, точнее, ход времени, выраженный в процедуре вытеснения, как бы удерживает эти следы, фиксируя их в письменности или посредством письменности. Фиксация исчезающего следа Бытия/присутствия, на обнаружение которой позволяют надеяться логоцентристская культура (точнее, поскольку сама эта культура может считаться попыткой такой фиксации, то есть надежда "прочитать" ее как след присутствия), тем не менее, не должна рассматриваться как репрезентация присутствия. Пользуясь термином Деррида, можно утверждать, что след не есть присутствие, а симулякр присутствия, призрак, иллюзия присутствия, не могущая претендовать на истинную репрезентацию. Конституирование мира differance, таким образом, осуществляется посредством чрезвычайно специфичного отношения человека к миру Бытия/*presence*, отношения, которое представляет собой описание этого мира в форме фиксации следов Бытия, неуловимых и постоянно исчезающих непосредственно в момент презентации, схватывания и удержания этих следов посредством *archi-écriture*. Нереальный мир не-существования, вместе с тем, не есть чистая негация

в том смысле, в каком это могла бы быть негация ничто по поводу несуществующего. Хотя *différance* и несет в себе неизбывный мотив смерти, это скорее, не смерть, а умирание, равно как и возрождение, являющиеся двумя неразрывными сторонами взаимоотношений жизни и смерти. Все это генерирует вопросы, которыми задается Деррида в "Différance": что есть *différance* как отношение к невозможному присутствию, как некие расходы без запаса, как невозможное истощение энергии, как инстинкт смерти и отношение к необратимому? Деррида возвращается к этим вопросам в своих более поздних работах (в частности, "Дар смерти"). (См. также Голос, Письмо.)

© Е. Н. Гурко

ГРАММШИ (Gramsci) Антонио (1891—1937) — итальянский философ, политолог, социолог, политический деятель. В 1911—1915 учился в Туринском университете, откуда ушел по болезни. Занимался журналистикой. Сотрудничал в изданиях социалистов: газете "Аванти!" (с 1915 — член редакции туринского издания) и еженедельнике "Гридо дель popolo". Испытал воздействие идей итальянского неогегельянства (Кроче и Джентиле), был сторонником идей "сардинизма" (освобождения острова Сардиния от гнета "пришельцев с континента"), увлекся марксистским социализмом. Г. ставил перед собой задачу "корректировки" марксизма, интерпретируемого им как "экономический детерминизм", с позиций культурной и исторической проблематики. С 1913 — в Итальянской социалистической партии (ИСП). Во время и после первой мировой войны происходит радикализация его взглядов: вошел в "революционную фракцию непримиримых" (1917), стал одним из организаторов (совместно с П. Тольятти, У. Террачини и А. Тоской) нового еженедельника "Ордине нуово" (1919), был одним из идеологов движения фабрично-заводских советов как формы самоуправления рабочих (1919—1920). Неудача всеобщей забастовки в апреле 1920 в Турине послужила основанием для написания и направления доклада Национальному совету ИСП, в котором Г. дал принципиальную критику деятельности и общей линии руководства партии (опубликован под заглавием "За обновление социалистической партии"), а также сделал прогноз возможности диктатуры буржуазии в Италии. После раскола ИСП в 1921 вошел в ЦК образованной Коммунистической партии Италии (КПИ). Одновременно Г. был утвержден главным редактором "Ордине нуово" (который стал ежедневным органом КПИ). В 1922—1923 и в 1925 участвовал в работе Коминтерна в Москве. С 1923 — в Вене, где готовил издание газеты "Унита". В апреле 1924 избран в парламент, что позволило ему вернуть-

ся на родину. С августа 1924 — генеральный секретарь ЦК КПИ. В 1926 пишет работу "Некоторые аспекты южного вопроса", где выдвинул ряд идей, развиваемых им во всем последующем творчестве (идеи гегемонии, структуры господства, роли интеллигенции). В ноябре 1926 арестован. В 1929 осужден на 20 лет Особым трибуналом в Риме по обвинению в заговоре с целью свержения государственной власти, с 1929 по 1935 (пока позволяло здоровье) работал в тюрьме над своим основным трудом "Тюремные тетради". С 1933 по 1935 — в клинике, куда был помещен после очередного обострения болезни. В октябре 1934 получил условное освобождение. Последние годы жизни провел в клинике в Риме. В 1947 опубликованы его "Письма из тюрьмы", в 1948—1951 — "Тюремные тетради". В Италии вышло его 12-томное собрание сочинений (в 1980-е было предпринято новое расширенное издание). Г. работал в кругу идей марксизма, квалифицируя свою позицию как философию практики, преодолевающую крайности как экономического детерминизма (Бухарин), так и идеалистических трактовок практики (Кроче). Выступал против деления марксизма на философию (диалектический материализм) и социологию (исторический материализм), провозглашая тождество философии и истории. Философия, по Г., должна быть взята в ее конкретно-исторической обусловленности, историческое (сфера человеческих действий) приоритетно перед логическим. "Философия практики" — это абсолютный "историзм". В свою очередь, необходимо "абсолютное очеловечивание истории". Нет истории помимо человеческих действий, активного практического отношения человека к миру. Философия должна обеспечивать "катарсический синтез" (точнее — синтезы) — способствовать высвобождению человека из-под власти экономического базиса, осознанию им себя как деятеля, способного ставить и решать социальные задачи, меняя, тем самым, общественные отношения. Рассогласование базиса и надстройки, по Г., — постоянная тенденция исторического развития. Преодоление этого рассогласования — постоянная задача практического изменения мира. Базис при этом рассматривается Г. как "реальное прошлое", как условие настоящего и будущего, сложившееся в конкретной истории. Практическая деятельность является единственно "реальным познанием", проверяющим идеи на их (не) воспринимаемость социальными субъектами. Теория познания должна фокусироваться не столько на объективности действительности, сколько на отношении человека к действительности. Г. вводит понятие "человечески объективного" (или "всеобще субъективного") и утверждает, что по мере разрывывания практики являющиеся субъективные знания становятся все более

объективными, вскрывают всеобщие закономерности мира (во многом благодаря и критическому анализу сознания философией). Таким образом, объективное тождественно человечески объективному, которое, в свою очередь, тождественно исторически субъективному. Нет абсолютных идеальных форм, знания самого по себе. Любое знание несет в себе ограничения эпохи и культуры, в которых оно было продуцировано. Поэтому оправдание любой философии — в ее превращении ("переворачивании") в норму практического поведения более или менее значительных групп людей. Отсюда одна из основных задач философии — исследование форм обыденного и массового сознания, их восприимчивости к новым идеям. Решая ее, марксизм пошел по пути упрощения своей сути: вместо преодоления идей немецкой классической философии, то есть возвышения уровня философствования, воспринял ряд идей метафизического материализма, легче воспринимаемых обыденным сознанием. Это, по Г., сделало его непригодным для противостояния идеологиям образованных классов. Решить эту проблему, снять противоречия философии и обыденного сознания, высокой и низкой культуры, интеллигенции и народа, теории и практики (в конечном счете), может, согласно Г., только философия практики, ставящая своей целью конструктивную критику обыденного сознания с целью его возвышения, и противопоставление конструктивных (опять же) аргументов немарксистским видам философии. Отождествление теории и практики является, считает Г., критическим актом, в котором доказываются рациональность и необходимость практики или реалистичность и рациональность теории. В результате должна быть выработана "философия эпохи", способная воспроизводить себя через механизм веры в обыденном сознании. Основная задача по ее выработке принадлежит интеллигенции, осуществляющей не просто интеллектуальные действия, а руководящей и организующей с позиций конкретных классов и социальных групп, теоретическое и практическое отношение людей к миру, то есть формирующей коллективную волю. Г. различает "органическую" (специально создаваемую для решения актуальной задачи) и "традиционную" ("наследуемую" новой эпохой) интеллигенцию. Без органической интеллигенции невозможно обеспечение гегемонии социальных групп и классов в обществе. "Гегемония" — одно из центральных понятий социологии и политологии Г. Она включает в себя два уровня: горизонтальный, обеспечивающий союз под руководством доминантных групп или класса социальных сил, и вертикальный — занятие группой

или классом господствующего положения в общественной жизни, возвышение их роли до общенационального, государственного уровня. Ступени гегемонии: 1) экономико-корпоративная; 2) осознания общности классовых интересов; 3) выхода интересов за рамки класса и превращения их в интересы других классов, то есть полная гегемония. Экономика лишь создает почву для распространения определенного мышления, постановки и решения актуальных задач. Полная гегемония предполагает не только экономическое и политическое, но и интеллектуальное и моральное единство действующих субъектов на основе выработанной органической интеллигентной философии и идеологии, оправдывающей (обосновывающей) историческую миссию доминирующего класса (группы). Полная гегемония предполагает осознание себя как субъекта общенационального процесса ("субъективная ступень гегемонии"). Неполнота гегемонии класса или группы ведет к диктатуре как форме компенсации собственной ущербности — это искушение "цезаризмом", одной из форм которого является фашизм. Учение о гегемонии тесно связано у Г. с его теорией власти и господства. Гегемония включает в себя две стороны: насилие (принуждение, подчинение) и согласие (убеждение, руководство), которые, взаимопроникая друг в друга, и конституируют феномен власти, реализующийся в господстве определенных социальных групп и классов. Господство выступает как производная от процессов, происходящих в политическом и гражданском обществах, и в стоящем за ними экономическом обществе. Политическое общество связано с государством, то есть с принуждением. Гражданское — с общественными организациями, то есть с принципами добровольности. Единство политического и гражданского обществ, устанавливаемое классом (группой), занявшим доминирующее положение (реализовавшим полную гегемонию), порождает "исторический блок" как конкретно-историческую целостность социокультурной жизни. (Понятие "исторический блок" используется Г. вместо понятия "общественно-экономическая формация"). Рассогласование исторического блока есть проявление кризиса сложившейся системы гегемонии. Достижение гегемонии предполагает "маневренную войну" как стратегию достижения господства в политическом обществе и "позиционную войну" как стратегию достижения доминантных позиций в гражданском обществе. Основная стратегия и гарант окончательного установления гегемонии — борьба за гражданское общество. Отсюда новая (расширенная) трактовка Г. современного государства ("интегральное понятие го-

сударства") как синтеза политического и гражданского обществ (гегемония, предполагающая "этико-политическое" руководство, основанное на согласии, облекается в "броню принуждения"). Достижение государством данной ступени своего развития предполагает коренную "интеллектуально-моральную реформу" общества, то есть преобразования в области культуры, воспитания, образования. Всякое отношение гегемонии — это, по необходимости, отношение педагогическое, отмечает Г. Отсюда его концепция "активной созидательной школы", ориентированная на организацию самообучения людей. Таким образом, Г. создал собственную оригинальную философскую концепцию, многие положения которой созвучны и во многом предвосхищают идеи неомарксизма и других направлений философской мысли второй половины 20 в.

В. Л. Абушенко

ГРАНИЦА ТЕКСТА — категория анализа художественного текста, позволяющая отделять возможный мир текста от мира объективной действительности (см. Текст). Г. Т. конституируется таким образом, что все высказывания художественного дискурса попадают в зону действия неявных, имплицитных операторов, локализуемых эти высказывания (и соответственно текст) в сфере вымысла, fiction, что имеет ряд немаловажных следствий. Одним из таких следствий является выведение высказываний художественного дискурса из-под юрисдикции стандартных норм истинностной оценки (высказывания художественного текста истинны не вообще, а строго в рамках данного текста). Другим важным следствием является правило экзегетической текстовой локализации автора (см. Автор) и читателя, и диегетической локализации персонажей (относительным исключением является пераоличностный нарратив, в котором автор-повествователь является одним из персонажей — см. Нарратив). В принципе Г. Т. не является абсолютно непреодолимой, причем пересечение границ текстового пространства в норме носит центроустремительный (vs. центробежный) характер: автор (повествователь) и/или читатель в принципе могут быть введены внутрь текстового пространства, что наблюдается при традиционных внутритекстовых обращениях автора к читателю (ср. хрестоматийное пушкинское: "Читатель ждёт уж рифмы "розы", // На вот, возьми ее скорей."). В текстах с классическими принципами конструирования Г. Т. подобные фрагменты либо используются в роли инкрустаций, инкорпорированных в обычные коммуникативные структуры, либо помещаются авторами на пограничных, "отмеченных" участках текстового пространства с "приоткрытыми" границами (например, в проло-

гах, эпилогах и т. п.), чем, собственно, лишней раз подчеркивается релевантность этих границ. В постмодерне с его ставнойкой на программное уравнивание факта и артефакта (см. Симулякр), текста и реальности (см. Трансцендентальное означаемое) степень проицаемости Г. Т. резко возрастает, становясь предметом особого деконструктивистски ориентированного обыгрывания. Так, постмодернистский автор может занимать демонстративно двойственную позицию, логически невероятным образом бытуя и вне, и внутри текста (ср. противоречивую позицию автора, совмещающего позицию повествователя в третьеличностном нарративе и одновременно действующего лица, в романе В. Набокова "Пнин"), или, балансируя на грани Г. Т., наделять условно-литературное, пишущее "я" атрибутами реального существования в действительном мире (ср. характерные фрагменты текстов Бродского: "Плачу. Вернее, пишу, что слезы // льются, что губы дрожат...; Он, будучи на многое горазд, // не сотворит — по Пармениду — дважды // сей жар в крови, ширококопный хруст, // чтоб пломбы в пасти плавильсь от жажды // коснуться — "бюст" зачеркиваю — уст!.."), накладывая при помощи подобных демонстраций проицаемости в условности Г. Т. яркие мазки на общую постмодернистскую картину универсальной текстуализации мира. (См. Постмодернистская чувствительность.)

Е. Г. Задворная

ГРЮНБАУМ (Grunbaum) Адольф (р. 1923) — американский философ науки немецкого происхождения. С 1938 — в США. Профессор университета города Вентелем (с 1956). Преподавал проблемы релятивистской теории в Питтсбургском университете (с 1960, основатель и руководитель Центра по философии науки этого учебного заведения). Основные сочинения: "Геометрия, хронометрия и эмпиризм" (1962), "Философские проблемы пространства и времени" (1963), "Современная наука и парадоксы Зенона" (1968), "Основания психоанализа. Философская критика" (1984) и др. С точки зрения Г., философская теория пространства-времени должна основываться на гносеологической по сути проблеме статуса отношений пространственной и временной конгруэнтности. Разделяя позицию "геохронометрического конвенционализма" — тезиса о коинвенциональном статусе отношений конгруэнтности и одновременности, Г. полагал (в противовес схеме Ньютона), что физическому пространству и времени не присуща внутренняя метрика. Г. предложил оригинальное теоретико-множественное решение апории Зенона о метрической протяженности для случая континуума пространства-времени. Неоднократно полемизировал с концепцией научного знания Поппера

(статья "Является ли фальсифицируемость краеугольным камнем научной рациональности? Карл Поппер против индуктивизма"; "Способна ли одна теория ответить на большее число вопросов, чем другая, соперничающая с ней?"; "Является ли законным метод ниспровергающих построений в науке?"; "Вспомогательные гипотезы ad hoc и фальсификационизм"). По мнению Г., воинствующий антииндуктивизм Поппера неоправдан и малообъясним. Точку зрения, согласно которой преимущество более новой теории определяемо по тому параметру, что она оказывается в состоянии ответить на большее число вопросов по сравнению с предыдущей, Г. считал ошибочной. По Г., заказ на всеобъемлющее и всестороннее объяснение реальности (либо ее фрагмента) неисполним ни для какой научной теории. Некоторые проблемы, принципиально непостижимые, например, в модели мирообъяснения Эйнштейна, находят свое разрешение в концепции Ньютона. (Вопрос "почему орбита планеты с ничтожно малой массой, находясь в солнечном гравитационном поле, имеет форму совершенно замкнутого вокруг Солнца эллипса", по мнению Г., имеет однозначный ответ у Ньютона и выглядит "основанным на ошибочной предпосылке" у Эйнштейна). Не соглашаясь с мнением Поппера о неадекватности психоанализа вследствие его принципиальной нефальсифицируемости, Г. акцентировал свое внимание на политических, социальных и нравственных измерениях учения Фрейда. Г. полагал, что герменевтическая интерпретация психоанализа Хабермаса-Рикера — избыточно простой и далеко не лучший экзегетический миф. Трансляция в контекст оценок человековедческих дисциплин как подходов и методик естественных наук, с одной стороны, так и избыточных версий значимости интенциональности в действиях людей, с другой, согласно Г., одинаково недопустимы. Контент-анализ учения Фрейда, осуществленный Г., продемонстрировал принципиально фальсифицируемость психоанализа даже в стилистике требований Поппера. По Г., подтверждением этого могут выступать: наименования ряда "культурных" исследований Фрейда (статья "Сообщение о случае паранойи, несогласующемся с психоаналитической теорией" и лекция "Ревизия теории сна"); реконструкция документальной базы психоанализа — наличие в ее массиве набора достаточно "рискованных прогнозов"; присутствие в практике сторонников Фрейда самых разнообразных, но при этом эффективных психоаналитических техник; методологическая ипостась творчества Фрейда (работы "По поводу критики невроза страха" и "Конструкции в анализе") и т. д. Психоанализ, по мнению Г., безусловно, наука, хотя "плохая" и даже "худшая". Подвергнув ре-

конструкции и установив теоретическое ядро учения Фрейда, Г. пришел к выводу о том, что необходимым компонентом и посредником для достаточно адекватного видения пациентом неосознаваемых причин его невроза выступает применение психоаналитического метода вкупе с его соответствующей интерпретацией. Такое же видение каузально необходимо на протяжении всего течения психоанализа с целью излечения невроза. ("Упреждающие представления должны коррелировать внутренней душевной реальностью" — в этом и Фрейд, и Г. были солидарны.) Одновременно ошибочные праксисы и оговорки пациента, с точки зрения Г., как правило, увязываются с тематикой его вытесненных желаний лишь вследствие явных или неявных установок психоаналитика. Цепочки же "свободных ассоциаций" раньше или позже встречают такие фрагменты психики, которые однозначно принадлежат сфере сознания (мысли пациента о жизни и смерти, например). Сама же клиническая практика и ее реальные результаты, по мнению Г., отнюдь не убеждают в том, что психоанализ занимает какое-либо исключительное положение в иерархии психотерапевтических методик.

А. А. Грицанов

ГУМИЛЕВ Лев Николаевич (1912—1992) — русский историк-этнолог, философ, автор оригинальной концепции исторического процесса. Сын поэтов Анны Ахматовой и Николая Гумилева. Арестовывался в 1933 и 1935. Был в заключении на Беломорканале и в Норильске (1938—1943). В 1948 Г. защитил диссертацию на соискание ученой степени кандидата исторических наук (тема — "Подробная политическая история первого тюркского каганата"), но, не успев получить документы ВАК, был арестован. Вновь в заключении — до 1956. Доктор исторических наук (1961, тема — "Древние тюрки 6—8 вв."). Доктор географических наук (тема диссертации — "Этногенез и биосфера Земли", депонирована во ВНИИЭТИ в 1979). Основные сочинения: "Хунну" (1960), "Иакинф (Бичурин). Собрание сведений по исторической географии Восточной и Средней Азии" (1960), "Подвиг Бахрама Чубини" (1962), "Открытые Хазарии" (1966), "Древние тюрки" (1967), "Поиски вымышленного царства" (1970), "Хунны в Китае" (1974), "Этногенез и биосфера Земли. Выпуски 1—3" (1979, 1989), "Древняя Русь и Великая Степь" (1989), "География этноса в исторический период" (1990), "Закон Божий" (1990), "Тысячелетие вокруг Каспия" (1991), "От Руси к России: Очерки этнической истории" (1992), "Этносфера: История людей и история природы" (1993), "Ритмы Евразии. Эпохи и цивилизации" (1993), "Из истории Евразии" (1993), "Черная

легенда. Друзья и недруги Великой Степи" (1994) и др. Парадоксальная по содержанию и подчеркнута неакадемическая по способу изложения, философско-историческая концепция Г. в основаниях своих излагается в трактате "Этногенез и биосфера Земли". Свообразие концепции Г. определяется прежде всего ее исходными установками: 1) преодолеть понимание исторического как "надприродного" посредством рассмотрения истории в контексте географических процессов; сфера историко-географических закономерностей связывается Г. с феноменом этноса; 2) подчеркнуть принципиальную "мозаичность" человечества, лишующую оснований европоцентристское разделение народов на исторические и неисторические, передовые и отсталые; исторические свершения связываются Г. не с прогрессом единой человеческой цивилизации, а с активностью дискретных образований — этносов; 3) акцентируя неоднородность исторического времени, сосредоточить внимание на экстраординарных всплесках человеческой активности, имеющих огромные исторические последствия (например, завоевания Александра Македонского или Наполеона), но загадочных по своим источникам и до сих пор не нашедших вразумительного объяснения; 4) свести различия между гуманитарным и естественнонаучным знанием к различию в степени достоверности, ориентироваться на исследовательские стандарты и понятийный аппарат естественных наук; этнос трактуется Г. как природное (хотя и не биологическое) явление. Отношение Г. к историческому материализму напоминает позднесредневековую концепцию "дух истин": поступательное развитие общественно-экономических формаций не отрицается, но фактически относится к разряду "истин веры", тогда как строго научное "эмпирическое обобщение" представляет историю как сеть природных процессов этногенеза. Этнология, разработанная Г., подчеркнута и последовательно еретична — им отвергаются все выделяемые традиционной наукой признаки этноса: язык, особенности культуры, этноним, самосознание, единство происхождения. Единственным реальным этнодифференцирующим признаком Г. считает этнический стереотип поведения, за которым стоит гипотетическое "этническое поле". Этнос трактуется Г. как энергетический феномен, связанный с биохимической энергией живого вещества, открытой Вернадским. Способность этноса к совершению работы (в физическом смысле — походам, строительству, преобразованию ландшафта и т. п.) прямо пропорциональна уровню "пассионарного" напряжения. "Пассионарность" определяется Г. как способность и стремле-

ние к нарушению инерции агрегатного состояния среды. Проявления пассионарности легко отличимы от обыденных поступков, продиктованных инстинктом самосохранения, — они стихийны и могут быть саморазрушительными. Индивиды-пассионарии (в просторечии — «аеликие люди») посредством пассионарной индукции «заражают» своих соплеменников, обеспечивая высокий уровень пассионарного напряжения этноса в целом. Универсальная схема этногенеза включает в себя пассионарный толчок, рождающий новую этническую систему, и инерционное движение растраты полученного энергетического импульса — к состоянию гомеостаза (равновесия с окружающей средой). Анализ географии процессов этногенеза (зоны этногенеза представляются собой сплошные полосы на земной поверхности, ограниченные кривизной земного шара) приводит Г. к гипотезе о внепланетном происхождении пассионарных толчков. В этнологии Г. различаются этногенез и этническая история. Этногенез обусловлен внезапным пассионарным импульсом, рождающим в определенном регионе суперэтнос (комплекс родственных этносов, аналог «локальных цивилизаций» Тойнби). Этническая история — история отдельного этноса, обусловленная не только ритмом этногенеза, но и особенностями ландшафта, культурными традициями, контактами с соседями и т. п. Именно эти особенности обуславливают внутреннее своеобразие суперэтносов. Этнология Г., представляющая собой необычное сочетание богатейшей фактологии, сверхсмелых гипотез и визионерской убежденности, значительна прежде всего как радикальная постановка проблемы выработки нового понимания истории, вписывающего ее в контекст глобальных природных процессов.

В. Н. Фурц

ГУРВИЧ (Gurvitch) Жорж (Георгий Давидович) (1894—1965) — французский и российский социолог и философ. Учился в разных учебных заведениях России и Западной Европы. Изучал философию, социологию, право. В 1917—1918 преподавал в Петроградском университете. В 1918 назначен профессором Томского университета. В 1920 эмигрировал. В 1921—1925 читал лекции в Пражском университете. Работал в Германии. Затем переехал во Францию, где работал в университетах Бордо (1929—1935) и Страсбурга, заменив на кафедре М. Хальбвакса. В 1928 принял французское гражданство. Поддерживал отношения с Н. Гартманом, Шелером, Гуссерлем и др. Участвовал в дискуссиях русских философов за границей не принимал. Во время войны преподавал в Гарвардском и Колумбийском уни-

верситетах США, был директором Французского института социологии в Нью-Йорке. Сблизился с Морено, Соркиным, Р. Паундом. С 1949 и до конца жизни возглавлял кафедру социологии в Сорбонне, основанную Дюркгеймом. Основал Центр социологических исследований (1946) и Лабораторию социологии познания и морали, Международную ассоциацию социологов франкоязычных стран, журнал «Международные тетради по социологии». Инициировал ряд программных для западной социологии коллективных трудов: «Социология» (в 2 томах, 1947, совместно с У. Муром); «Социометрия во Франции и в США» (1950); «Индустриализация и технократия» (1949); «Трактат по социологии» (в 2 томах, 1960—1962). В России опубликовал только одну небольшую работу, посвященную исследованию творчества Феофана Прокоповича (1915), в Праге — работу «Фихтевская система конкретной этики» (1924). Основные работы Г. опубликованы на французском языке (хотя он опубликовал во Франции и несколько статей на русском). Г. принадлежит: «Современные тенденции немецкой философии. Гуссерль, Шелер, Э. Ласк, Н. Гартман, Хайдеггер» (1930); «Идея социального права. Развитие и система социального права. История доктрины с 17 до конца 19 в.» (1932, защищена как докторская диссертация); «Юридический опыт и плюралистическая философия права» (1935, знаменует переход Г. к социологической проблематике); «Эссе о социологии» (1938); «Социология права» (1942, на английском языке); «Декларация социальных прав» (1944, на английском языке); «Введение в исследование социологии познания» (1948); «Социальные детерминизмы и человеческая свобода» (1955); «Социология К. Маркса» (1959); «Прудон. Его жизнь, его дело» (1965); «Диалектика и социология» (1962); «Исследование о социальных классах. Идея социальных классов Маркса и современность» (1966); «Социальные рамки познания» (1966) и др. Занимался проблемами истории философии и социологии, теорией и методологией социологического знания, социологией права, морали, познания. Г. исходил из установки на теоретический синтез различных отраслей и концепций в социологии. Это потребовало критического методологического анализа практически всех современных ему направлений мысли и постоянной корректировки собственных взглядов (не зря его теорию называли «доктриной перманентной революции в социологии»). Сам Г. свою социологию квалифицировал как «диалектический микро-социологический гиперэмпиризм». Социология, по Г., должна основываться на диалектике и заниматься социальными микроотношениями людей внутри макрогрупп. Такая двойственная ориентация позволяет снять противоположность материа-

лизма и идеализма, преодолеть односторонность имеющихся концепций. Диалектика понимается при этом как инструмент познания, конструируемый исследователем для получения желаемых результатов. Она должна быть связана с эмпирическими данными, то есть стать «недогматической, эмпирико-реалистической диалектикой». «Ее задача — разрушение всех принятых воззрений, сложившихся теоретических синтезов и принятых на веру очевидностей» (Г.). Диалектика (как инструмент познания) выполняет прежде всего регулятивные функции, задает основополагающие рамки: она ставит перед человеком вопросы, проблематизирует жизненные ситуации, предупреждает его о грозящих трудностях будущего, но не дает никаких готовых ответов. Центральными для понимания активности человека оказываются три понятия: «фатализм», «детерминизм», «свобода». Свобода трактуется Г. в духе *laissez-faire*, понимается как произвольное и спонтанное (без всяких ограничений) действие. В этом плане им критикуются любые проявления фатализма как трансцендентной и непостижимой (мистической) судьбы. Однако свобода человека в реальном социуме не безгранична, она всегда детерминирована. Как вариант детерминистской концепции Г. рассматривается марксизм, основным знатоком и критиком которого он себя считал. Маркс, согласно Г., создал «диалектику реального гуманизма», противопоставленную гегелевскому спекулятивному идеализму. В этом плане «поздний» Маркс полностью дедуцируем из «раннего». Однако во второй период своего творчества Маркс усилил принцип материалистического монизма, что привнесло в его концепцию недопустимый фатализм. Нет универсальной детерминирующей поведение людей причины. Нужно говорить, считает Г., о плюрализме реально действующих «детерминизмов». Каузальные (ограничивающие действие) законы — это интегративная характеристика сложившихся комбинаций реальных ансамблей, они (законы) не могут, следовательно, претендовать на универсальность и неизменность. Их следует рассматривать, скорее, как «технические методы» познания. Не является всеохватывающим и какой-либо тип социальных законов: эволюционные законы не отвечают на вопрос «почему?», функциональные — носят сугубо описательный характер, статистические — применимы лишь для объединения наблюдаемых фактов в совокупности. Ориентироваться, следовательно, необходимо на микросоциологию, на изучение человека в конкретных ситуациях его деятельности. Необходимо выделение репрезентированных социальных типов, что позволит применить к изучению поведения человека методы микроанализа, в частности, социометрии (метод «каче-

ственной и дискретной типологии"). Конструирование типов (метод социологии) отличен как от генерализирующих и аналитико-систематизирующих методов, так и от сингуляризирующего метода исторических наук, занимая промежуточное положение между ними. Социология через процедуры типологии занимается исследованием "целостных социальных феноменов" (понятие Мосса). Через "целостные социальные феномены" происходит утверждение динамичной социальной реальности. Они никогда не идентичны ни одному из своих конкретных содержаний и не могут быть редуцированы к индивидуально-психическому. Они задают, кроме того, импульсы изменения обществу. Социум — продукт коллективного творчества и волевых усилий людей, между которыми постоянно возникают конфликты, которые, аккумулируясь, способны привести к социальным взрывам. Следовательно, социум должен стремиться к выработке механизмов, блокирующих нарастание в нем негативных тенденций (к их нарастанию ведет централизация, бюрократизация, технократизация социальной жизни). Отсюда идеал Г., обосновываемый им в ряде работ, — плюралистическая демократия, децентрализованное планирование экономики, организованный капитализм (или "плюралистический коллективизм" на принципах самоуправления). Эти идеи Г. опираются на его философские работы первого периода творчества, в которых он обосновывал принципы философского плюрализма. Г. исходит из идеи Абсолюта, но доказывает самостоятельность этической сферы, ее независимость от метафизики и религии. Нравственное действие предполагает "самостоятельное участие", являющееся условием восхождения к Абсолюту, предполагающему множество путей своего постижения (в том числе научную и художественную деятельность). Моральное, научное и эстетическое творчество Г. характеризует как "светское богослужение". Это есть система "автотеургии", смысл которой как раз и состоит в обосновании "самостоятельного участия" в Божественном творчестве (через "волеизъявление", "волевою интуицию" человек способен возвысится до "непосредственного видения творческого потока"). Бытие многопланово, мир не закончен и "непрерывно продолжает твориться", что предполагает постоянную проблематизацию жизни и соучастие человека через мир повседневности в "творческом потоке".

В. Л. Абушенко

ГУРДЖИЕВ (Гюрджиев) Георгий Иванович (1877—1949) — российский мыслитель. Родился в Армении, в греко-армянской семье. В юности у Г. появляется интерес к аномальным явлениям. В поисках "истинного знания" посетил множество стран Центральной Азии и Среднего Вос-

тока, остаток жизни провел в Европе и Америке. В конце 1913 создал первые учебные группы Института Гармонического Развития Человека. С началом революции уезжает со своими учениками на Кавказ. В 1917—1918 Институт Г. (в различных организационных формах) функционировал в Тифлисе, затем, после эмиграции Г. из России, в Константинополе (1919—1921) и во Франции. (В западной культурной традиции принято полагать датой основания Института — 1922, во Франции, в замке 14 в. в Фонтенбло. Многочисленные американские и европейские интеллектуалы, обучавшиеся там, именовались "лесными философами".) В 1924 его филиал открывается в Нью-Йорке. Г. — автор трех серий сочинений под общим названием "Все и вся" (первая серия из трех книг — около 1300 страниц — "Объективная и беспристрастная критика человеческой жизни, или Рассказы Веельзевула своему внуку"). Творчество Г., по его собственным словам, было призвано "способствовать разрешению трех основных проблем: безжалостно и бескомпромиссно разрушить столетиями создававшиеся в сознании и чувствах читателя верования и взгляды на все существующее; ознакомить читателя с материалом, необходимым для нового сознательного творчества, показав его прочность и доброкачественность; способствовать становлению в сознании и чувствах читателя истинного, а не фантастического восприятия — не того иллюзорного мира, который он воспринимает, а мира, существующего в реальности". Согласно Г., люди Земли являются собой злостные существа, "чей бытийный Разум, вследствие очень многих причин... постепенно выродился и в настоящее время является весьма-весьма странным и крайне необычным". Доктрина Г. квалифицировалась на Западе как "русский мистицизм". Она включает в себя элементы йоги, тантризма, дзен-буддизма, суфизма. В основе понимания Космоса у Г. лежит глобальный принцип единства микро- и макроуровней. Все в мире, по Г., материально и находится в движении, характеризуясь лишь различными степенями плотности. (Вселенная у Г. акцентированно едина; градация материальности Абсолютного и творимых им посредством "луча творения" миров — различна; по мере удаления от Абсолютного число законов, которым подчиняется материальность, возрастает; люди обитают в темном и неблагоприятном углу мироздания, где господствуют не "легчайшие вибрации Абсолютного", а поскосторонние тяжкие резонансы.) Душа человека также материальна, она состоит из очень тонкой субстанции и приобретает им в течение всей жизни. Космос у Г. принципиально децентрирован, человек находится под постоянным воздействием различных смысловых полей, что затрудняет выбор собственного

пути и предполагает непрерывные усилия. Обычные молитвы богишинства нидвидов, по мысли Г., сводимы к формуле: "Господи, сделай так, чтобы дважды два не было четыре". По схеме Г., развитие "луча творения" в конечном счете переходит в собственную противоположность, ибо он существует в соответствии с "законом октавы": в интервалах "ми — фа" и "си — до", составляющих (в отличие от всех иных) лишь один полутон, осуществляется постепенное и всевозрастающее отклонение луча от первоначально заданного направления. Человеческие начинания поэтому протекают непредсказуемым образом и обычно венчаются, по Г., фиалом, противопоставленным исходной цели. Эволюция Человека оказывается, по схеме Г., обратным восхождением в направлении Абсолюта и ориентированным против природы как таковой. При этом в глобальном балансе космических сил эволюция отдельных людей не имеет принципиального значения: поодиночке они могут вырваться из под пагубных планетарных (главным образом, согласно Г., — лунных) воздействий. По мысли Г., любая нация, класс, всякая эпоха, равно как и любая социальная группа располагают определенным количеством "поз", из которых они никогда не выходят и которые представляют их специфический "стиль", связанный с определенными космически обусловленными формами мышления и чувств. Человек не может произвольно трансформировать и форму своих мыслей, и форму своих чувств, не изменив "поз". Человек не имеет постоянного, неизменного, индивидуального "Я". Он не может сразу (раз и навсегда) овладеть каким-то готовым общим смыслом существования. Вместо него существуют тысячи отдельных "я", нередко совершенно неизвестных друг другу, взаимоисключающих, несовместимых друг с другом, включенных в разнообразные смысловые поля. Считаая предназначением человека обретение им своей подлинной сущности, Г. усматривал смысл существования своего Института в создании условий, в границах которых "ничего не могло быть сделано автоматически и неосознанно". С этой целью использовались различные упражнения, особое внимание обращалось на музыку, танец, технику медитации. Все виды искусства, по Г., являются закодированной системой древних знаний, "формами письма", а потому в подлинном искусстве нет ничего случайного, его необходимо "уметь читать". Все человечество Г. представлял в виде четырех кругов. Внутренний круг — "зотерический" (люди, достигшие высочайшего уровня развития и обладающие неделимым "Я"). Люди среднего, "мезотерического" круга обладают всеми качествами,

присущими людям “эзотерического” круга, но их знание имеет более опосредованный, теоретический характер. Третий круг — “экзотерический”, знания входящих в него людей носят абстрактный характер, их понимание не выражается в действиях. Наконец, четвертый, “внешний” круг — круг “механического человечества” (“механических кукол”). Именно здесь, прежде всего, по Г., порождается зло, имеющее “механическую природу”. У людей здесь нет взаимопонимания, они противопоставлены друг другу. Преодоление “механистичности” начинается с самонаблюдения, обеспечивается постоянными упражнениями и заключается в сбрасывании с себя “масок”, принимаемых за сущность человека. Реальность не должна быть иллюзорной (“масочной”). Для сбрасывания “масок” необходимо владение технологиями личностных трансформаций. Человек, достигший полного развития, состоит, по Г., из четырех тел: физического (из материала планеты Земля), астрального (из вещества мира планет), ментального (из материи Солнца) и причинного (из вещества звездного мира, в Солнечной системе такой человек, по Г., бессмертен). (Ср. в суфизме — уровни организации подлинного индивида: повозка, конь, возница, господин.) У обычного человека, располагающего лишь физическим телом, функции остальных стимулируются преимущественно внешними влияниями, мышление полностью механистично. После смерти от такого человека не остается ничего: “бессмертная” душа, по мысли Г., вовсе не врожденное обретение, а создается индивидом в результате весьма значимых усилий. Известно, согласно Г., три таких способа: работа с телом (путь факира), работа с верой и психикой (путь монаха), работа с разумом и знанием (путь йогина). Однако эти пути не могут быть реализованы в современной культуре, нужен “четвертый путь”, предполагающий осознание каждого мига бытия, который Г. и предлагает. (Ни облик “слабого йогина”, ни “глупого святого”, по мнению Г., не соответствуют призванию Человека.) По мысли Г., бытийное знание (понимание или “знание-как”) в отличие от обыденного “знания-о” должно быть пережито всем существом человека, выступать суммарным итогом деятельности всех трех его центров (телесного, эмоционального, интеллектуального) — итогом самопознания — по порядку “четвертым”. Поэтому учение Г. имеет самообозначение концепции “четвертого пути”. Атаки представителей школы Г. на веру людей Запада 1930—1940-х в Эго, созданное Господом для того, чтобы человек мог управлять миром природы, с великой искренностью воспринимались неопитами как возможность преодо-

леть собственные прежние клаустрофобные миропредставления. В наиболее систематической форме идеи Г. изложил в работе “Четвертый путь” его ученик П. Д. Успенский. Книжку “Встречи с замечательными людьми” составили рукописи Г., опубликованные учениками после его смерти.

А. А. Грицанов

ГУССЕРЛЬ (Husserl) Эдмунд (1859—1938) — немецкий философ, основатель феноменологии, одна из наиболее значительных фигур в философии 20 в. Проблема науки и научности составляла центральную тему ранней феноменологии. В отличие от тех философов, которые противопоставляли философию науке и рациональному мышлению в принципе (иррационализм, философия жизни, мистицизм), Г. выступал с идеей “философии как строгой науки”. Создаваемая им феноменология была призвана воплотить в жизнь этот принцип строгой научности, который, по мнению Г., до сих пор еще не был по-настоящему реализован. Продолжая традицию Р. Декарта и Г. Лейбница, Г. видит в науке высшую ценность и важнейшее достоинство человечества. Рассматривая логику и математику как наиболее достоверные науки, Г. продолжает линию философского рационализма Б. Больцано, Г. Лотце, Брентано. Задача философии, как Г. сформулировал ее в первом томе “Логических исследований” (1900), заключается в том, чтобы дать теоретическое обоснование конкретных наук, науки вообще (почему есть наука), и в этом отношении Г. является продолжателем идей не только Больцано и Лотце, но и Декарта, И. Канта и Г. Фихте. Опасность для науки Г. видит в релятивизме и скептицизме, источником которых являются субъективизм и психологизм. Гуманитарная наука того времени была озабочена стремлением обязательно придать философии и гуманитаристике вообще внешнюю научную форму — за счет терминологии, классификации, внешней простоты и строгости, ссылок на факты и опыт, обращения к логике науки и т. д. При этом модель научного знания как такового признавалась естественная или вообще точная наука. Научообразная форма философских исследований стала настолько общепринятой, что даже противоположная сциентизму тенденция, ориентированная в принципе на критику науки, также выступала зачастую в сциентистской форме. На такой волне позитивистского культа факта и эксперимента и возник психологизм в форме “логического психологизма”. У философов того времени было настоячивое стремление связать философию с какой-либо преуспевающей дисциплиной, областью конкретного научного исследования и тем самым закрепить или подтвердить научность философии. Такой дисциплиной впол-

не могла стать экспериментальная психология, о которой заговорили в конце 19 в. Успех ее вызывался не столько позитивными результатами, достигнутыми ею, сколько открывавшейся захватывающей перспективой: поставить исследование психических, духовных процессов на твердую почву эксперимента, перевести его на язык строгих формул, проверяемых количественных характеристик. На этом фоне возник и логический психологизм, притязавший на роль абсолютно точной, связанной с экспериментом логической теории. Господство психологизма было обусловлено стремлением восстановить авторитет философии за счет ориентации на науку (биологию, психологию). Все это породило огромные надежды на то, что будто бы появилась возможность на строгом математическом языке выразить духовные процессы сознания, формализовать их. Наиболее чистое выражение психологизма Г. видит в той линии, которая идет от Дж. Локка и Д. Юма через Дж. С. Милля и Г. Спенсера к В. Вундту. В логике психологизм был представлен немецким философом и логиком Т. Липпсом, истоки и основные идеи его можно было обнаружить уже в работах Милля, Вундта, Маха, Авенариуса и др. Психологисты считали логику частью психологии, наукой, основанной на психологии; в силу своего происхождения и по форме своего непосредственного существования законы и принципы логики должны быть связаны с реальным, “естественным” мышлением человека, то есть с психологией. Психологизм отождествлял всеобщие принципы логики с закономерными формами поведения людей, с типичными формами разрешения индивидуальной жизненной ситуации. Истина вообще и принципы логики подвергались субъективистской и релятивистской интерпретации. Свой вопрос относительно психологизма Г. ставит особенно остро и резко. Он пишет, что “существуют собственно только две партии. Логика есть дисциплина теоретическая, от психологии независимая и в то же время формальная и демонстративная — так утверждает одна из них. Для другой же логика является зависимым от психологии учением о мышлении, причем сама собой исключается возможность того, чтобы логика носила характер формальной и демонстративной дисциплины в смысле арифметики, являющейся образцом в глазах представительной первой партии”. Г. причисляет себя к первой партии и всецело отвергает позицию второй партии. При этом Г. отвергает психологизм не только в виде учения Милля, который считал логику учением об искусстве мышления и утверждал, что она, “поскольку вообще есть наука, является частью психологической дисциплины”, “отдельной психологической дисциплиной”, “ничем иным, как

психологией мышления”, “практической психологией очевидности”. Г. идет дальше и отвергает все попытки построить логику как непсихологическую, нормативную дисциплину “должного” мышления, если для такого построения необходимо выбрать первоначальным фундаментом психологическое исследование. Таким образом, Г. понимает субъективизм не только как индивидуалистический субъективизм, характерный, в частности, для античных софистов и скептиков, но и как субъективизм, опирающийся на “общечеловеческое сознание”, свойственный Канту и неокантовцам. Если понятие субъективистского релятивизма очерчено формулой Протагора: “Человек есть мера всех вещей” (мера всякой истины есть индивидуальный человек), то формулой родового субъективизма, по Г., служит кантовское “потому что мы, люди, так устроены”. Основная ошибка психологизма любого вида в том, что он не допускает никакого содержания знания, не зависящего от субъективной организации познающего. Г. выдвигает идею объективности человеческого мышления: содержание познавательных актов, если они истинны, не зависит ни от человека, ни от человечества, то есть истина не может быть субъективной. “Что истинно, то абсолютно истинно “само по себе”; истина тождественно едина, воспринимают ли ее в суждениях люди или чудовища, ангелы или боги”. Г. формулирует такую аргументацию против психологизма. 1) Признание логики частью психологии или основание и обоснование логики на психологии является смещением двух совершенно чуждых друг другу сфер познания. Психология и логика различаются по “предмету”. Психология исследует факты, совершающиеся во времени, явления, которые изменяются и эволюционируют, логика же имеет своим предметом смысл познавательных актов, внутренние связи смыслов друг с другом и их единство, то есть предмет логики — не само мышление, а то, что мыслится, “мнимое” в мышлении. Предмет психологии есть нечто реальное; предмет логики — идеальное, в себе неизменяемое и безвременное. Необходимо проводить строгое различие между суждением как происходящим душевным переживанием и тем смыслом, который в этом суждении переживается. Так, сумма операций, производящих умножение двух на два, не одно и то же с самим положением — $2 \times 2 = 4$. Первая представляет собой связь познавательных переживаний, в которых наука осуществляется субъективно, в которых протекает деятельность математического исчисления, при помощи которых выявляется эта истина $2 \times 2 = 4$. Само же положение $2 \times 2 = 4$ есть логическая связь, то есть своеобразная связь теоретических идей, внутреннее единство самих чисел. 2) Точно такое же различие существует между психо-

логическим законом и логическим законом. Первый регулирует явления, получается из наблюдений над фактами и по своей природе эмпиричен, индуктивен и имеет характер вероятностный (например, закон ассоциации). Логический же закон регулирует связи положений друг с другом, управляет идеальным единством познавательных содержаний. Логический закон не имеет никакого отношения ни к каким фактам, логические связи не фактичны, а идеальны. По своей природе логический закон априорен и познается не индуктивно, а непосредственным усмотрением (например, закон тождества, который и нечего доказывать, индустрирует, он ругается сам за себя). 3) Таким же образом различаются между собой признание чего-то за истинное и сама истина как таковая. Признание истины может осуществляться и не осуществляться; оно может быть интенсивнее и слабее, оно может изменить свою природу. Истина же вечна, неизменна по самому своему смыслу. $2 \times 2 = 4$ не может перестать быть тем, что оно есть, ни при каких условиях. Если бы истина зависела от нашего обычного мышления, от нашего психологического склада, то она возникала бы и исчезала бы вместе с движениями нашего ума, а если даже и не вместе с отдельными индивидуумами, то с человеческим родом вообще. А это бы означало, что оно и не истина вовсе, ибо по своей природе истина лежит вне сферы понятий возникновения и исчезновения, вне сферы времени: истина “значит” (gelten), истина представляет собой некоторое единство значимости во вневременном и абсолютном царстве идей. Г. пишет: “Мы постигаем истину не как эмпирическое содержание, которое обнаруживается и снова исчезает в потоке психических переживаний; она не является феноменом среди феноменов, но она является переживанием в ином смысле — в каком переживании будет общее, идея”. Итак, утверждать, что логика основывается на психологии, согласно Г., — полный абсурд. Чтобы избежать подобных заявлений, необходимо четко понимать, что акт познания и содержание познания — не одно и то же, и что логика (как и математика) имеет дело только с содержанием нашего познания. Именно такого различия между самим психологическим актом познания и чисто логическим содержанием познания и не проводят психологисты. Признание логики частью психологии или наукой, основанной на психологии, приводит и к чисто эмпирическому истолкованию логической очевидности. Психологисты низводят очевидность на степень какого-то добавочного чувства, которое случайно или с естественной необходимостью сопровождается определенными суждениями. Г. решительно возражает: это неправильно прежде всего потому,

что логическое познание не эмпирично, не индуктивно и не ограничено простой вероятностью, как те познания, которые сопровождаются вышеобозначенным чувством. “Не через индукцию, а через аподиктическую очевидность получают логические законы обоснование и оправдание. Проникновению оправдывается не простая вероятность их значения, а само это значение или сама истина... Мы постигаем непосредственно не простую вероятность, а самую истинность логических законов”. И эта истинность и переживается нами именно как очевидность, а не как эмпирическая и психологическая вероятность. Более того, очевидными могут быть и такие утверждения, которые эмпирически или психологически совершенно невозможны (например, разрешение “проблемы 3-х тел”, или операции с огромными числами, или ряд учений высшей математики). Очевидность здесь имеет чисто идеальный характер, она совсем не равна некоему “добавочному чувству”, а является непосредственным следствием самих логических законов. Это у Г. — чисто логическая очевидность. Г. пишет: “Очевидность... есть не что иное как “переживание” истины. Истина... переживается только в том смысле, в каком вообще может быть пережито идеальное в реальном акте... То, о чем судят как об очевидном, не только обсуждается (то есть мыслится в суждении, высказывании, утверждении), но и присутствует в самом переживании суждения... Переживание совпадения мыслимого с присутствующим, пережитым, которое мыслится, — между пережитым смыслом высказывания и пережитым соотношением вещей — есть очевидность, а идея этого совпадения — истина”. Итак, истина должна быть обозначимой, трансцендентной, не зависеть от мнения, от действительности и социальности. Истина не есть факт о каких-то предметах, истина не есть нечто определенное во времени. Истина выше временного, ей нельзя приписывать ни возникновения, ни уничтожения. Г. подчеркивает в истине очевидность, уверенность, непосредственное усмотрение ее, ее способность самораскрываться вопреки, вне какого-либо дискурсивного мышления. Логические истины — сфера идеального, они не имеют “человеческого” характера. Идеальное не обладает статусом существования, это мир чистых сущностей. Идеальность истины заключается в ее единстве. Истина — всегда есть абсолютная истина. Логические истины, их идеальное бытие означают всеобщность, абсолютную обязательность в самих себе, единство их значений. Истина обладает обязательностью в себе. “Каждая истина сама по себе остается такой, какова она есть, сохраняет свое идеальное бытие. Она

не находится "где-то в пустом пространстве", а есть единство значения в надвременном царстве истины. Она принадлежит к области абсолютно обязательного, куда мы относим все, обязательность чего для нас достоверна или по меньшей мере представляет обоснованную догадку, а также и весь смутный для нашего представления круг косвенных и неопределенных догадок о существовании, стало быть, круг всего того, что обязательно, хотя мы этого еще не познали, и, может быть, никогда не познаем". В конце первого тома "Логических исследований" Г. формулирует основные идеи для построения проекта чистой логики. На психологической базе логика не может вырасти как строгая, соответствующая своим собственным принципам и предмету наука. Не может она оставаться и чисто нормативным учением о искусстве мыслить. Уже Лейбниц, Кант, а за ними Герbart и Больцао стремились построить логику прежде всего как теоретическую, чисто формальную науку. Это должна быть наука, на которой бы базировалось, основывалось здание всех остальных, как теоретических, так и практических дисциплин. Г., следуя заветам Больцао, разрабатывает программу будущей чистой логики. Чистая логика есть "наука о науке", "теория теории": она задается вопросом об условиях возможности науки или теории вообще. Под наукой Г. понимает не субъективную связь познавательных актов, суждений и методов, а объективную, идеальную связь истинных положений, причем эта связь является коррелятом связи самих вещей: это такая связь, которая создает объективное единство науки или теории. Эта связь характеризуется как необходимая и абсолютно значимая, именно ею осуществляется закономерное познание из оснований. Именно эта связь истин, единство связи обоснования и создает единство науки. Чистая логика ставит перед собой следующие задачи. 1) Чистая логика должна установить первичные понятия, которые конструируют идею теоретического единства познания, теории вообще. Это простейшие и первичные категории смысла, принадлежащие к двум классам: а) элементарные формы соединения (формы гипотетического, дизъюнктивного соединения положений в новые положения, различные формы подлежащего, сказуемого); б) формально-предметные категории: понятия предмета, содержания, единства, множества, числа, отношения, связи. 2) Чистая логика должна установить законы, которые имеют свое основание в указанных категориальных понятиях. Эти законы касаются объективной значимости создаваемых из них теоретических единств. На основе этих законов и строятся тео-

рии: теории умозаключений, силлогистики, теории множества, чистого числа и т. д. Эти законы образуют как бы тот идеальный фонд, из которого каждая определенная теория заимствует идеальные основания своей сущности. 3) Чистая логика должна установить априорные существенные виды (формы) теорий и соответствующие законы их связи. Это высшая и последняя цель теоретической науки о теории или о науке вообще: она сообщает ей некоторую целостность и законченность. Чтобы построить чистую логику по только что набросанной программе, необходима длительная и напряженная предварительная работа. Логическое не дано непосредственно, как таковое, во всей своей чистоте и своеобразности. Логические элементы и образования даны непосредственно в тесном сплетении и переплетении с целым рядом иных явлений и феноменов, прежде всего психических феноменов. Задачу выявить в чистоте логические с его элементами и взаимоотношениями и отделить от логического ему постороннее должна взять на себя феноменология. Феноменология, таким образом, должна стать тем фундаментом, на котором и должно вырасти здание "чистой логики". Феноменология предшествует построению "чистой логики". Феноменология оказывается чужда всякой теории, она знаменует собою дотеоретический момент исследования. И в этом смысле феноменология предшествует не только логике как теории логического, но и психологии как теории психического. Феноменология должна описывать чистое сознание, как таковое, не руководствуясь в своей работе никакими иными мотивами, кроме мотивов самой непосредственной данности. Только с помощью феноменологии чистая логика, а вместе с нею и теории познания, может достигнуть принципиальной беспредпосылочности. Смысл этой беспредпосылочности состоит в следующем: "исключение всех тех предположений, которые не могут быть всецело осуществлены феноменологическим путем". Для этого теория познания должна держаться вдали от всяких метафизических вопросов и решений. Опираясь на феноменологию, теория знания, собственно говоря, не является даже теорией или наукой в смысле "объяснения из оснований". Она дает лишь "общее разъяснение насчет идеальной сущности или смысла познающего мышления". Она стремится не объяснить познание во времени, в психологическом или психофизическом смысле, а выявить идею познания со стороны его конститутивных элементов или законов, уразуметь идеальный смысл специфических связей, в которых выражается объективность познания. Таким образом, феноменология предшествует гносеологии. Феноменология является фундаментом, обязательной предпосылкой не только чистой

логики, гносеологии и психологии, но и всей философии вообще. Чистая феноменология как наука... может быть только исследованием сущности, а не исследованием существования; какое бы то ни было "самонаблюдение" и всякое суждение, основывающееся на таком "опыте", лежит за ее пределами. Предметом феноменологии является нечто постоянно совершающееся, постоянно направляющееся восприятие, воспоминание и т. п. и то, что выражено лишь в строгих понятиях сущности. Феноменология исследует, таким образом, психически-непосредственно-идеальное. "Феноменология сознания", анализ первично-данного есть единственный путь построения строго научной философии. Только на феноменологии и именно на феноменологии и можно построить единую философию как строгую науку. Феноменологическая философия Г. стремится обосновать себя в качестве научной философии при категорическом отказе от заданных точек зрения и направлений; она намерена достичь беспредпосылочности своего философского познания. Этот принцип беспредпосылочности феноменологии формулируется в исследовательской максиме феноменологии: "К самим вещам!". "Мы намерены обратиться к самим вещам, — пишет Г., — высказываясь о вещах разумно или научно означает соотносываться с самими вещами, соответственно от речей и мнений возвращаться к самим вещам, опираясь в своей самоданности, оставая в стороне все не относящиеся к ним предрассудки". В "Логических исследованиях" (т. 1) Г. формулируется первый методический принцип феноменологии — принцип эвиденции (достоверности, очевидности). В ходе всех своих философских исследований "я не должен выносить суждение или полагать значимость, если они почерпнуты мной не из эвиденции, не из опытов, в которых существующие вещи и положения вещей присутствуют для меня как они сами". Выяснением этой эвиденции, то есть изначальной достоверности, очевидности, и надо заняться, считает Г., прежде всего. Г. занят обособлением, очищением анализируемой им области, он стремится отбросить все внешнее по отношению к ней элементы. Именно эта идея очищения, обособления сознания и пронизывает всю феноменологию на всех этапах ее эволюции, хотя на разных этапах это очищение осуществляется по-разному. Все обычные люди (включая и философа в его обычной повседневной жизни) в своей реальной деятельности, в своей реальной жизни исходят из того, что Г. называет "естественной установкой". Г. пишет: "...для всех нас, людей, мир постоянно и всегда является само собой разумеющимся, общим для всех нас окружающим миром; он, без всякого сомнения, идеален, более того, в ходе непосредственного и свободно

расширяющегося опыта он является миром, доступным непосредственно схватыванию и наблюдению". Естественная установка сознания объединяет не только предметы и явления природы, не только вещи и живые существа, но включает также и факторы социально-исторического характера. Мир на основе естественной установки принимается в качестве единственно подлинной реальности, в его существовании не сомневаются. На естественной установке покоится не только повседневная жизнь людей, но даже наука. В естественной установке сознания мы живем в наших актах, мы их проживаем не тематически, не рефлексируем их, мы растворяемся в них, и сознание наше направлено не на сами акты сознания, а лишь на подразумеваемые в этих актах предметы. Чтобы перейти от наивного взгляда на мир к трансцендентальному, собственно феноменологическому и собственно философскому, необходимо встать на "протистественную" точку зрения. На этом пути может помочь процедура, чем-то напоминающая радикальное сомнение Декарта, основоположника трансцендентальной философии. Декарт кладет в основу своей философии принцип *ego cogito, ergo sum*. Это возвращение к *ego cogito* означает, по мнению Г., переворот во всей философии. Декарт изменяет весь стиль философствования, делает радикальнейший поворот от наивного объективизма к трансцендентальному субъективизму. Согласно радикальному сомнению Декарта, ничто не должно считаться действительно научным, если оно не обосновано сознанием полной очевидности, то есть если оно не может быть удостоверено в изначальном опыте и усмотрении. Декарт, как затем и Г., задается вопросом: можем ли мы указать непосредственные, аподиктические очевидности, первые очевидности, которые с необходимостью должны предшествовать всем прочим очевидностям? Существование окружающего мира не может выступать такой изначальной очевидностью, ибо мир может являться чувственной видимостью. Но если и признать реальность мира, то он дается нам лишь благодаря нашему чувственному восприятию, посредством нашего сознания. Таким образом, только Я, сознание, только *ego cogito* и выступает аподиктически достоверной и последней почвой для суждения, на которой и должна быть основана радикальная философия. Это обнаруживает себя как единственное аподиктически достоверное сущее. Г. для последовательного осуществления операции "обособления", "очищения" сознания, на пути к "чистому сознанию" проходит два этапа редукции. Суть феноменологической редукции состоит в том, чтобы последовательно искоренить "естественную установку" сознания и направить все внимание на само же сознание, на его "чис-

тую" структуру, освободив сознание от всего эмпирического. Феноменологическая редукция включает в себя два этапа. 1) "Эйдетическая редукция: мы "заключаем в скобки" весь реальный мир, а также имеющееся знание о нем, в особенности научное знание. Феноменолог "воздерживается" от всяких суждений о мире, о реальном. Это воздержание Г. обозначает термином "эпохе" (от греч. — удерживание, самообладание). Осуществляя эпохе, субъект исключает из поля зрения все накопленные историей научного и ненаучного мышления мнения, все суждения, оценки предмета и стремится занять позицию "абсолютного наблюдателя" и с этой позиции "чистого наблюдателя" сделать доступной саму сущность этого предмета. Поясная смысл эйдетической редукции, Г. особо настаивает на методическом характере феноменологического воздержания (эпохе). Процедура "заключения в скобки" не затрагивает самого мира — она относится исключительно к действиям феноменолога, который просто оставляет в стороне все утверждения, высказываемые в духе естественной установки. Г. пишет: "Когда я осуществляю это — а я вполне свободен поступать таким образом, — то я не отрицаю этот мир, как если бы я был софистом; я даже не сомневаюсь в том, что он наличен, как делал бы, если бы был скептиком. Но я просто осуществляю феноменологическое эпохе, которое совершенно освобождает меня от использования каких бы то ни было суждений, касающихся пространства-временного существования (*Dasein*)". Результат первого этапа феноменологической редукции — переход феноменолога от "естественной" установки к "трансцендентальной" позиции, к последовательному выделению сознания (или "субъективности" или "Я") как единственного объекта анализа. В результате Г. получает субъективность в виде Субъекта, в виде "Я". Но понимание сознания нуждается, считает Г., и в дальнейшем очищении, так как оно, как правило, оказывается захваченным "натуральным", естественно-научным, культурно-историческим и философским истолкованием. Отсюда, Г. выводит необходимость второго этапа феноменологической редукции — собственно "феноменологической", или "трансцендентально-феноменологической", редукции. 2) На этом этапе в скобки должны быть заключены все суждения и мысли обычного человека о сознании, о духовных процессах как феноменах человеческой культуры: процедура эпохе распространяется на выводы и методы исследования соответствующих наук (психологии, наук об обществе, наук о культуре и т. д.). То есть происходит очищение самого эго, самого субъекта, происходит лишение его (субъекта) "мирового характера". В результате таким образом проведенной собственно фено-

номенологической редукции оказывается, пишет Г., что "для меня нет никакого Я и никаких психических актов, психических феноменов в смысле психологии, как нет для меня и меня самого в качестве человека, нет моих собственных когитаций как составных частей некоего психофизического мира. Феноменологическое эпохе вместе в безусловно аподиктическим "Я есть" открыло нам новую бесконечную сферу бытия как сферу нового трансцендентального опыта. И вместе с ним также и возможность трансцендентального опытного познания и трансцендентальной науки. Именно в процедуре трансцендентального эпохе, по Г., осуществляется движение к "чистому потоку сознания как таковому". "Чистый поток сознания как таковой" и есть искомый объект анализа: процесс переживания истины в его внутренней логике, в его "чистой структуре". Это "чистый" поток сознания: в нем нет ничего эмпирического, психологического, субъективного; это "поток" сознания: здесь нет ничего субстанциального, формального, косного, ставшего. Г. отказывается от интерпретации сознания как субстанции. Специфические особенности "чистого" сознания: 1) Это сознание как совокупность, как набор чистых сущностей, чистых возможностей, всеобщих структур, представляющих результат свободного мыслительного конструирования; в таком смысле речь идет о чисто "идеальном" царстве недействительного, сфере "как если бы", которая открывается лишь постольку, поскольку ее вычленяет, "создает", "выдумывает" сам феноменолог. Подобная сущность (или "эйдос" — тип, вид, родовое единство), обнаруживаемая феноменологом при анализе сознания, представляет собой, по Г., нечто более важное, первичное по сравнению с фактом, реальностью, существованием. Подобная самостоятельность и изначальность сущностных структур сознания по отношению к сфере фактов и составляет содержание понятия априори у Г. Первичность ("априорность") сущности по отношению к фактическому означает, что каждый субъект, когда бы и где бы он ни осуществлял мыслительную деятельность, сразу же (сознательно или бессознательно) подчиняется ее сущностным структурам как непререкаемым объективным законам. 2) Сознание рассматривается не просто как набор чистых сущностей, чистых возможностей; в феноменологическом анализе сущности берутся вместе с сознанием как "потоком", как нерушимой целостностью. Самая главная задача для феноменолога — научиться работать с сознанием как бесконечным потоком: таким образом входит в поток, чтобы "вычленил" чистые сущности сознания как сущности самого це-

лостного потока переживаний. Элементами потока переживаний являются, по Г., феномены (отсюда — учение о структуре потока переживаний — феноменология). В каждом феномене как элементе потока сознания Г. видит также своеобразную целостность, наделенную самостоятельной и сложной структурой. 3) Рассмотреть феномен как целостность можно только в том случае, если «схватить» его в интуитивном акте (причем эта интуиция подобна декартовской интеллектуальной интуиции). Для этого надо не описывать феномен извне, его надо «пережить», «Брать феномены следует так, как они даются, то есть как вот это текущее осознание, мнение, обнаружение — чем и являются феномены, будучи взяты как вот это данное осознание переднего и заднего плана осознания; как вот это данное осознание чего-либо, как настоящего, так и предстоящего; как вымышленного и символического или отображенного; как наглядно или ненаглядно представляемого и т. д.» Основной метод «обнаружения» сущности и структуры сознания есть метод «непосредственного вхождения» в поток сознания, интуитивного, непосредственного, но одновременно чисто умоэрического «усмотрения сущности». Феноменологический метод — метод непосредственного слияния с потоком сознания; естественно, что он в принципе противоположен дедуктивно-расчленяющему методу естествознания. Особенность потока сознания заключается в том, что в сфере психического нет никакого различия между явлением и бытием. Для потока переживаний все выступает в виде феноменов. Причем природа феномена, по мысли Г., определяется следующими особенностями. В феномене есть момент непрекаемой и непосредственной «очевидности», непосредственное единство с истиной, с сущностью. Это единство отнюдь не является плодом рассуждения, вывода, рационального познания. Истина, сущность присутствует в феномене не в форме осознанной и расчлененной истины, но именно как некоей достоверности, непосредственной очевидности. Рассматривая структуру «феномена», Г. выделяет в нем следующие элементы, или «слои». А) Словесная, языковая оболочка, взятая в смысле физическо-материальных процессов речи, письма, обозначения и т. д. Это словесное обозначение распадается на физическое явление звука и мышечных движений и психическое явление самого акта означивания; эти процессы сколь угодно многочисленны и многообразны. Б) Психические переживания самого познающего субъекта, например, эмоции познающего, сопровождающие процессы первого рода и также получа-

ющие ту или иную внешнюю форму выражения и фиксирования. И они многообразны, индивидуальны, случайны. В) Акт оценки, «мнения», который и возникает на почве данных психических переживаний какого-либо смысла. Г) Сами «смысл» и «значение» выражения и познавательного переживания, то есть сам «смысл», который непосредственно подразумевается в познавательном переживании и выражается в данном словесном обозначении. Д) Полагаемый через значение «предмет». Если же познавательное переживание по своему содержанию носит при этом созерцательный, не номинальный или чисто-мысленный характер, то к этому присоединяются еще: 1) акт созерцательного осуществления смысла; 2) само осуществление смысла в созерцании, то есть приведение его к очевидности при помощи какой-либо действительной или придуманной иллюстрации. Однако в принципе эти семь уровней, слоев феномена Г. сводит к четырем уровням: I) словесная, языковая оболочка; II) психические переживания самого познающего субъекта; III) сами «смысл» и «значение» выражения и познавательного переживания; IV) полагаемый через значение «предмет». В «Логических исследованиях» Г. заявляет, что первые два слоя «феноменологического единства» (выражения и переживания) совершенно не интересуют логику и феноменолога. Только третий и четвертый слои подвергаются феноменологическому анализу. В свою очередь, центральное место в феноменологическом анализе занимает элемент «смысла» выражения, так как именно в «смысле» находит свое выражение чисто-логическая природа познания. Этот «смысл» должен быть строго отличаем от всех видов психических переживаний, ему предшествующих, за ним следующих и с ним связанных. Этот смысл представляет собой всегда тождественное «интенциональное единство», в то время как сопровождающие его психические явления множественны, изменчивы и индивидуальны. Сознание, по Г., обладает имманентным основополагающим свойством, кот. Г. называет интенциональностью. Еще в средние века схоласты оперировали этим термином «интенциональность», под которым они подразумевали то, что всякий психический феномен содержит в себе внутреннюю наличность предмета, некую направленность на объект, содержит в себе нечто как объект. В современную философию учение об интенциональности сознания было введено Брентано. Затем эту тему подхватил и развил Г. Интенциональность приписывает феноменам сознания имманентную предметность, и таким образом решается очень важная для феноменологии проблема соотношения бытия и сознания, проблема установления соответствия знания внешней реальности. Вслед за Кантом Г. отказывает-

ся от всяких суждений о внешней реальности и показывает, что мир конституируется прежде всего в нашем сознании. Для Г. сознание и бытие (вещность) — одно целое. С одной стороны, — пишет Г., — вещь трансцендентна по отношению к сознанию, независима от сознания; в сознании вещь имманентна, в бытии трансцендентна. С другой стороны, по Г., на самом деле ничего трансцендентного сознанию не существует. Мир сомнителен, он всегда дан мне в сознании. Мир возможен только как коррелят сознания. Мир — всегда «мой мир», как я его представляю в сознании. Мир опыта дан мне только как «мой мир». Мир сохраняет свою значимость только как феномен сознания. Между трансцендентным и имманентным нет различия. «Вещи в себе», сферы трансцендентности, полагает Г., не существуют. Если и говорить о трансцендентности, то только об имманентной. Г. так описывает фундаментальное свойство сознания: все феномены «по своей природе должны быть «сознанием о» их объектов, независимо от того, реальны ли сами объекты или нет». Сознание всегда характеризуется предметностью, направленностью на предмет. Сознание всегда есть «сознание о»: «Отношение к предметности — наиболее характерная черта сознания, определяющая специфическое отличие духовных, психических феноменов как элементов сознания. В восприятии всегда нечто воспринимают, в суждении о чем-то судят, при ненависти — нечто ненавидят». Самой важной особенностью интенциональности сознания является то, что гуссерлевский подход порывает с традицией понимания сознания как образного представления предметов. Концепция образного представления предметов заставляет нас мыслить истину как совпадение или соответствие образа и предмета. Для того, чтобы установить такое соответствие, мы должны иметь в одной руке предмет, а в другой образ и посмотреть на них со стороны. Но это невозможно. Кроме того, образная теория навязывает нам допущение о реальном существовании предметов до каких-либо исследований на этот счет. Учение об интенциональности позволяет отделаться от всех затруднений теории соответствия, вызванных раздвоением объекта на образный и реальный. При феноменологическом подходе мир образов исчезает, и остается только один мир интенциональных объектов. Г. в своей теории интенциональности совершенно порывает с традиционным представлением о сознании как о чем-то «внутреннем», соотносимом с внешней реальностью. Сознание всегда направлено на предмет, всегда есть сознание о чем-то, а не замкнутая в себе субъективность. Субъект и объект, таким образом, оказываются неразрывно связанными друг с другом, коррелятивны, они не существуют друг без друга. Непредметное

сознание невозможно. Но, с другой стороны, не существует и не зависящих от сознания предметов. Сознание есть о-сознание, переживание предмета, а предмет есть то, что обнаруживается лишь в акте сознания, высвечивающем, конституирующем его бытие. Интенциональность утверждает неразрывность мира и сознания, при которой открывается возможность познания мира путем проинкиновения в смысл, значение, которые выражают собой все богатство оттенков действительности и которые всегда уже присутствуют до акта познания. И одновременно интенциональность показывает несводимость друг к другу мира и сознания. Мир сохраняет свою значимость только как феномен сознания, но и само сознание не есть чистое мышление, мыслящее само себя, а есть мышление о мире. Сознание не может быть "мышлением мышления", замкнутым, оторванным от жизни мира, сознание — всегда сознание о чем-то, отличным от самого себя. Сознание всегда находится вне себя, в мире, поэтому не может быть никакой субъект-объектной познавательной ситуации, так как мир существует для нас постольку, поскольку он является в сознании, а сознание — постольку, поскольку оно есть сознание об этом мире. Г. критикует расхожее понимание интенциональности и разрабатывает структуру интенционального акта. В любом интенциональном переживании необходимо выделить два момента. 1) Предметный момент ("что" сознания) — *ноэма* (от греч. "мысль") сознания, не тождественный самому реальному предмету. Г. так показывает отличие предметного момента сознания (*ноэмы*) от реального предмета: "Само дерево, вещь природы, не имеет ничего общего с восприимчивостью дерева как таковой, каковая как смысл восприятия совершенно неотделима от соответствующего восприятия. Само дерево может сгореть, разложиться на свои химические элементы и т. д. Смысл же — смысл этого восприятия, нечто неотделимое от его сущности — не может сгореть, в нем нет химических элементов, нет сил, нет реальных свойств". Поэтический аспект характеризуется следующими моментами: когда мы воспринимаем "это дерево", то сознание обеспечивает нам восприятие этого дерева в разных и совершенно определенных ракурсах и дает возможность определить и опознать именно это дерево, в отличие от, допустим, других деревьев. 2) Кроме того, акцент можно сделать и на характере акта сознания (воспринимаем ли мы предмет, переживаем его или судим о нем и т. д.), то есть на *ноэзисе* (от греч. — "мышление"), который фиксирует определенность акта сознания. Аспекты *Ноэма* и *Ноэзис* отличаются как от реального предмета, так и друг от друга. Но одновременно *ноэзис* и *ноэма* взаимосвязаны, одно без другого не существ-

ует, они коррелятивны. Особенность актов сознания, например восприятия, состоит в том, что единичный акт сознания оказывается невозможен; по существу всегда имеет место "серия актов восприятия", следующих друг за другом. Поэтому, предупреждает Г., при анализе восприятия нельзя отключаться от потока сознания. Именно благодаря активной синтезирующей деятельности сознания осуществляется восприятие не только отдельных ракурсов, но и предмета как целостности. Г. показывает различные возможные акценты, "повороты" интенционального анализа. 1) Рассмотрение сознания, "Я", в качестве прямо направленного на предмет, изучение всех оттенков в различных предметностях, в различии способов их бытия. Г. пытается исследовать различные характеристики предметного момента, этого "что" сознания", *ноэмы*. 2) Внимание к самому сознанию, к его сменяющимся формам и способам, к *ноэзису*. При подобном "повороте" возможно выделить различные модусы самого сознания: восприятие, предикативное высказывание, ожидание, предвосхищение, фантазирование, воспоминание, желание, "задерживание в сознании" — после восприятия". 3) Исследование самого субъекта, его как центрального полюса всех познавательных актов. Таким образом, в любом акте сознания обнаруживается расщепление *Cogito* на трехчленную структуру: *ego-cogito-cogitatum*, происходит как бы поляризация "субъектного" и "объектного" полюсов акта. Причем сами эти полюсы связаны между собой конститутивным центром чистых когитаций. Каждый акт сознания направленности на объект (*cogitatio*) предполагает предметный аспект или интенциональный объект сознания (*cogitatum*). Переживание идентичности *cogitatio* и *cogitatum* свидетельствует о том, что это переживание есть очевидное. Истина есть тождество *cogitatio* и *cogitatum*, соответствие интенции и коррелятивного ей предмета. Сами *Cogitationes* изменчивы и текучи, они постоянно сменяются, рождаются и умирают в потоке переживаний. Но по отношению к ним сохраняется неизменный тождественный полюс интенционального акта — чистое *ego*. Чистое *ego* "принадлежит каждому переживанию, появляющемуся и исчезающему в прошлое, его "взгляд" "пронизывает" каждое актуальное *cogito* и направлен на объект. Благодаря его хаотический опыт структурируется, обретает смысл. Но его не предстает как первичный импульс и единственный источник этой упорядоченности. Оно как предельное основание трансцендентального всегда уже соотносено с противоположным полюсом — трансцендентным *cogitatum*. Чистое *ego* является необходимым в принципе и, как таковое, остается абсолютно самотождественным во всех действительных и возмож-

ных изменениях опыта. В аспекте интенциональности решается и такой важнейший вопрос, как вопрос синтеза. В разрозненных *cogitationes* предмет предстает всегда односторонне, в своей направленности не него мы имеем всегда разрозненные восприятия. Эти *cogitationes*, составляющие реальное содержание сознания (*reell*), не дают нам предмет в его целостности. И тем не менее в различных модусах интенциональности — воображении, восприятии, оценке, суждении и т. д. — мы имеем идентичность того же самого предмета. Это единство, интенциональный предмет, или *cogitatum*, есть интенциональное, идеальное содержание сознания (*ideell*). "Один и тот же видимый гексаэдр, — пишет Г., — есть один и тот же интенционально; то, что дано как пространственно-реальное, есть идеально-идентичное, идентичное интенции в многообразных восприниманиях, имманентное модусам сознания, "Я — актам; но не как реальное данное, а как предметный смысл". Предмет в восприятии и любом другом модусе интенциональности дан нам односторонне — это составляет актуальность сознания. Но восприятие вот этой передней стороны куба невозможно без осознания куба как целостности, как совокупности всех возможных восприятий боковой, задней сторон в иных модусах сознания. Эта целостность составляет потенциальность сознания, или его горизонт. "В каждом *cogito* мы находим, как говорят в феноменологии, горизонты, причем в разном смысле. Восприятие поступательно разворачивается и намечает горизонт ожиданий как горизонт интенциональности, указывая на грядущее как воспринятое, таким образом, на будущие ряды восприятий". Итак, в каждом отдельном акте сознания предмет дан не частично, а как определенная целостность, которая сохраняет свою идентичность в потоке различных познавательных актов. Все феномены сознания переплетены, связаны между собой. Единичный акт сознания оказывается принципиально невозможным, ибо каждое восприятие, воспоминание и суждение предполагает огромный потенциальный слой априорного синтеза, который Г. называет горизонтом. Всякая актуальность, то есть данность предмета в сознании, невозможна без отнесения ее к потенциальности, горизонту, смысловому контексту. Сознание — это не *tabula rasa*, но *cogito*, которое всегда уже относится к предметам на основании априорного синтеза. Всякий интенциональный акт является актом наделения предметности смыслом. Сознание изначально находится в мире, постоянно создает смысловой слой чистого синтеза. Сознание всегда уже обнаруживает само себя погруженным, вовлеченным в эти

структуры обнаружения смысла. Трансцендентальная субъективность поступательно развертывает все новые и новые горизонты предметности, она выражает идею Разума. Сама эта идея телеологии Разума заключается в приведении к очевидности каждого интенционального акта. А в результате приведения к очевидности, по мнению Г., телеологически осуществляется, таким образом, и идея самой универсальной рациональности. Г. пытается создать новую "первую философию" — эгологию, которая отвечает на вопрос: как происходит акт узрения общего, идеи, эйдоса, смысла? Схватывание общего опирается на множество единичных актов и интенций, но принципиально не сводимо к ним. Г. вслед за Кантом полагает, что акт схватывания общего, смысла носит характер априорности, обладает специфическим отпечатком "врожденности". Г. пишет, что "это имеет колоссальное врожденное априори, и что вся феноменология, или методически проведенное чистое самоосмысление философа, есть раскрытие этого врожденного априори в его бесконечном многообразии". Однако понятие "врожденности" в феноменологии ни в коем случае не тождественно старой метафизической концепции "врожденных идей". Оно означает лишь то, что поле возможных смыслов и возможного опыта является всегда уже достоянием эго-монады; более того, это поле бесконечного количества возможных смыслов и есть само эго. Именно поэтому трансцендентальная субъективность является тем предельным основанием бытийной значимости, тем слоем, далее которого философское вопрошание оказывается невозможным. Г. отмечает, что "...множественные модусы имеют точку тождества, центрированы, и это проявляется в том, что Я, одно и то же Я сначала осуществляет акт Я мыслю, затем — акт Я оцениваю как видимость и т. д.". Понятие эго выполняет здесь сходные с кантовским понятием трансцендентальной апперцепции функции. Акт "Я мыслю" призван поддерживать единство сознания во всех представлениях. Но у Г. чистое Я выполняет ряд новых по отношению к кантовским понятием Я задач. Чистое Я у Г. не только осуществляет функцию "Я мыслю" по отношению к переживаниям, но и участвует в формировании каждого переживания, обеспечивая тем самым единство каждого интенционального акта. Чистое эго является источником любой объективации, опыта и поэтому естественно не может быть схвачено и опредмечено. Оно реализует себя как чистая "направленность на..." в конкретных актах сознания. Эго постоянно осуществляет самоконституирование, которое является фундаментом

для любого иного конституирования. Трансцендентальное Я оказывается центральным звеном всех представлений, оставаясь нетождественным самим представлениям. Устанавливая свою оппозицию по отношению к Канту, Г. пишет, что "центрирующее не есть некая пустая точка или полюс, но, благодаря закономерности генезиса, вместе с каждым исходящим от него актом обретает некоторую устойчивую определенность". Трансцендентальное эго предстает как постоянное и устойчивое Я оставшихся убеждений, привычек, которое конституирует личностный характер Я и единство личности, это хабитуальное Я. Г. наполняет Я многообразным синтетическим содержанием. Эго-полюс является ядром монады, которое определяет ее своеобразность и уникальность. Конкретное трансцендентальное Я с его специфическим априори конституирует эмпирически-психологическое Я душевной жизни. Г. неоднократно подчеркивает, что сознание не содержит в себе двух отдельных Я, трансцендентального и психологического. Это тождественные друг другу Я, а различие их создается только путем смены установки от трансцендентально-феноменологической к естественной и наоборот. Эго включает в себя и alter ego, чужие монады. Г. отмечает, что "некоторым образом эго становится множественной и Я-поляризация, благодаря его вчувствованиям как появляющемуся в эго в качестве приведения к временному соприсутствию, "отражению чужих монад с чужими Я-полюсами". Каждая монада, каждое трансцендентальное эго является замкнутым, у него нет "окоп", как писал Лейбниц, поэтому трансляция фундаментальных смыслов от монады к монаде оказывается невозможной. Поэтому не может быть и речи о каких-то реальных вещных связях между монадами. Понятие интерсубъективности, которое вводит Г. в "Картезианских медитациях" для обозначения трансцендентального сообщества монад, призвано разорвать изначально солипсическое философствование эгологии и обосновать существование общезначимого знания о мире. Интерсубъективность заключена в самой структуре трансцендентального субъекта. Интерсубъективность говорит о факте множественности субъектов и выступает основой их общности и коммуникации. Только потому, что в структуре субъективности заложена такая черта как интерсубъективность, мы можем не только отличить себя от Другого, но и понять Другого. Вводя временную структуру трансцендентальной субъективности и понятие интенциональности, Г. из критика историцизма как новейшей формы релятивизма становится сторонником историцизма. Понимание историчности у Г. прослеживается в его работе "Кризис европейских наук",

где подводится итог всей его многолетней работы и где наука — прежде всего математика и естествознание — снова оказываются в центре внимания Г. "Кризис европейских наук" впервые вышел в свет в 1954 и сразу же получил громадный резонанс не только среди философов, но и в среде историков, социологов. Тексты, вошедшие в это исследование, были написаны Г. в 1936—1937, а идеи, изложенные в нем, были по существу итогом всего предшествующего развития трансцендентальной феноменологии. Непосредственным началом работы на "Кризисом" является доклад, который Г. прочел в Вейе в мае 1935, куда он приехал по приглашению "Венского культурного общества". Этот доклад назывался "Философия и кризис европейского человечества". Понятно, что в тех политических и идеологических условиях, когда к власти в Германии пришли национал-социалисты, а в Италии — фашисты, в условиях политического, идеологического, социального и духовного кризиса доклад Г., который и ставил вопросы об истоках этого кризиса и о способах его преодоления, имел большой успех и даже был прочитан дважды: 7, а затем 10 мая. Проблемы, изложенные Г. в докладе, выходили за пределы только политической сферы: Г. ставил вопросы о сущности философии и конкретных наук, об историческом характере и о развитии человеческого познания, вопросы об укорененности "универсального научного разума" в окружающем жизненном мире и о смысловой структуре этого жизненного мира. В центре поздней философии Г. вновь стоит проблема науки, ее предмет, ее характерный метод исследования, а также отношения между новейшей европейской наукой и философией, с одной стороны, и наукой и повседневной жизнью, с другой. В "Кризисе" Г. критикует инструментальную интерпретацию разума, характерную для позитивистско-технического направления в философии. Согласно Г., разум не допускает разделения "на теоретический, практический, эстетический и какой бы то ни было еще", разум составляет глубинную сущность самого человека. Только выяснение оснований западноевропейской рациональности позволит преодолеть тот кризис науки, философии и человечества вообще, который распространился по Европе. Единственный выход для преодоления кризиса современного ему европейского рационального сознания — это "генезис" этого кризиса. Задача состоит в том, чтобы показать — как и почему возник кризис науки, философии и всей рациональности вообще. С одной стороны, отмечает Г., о каком кризисе может идти речь при обращении к тем отраслям естествознания, которые продолжают служить образцом строгой научности и не перестают удивлять нас своими впечат-

ляющими успехами? Физика, например, несмотря на свою постоянную изменчивость, навсегда останется точной наукой, независимо от того, будут ли иметься в виду теории Ньютона, Планка, Эйнштейна или какого-нибудь другого ученого. Не вызывают сомнения "строгость научности всех этих дисциплин, очевидность их теоретических достижений". Но тем не менее становится все более оптимистичным тот факт, что на рубеже столетий произошел сильнейший поворот в оценке наук. "Он касается не их научности, но того, что они, что наука вообще значима и может значить для человеческого бытия". Наука забыла о человеке. Это произошло главным образом потому, что вера в универсальную философию потеряла свое значение. А "кризис философии означает кризис всех наук нового времени — сначала скрытый, но затем со все большей силой обнаруживающийся кризис самого европейского человечества во всей совокупной значимости его культурной жизни, во всем его "существовании". Была разрушена вера в "абсолютный" разум, из которого мир получает свой смысл, вера в смысл истории, в смысл человечества, в его свободу — в силу и способность человека придать своему индивидуальному и всеобщему человеческому бытию разумный смысл". Человек, теряя эту веру, перестает верить "в самого себя". Итак, причиной кризиса науки и философии, всей западной культуры является, согласно Г., крушение веры в разум. Причины кризиса, который обнаружил себя только в начале 20 в., на самом деле лежат глубоко в истории Европы. Г. обнаруживает эти причины еще в эпоху Ренессанса, когда зарождалось и формировалось математическое естествознание Нового времени, с его методологизмом и массой технических достижений. Именно новое естествознание — могильщик разума. В Новое время намечается разрыв между "жизненным самознанием" человека и научным объяснением места человека в мире. Математическое естествознание, особенно в лице Галилея, осуществило идею математизации природы, причем оторвало, вырвало саму природу и, соответственно, и человека как часть природы, из того базиса, из той основы, которая составляла смысл природы и человека, и одухотворяла их. Г. отмечает, что начиная с Галилея, естествознание и наука вообще полностью отделилась от философии и превратилась "в исследовательскую практику без предшествующего систематического осмысления принципиальных возможностей, существенных предпосылок математической объективации...". Наука все более становится бесосновной, она пытается исключить все философские основания. Для современного естествознания полностью исчезает всякий смысл того, что оно исследует. Страшнее то, считает Г., что по-

добное отношение существует не только в естественных науках, но относится и к наукам о духе, которые призваны изучать духовное бытие самого человека. И здесь, в науках о духе, существует требование исключить все возможные оценочные моменты, суждения о смысле. Объективизм, по Г., полностью элиминирует всякую субъективность, признавая за реальность только вещественный универсум с его механическими законами; так объективистски настроенная наука теряет всякую связь с человеком, человеческой жизнью, ее смыслом и ценностями. Спасение от технизма и натуралистического субъективизма Г. видит в восстановлении утраченной связи науки с субъектом. Кризис философии и науки должен быть разрешен не средствами традиционной философии, а средствами новой "науки о духе", которую Г. назовет наукой о "жизненном мире". Жизненный мир является смысловым фундаментом всякого человеческого знания, в том числе и знания естественно-научного. В отличие от мира науки, который искусственно создан, сконструирован, идеализирован, жизненный мир не создается искусственно. Для его обнаружения не нужна какая-то особая теоретическая установка, жизненный мир дан непосредственно, с полной очевидностью всякому человеку. Жизненный мир — это дерексивная данность, он является той почвой, на которой вырастают все науки. Научное познание зависит от более значимого, более высокого способа до-научного, точнее, вне-научного сознания, которое состоит из некоторой "суммы очевидностей". Жизненный мир первичен в смысле познания. Жизненный мир — это сфера "известного всем, непосредственно очевидного", это тот "круг уверенностей", к которым относятся с давно сложившимся доверием. Основные характеристики жизненного мира: 1) Жизненный мир является основанием всех научных идеализаций. С этой точки зрения теоретическая установка является не его противоположностью, а одной из разновидностей: способы выбора объектов, их обработка — все это диктует мир, он истолковывает рациональность науки. 2) Жизненный мир всегда отнесен к субъекту, это его собственный окружающий повседневный мир. Жизненный мир навсозв и сплошь субъективен и релятивен. Он дан человеку в модусе практики, в виде практических целей, это жизненный мир каждого конкретного человека. 3) Жизненный мир — это культурно-исторический мир, точнее, культурно-исторически обусловленный образ мира, как он выступает в сознании социальной группы, класса, цивилизации на определенном этапе ее развития. 4) Именно потому, что жизненный мир релятивен и субъективен, он имеет телеологическую структуру, поскольку все его элементы соотне-

сены с целеполагающей деятельностью человека. В жизненном мире все реалии отнесены к человеку и его практическим задачам. 5) Однако сам жизненный мир не становится предметом, темой исследования, не "тематизируется" ни естественной установкой, ни установкой объективистской философии. 6) Если мир, как его описывает математическая физика, неисторичен, то жизненный мир, напротив, представляет собой историю. 7) Если в естественных науках мы всегда прибегаем к объяснению, то жизненный мир открыт нам непосредственно, мы его понимаем. Жизненный мир недетематизируемый, нерексифицируемый, он просто дан, он просто есть. Именно поэтому Г. не определяет жизненный мир, он просто его упоминает. Г. пишет: "Жизненный мир — неизменно является пред-данным, неизменно значимым как заранее уже существующий, но он значим не в силу какого-либо намерения, какой бы то ни было универсальной цели. Всякая цель, в том числе и универсальная, уже предполагает его, и в процессе работы он все вновь предполагается как сущий...". Одновременно жизненный мир обладает и следующим свойством: априорными структурными характеристиками, инвариантами, которые дают возможность формирования на их основе научных абстракций, идеализаций и т. д. Такими инвариантами являются: пространство, временность, каузальность, вещьность, интерсубъективность, которые даны в любом опыте, не сконструированы; в них фундаментальной основой конкретно-исторический опыт трансцендентальной субъективности. Г. оказал большое влияние на формирование таких течений как экзистенциализм (Сартр), структурализм (Деррида), неотомизм; кроме того, феноменология была воспринята многими школами социологии и психологии. Среди тех, кто были учениками Г., — такие фигуры как Хайдеггер, Левинас, Шелер, Ингарден. В последние десятилетия интерес к наследию Г. неизменно возрастает; феноменология получила распространение в США, Великобритании, Японии и других странах.

В. Н. Семенова

ГЭЛЛАПА ИНСТИТУТ — организация, занимающаяся проведением общенациональных опросов общественного мнения (США). Официальное название — Американский институт общественного мнения. Ежедневно фиксирует общественное мнение в стране по разнообразным политическим, социальным и экономическим проблемам. Создан в 1935 американским социальным исследователем Дж. Гэллапом (1901—1984). В это время было положено начало прак-

тическому изучению общественно-го мнения с применением строгих методов анализа. Гэллап применял и развивал современные методы исследования выборочной совокупности при изучении политических приверженностей и общественного мнения. Он одним из первых продемонстрировал возможность точного измерения электоратных симпатий и политических мнений посредством изучения представительных выборов электората. Гэллап полагал, что использование его методики повысит "демократическую чуткость" правительства и политических партий. Он настолько ассоциировался с данным видом исследования, что последний часто называют "опросом Гэллапа". Опросы стали неотъемлемой частью общественно-политической жизни США. Они являются важным источником для совершенствования системы социального контроля и изучения долговременных тенденций в амер. общественном мнении. В течение многих лет единственным серьезным конкурентом Г. И. в сфере проведения общенациональных опросов была созданная в 1963 служба Л. Харриса.

В. А. Балцевич

Д

ДАДАИЗМ — направление в модернизме, культивируемое в период с 1916 по 1921 и связанное с именами таких авторов, как Т. Тцара (основоположник Д.), Х. Балль, Р. Хюльзенбек, Г. Арп, М. Янко, Г. Прайс, Р. Хаусман, В. Меринг, О'Люти, Ф. Глаузер, П. А. Биро, М. д'Арццо, Дж. Канторелли, Р. ван Реез, Г. Тойбер, А. Морозини, Ф. Момбелло-Пасквати, Ф. Пикабия, К. Швиттерс и др. Д. был поддержан А. Бретоном, Ф. Супо (см. Сюрреализм), П. Реверди, П. Элюаром, Л. Арагоном и др. В определенный период своего творчества к нему примыкали Г. Гросс, М. Дюшан, М. Эрикс. Название течения связано с центральным для Д. термином "дада", характеризующимся предельной плюральностью и в силу этого принципиальной неопределенностью значения: по формулировке Т. Тцары, "из газет можно узнать, что негры племени Кру называют хвост священной коровы: ДАДА. Кубик и мать в определенной местности Италии: ДАДА. Деревянная лошадка, кормилица, двойное согласие по-русски и по-румынски: ДАДА...". За нарочито педалированной внешней эпатажностью Д. (танцы в мешках "под урчание молодых медведей", вечера "гимнастической" и "химической" поэзии с неизменным вмешательством полиции, скандально известная

попытка М. Дюшана выставить писсуар в качестве произведения искусства для экспонирования на Нью-Йоркской выставке 1917 и т. п.) стоит программный отказ Д. от традиционных ценностей разума, религии, морали и красоты, фундированный глубинным идеалом свободы. И если на уровне эксплицитных самоопределений этот идеал выглядит сугубо негативным (классический лозунг Д. "дадаисты не представляют собой ничего, ничего, ничего; несомненно, они не достигнут ничего, ничего, ничего"; тезис Тцары о том, что "дада ничего не означает"; ретроспектива Г. Гросса: "Мы с легкостью издевались надо всем, ничего не было для нас святого, мы все оплевывали, мы представляли собой чистый нигилизм, и нашим символом являлось Ничто, Пустота, Дыра" и т. п.), то на уровне основополагающих идей Д. обнаруживается серьезная постановка фундаментальной проблемы соотношения устремленности сознания к свободе (по формулировке Т. Тцары, "дада — из потребности в независимости") и его принципиальной несвободы в контексте культуры, — несвободы, которая проявляется посредством диктата рациональной логики и языка над спонтанностью мысли. В этом плане Д. может быть оценен как ранее и нашедшее далеко не все адекватные средства для своего выражения предвосхищение оформившихся много позднее в рамках постмодерна идей власти языка (Барт) и "власти-знания" (Фуко), программной стратегии отказа от жестко линейной логики (см. Ризома) и перехода к принципиально плюральным (свободным) нарративным практикам (см. Нарратив), реализующимся не посредством подчиненных диктату рациональной логики и жесткой определенности собственно-го объема и содержания понятий, но посредством схватывающих чувственно сиюминутность спонтанности симулякров (см. Симулякр). Однако если постмодернизм живет на изначально признании неустраиваемости языковой артикулированности (а значит, и социальной ангажированности и — соответственно — несвободы) сознания (структурный психоанализ и, в первую очередь, Лакан о вербальной артикуляции бессознательного), на базе чего оформляется такая презумпция постмодерна, как "смерть субъекта", то Д., напротив, пытается утвердить индивидуальную свободу сознания путем освобождения от языка и дискурса: "я читаю стихи, которые ставят перед собой целью ни много ни мало, как отказ от языка" (Х. Балль). По оценке Тцары, "логика — это всегда некое осложнение. Логика всегда ложна. Она дергает за ниточки понятия, слова, взятые со стороны своей формальной внешней оболочки, чтобы сдвинуть их по направлению к иллюзорным краям и центрам. Ее цепи убивают,

это тысячагое огромное существо, душашее всякую независимость" (ср. с идеей Лакана о "цепочках означающих", очерчивающих индивидуальную судьбу, и тезисом Деррида о необходимости децентрации текста, ибо наличие фиксированного центра было бы ограничением того, "что мы можем назвать свободной игрой структуры", и что лежит в основании деконструктивистской стратегии по отношению к тексту). Отсюда идеи Д. о безумии как о внедискурсивном, внеязыковом, виелогическом и — следовательно — свободном способе бытия: "есть огромная разрушительная негативная работа, которую нужно осуществить. Нужно вымести все, вычистить. Чистота индивидуальности после состояния безумия" (Тцара). Аналогично в "Манифесте к первому вечеру дадаистов в Цюрихе": "Как достигают вечного блаженства? Произносите: дада. Как становятся знаменитыми? Произносите: дада. С благородным жестом и изящными манерами. До умопомрачения, до бессознательности. Как сбросить с себя все змеиное, склизкое, все рутинное, борзописское? Все нарядное и приглядное, все примерное и манерное, благоверное, изуверное? Произносите: дада", то есть артикулируя принципиально внедискурсивную бессмыслицу (Х. Балль). И если бытие — это изначально бытие несвободы, "если жизнь — это дурной фарс, лишенный цели и изначального порождения, и раз уж мы полагаем, что должны выбраться из всей этой истории чистыми, как омытые росой хризантемы, мы провозглашаем единственное основание для понимания: искусство" ("Манифест дада 1918 года", Тцара). В этой связи программным постулатом Д. является постулат отсутствия позитивной политической программы ("У нас не было никакой политической программы" — Г. Гросс); практически все дадаисты выступили против Берлинской группы Д., провозгласившей требование "международного революционного объединения всех творческих и думающих людей во всем мире на основе радикального коммунизма" (Манифест "Что такое дадаизм и какие цели он ставит себе в Германии" — Хаусман, Хюльзенбек, Голишефф, 1919). Генеральная стратегия и credo Д. локализируются в принципиально иной сфере: "Уважать все индивидуальности в их безумии данного момента" (Тцара), снятие языкового и логического диктата возможно только в художественном творчестве, и именно последнее, с точки зрения Д., должно освободить неповторяемую индивидуальность бессознательного: "я не хочу слов, которые были изобретены другими. Все слова изобретены другими. Я хочу совершать свои собственные безумные поступки, хочу иметь для этого собственные гласные и согласные" (Балль). В этом контексте Д. постулирует спонтан-

ность ("мысль рождается на устах", по словам Тцары) как единственно адекватный способ творческого самовыражения: "можно стать свидетелем возникновения членораздельной речи. Я просто произвожу звуки. Всплывают слова, плечи слов, ноги, руки, ладони слов. Стих — это повод по возможности обойтись без слов и языка. Этого проклятого языка, липкого от грязных рук маклеров, от прикосновений которых стираются монеты. Я хочу владеть словом в тот момент, когда оно исчезает и когда оно начинается" (Балль). Собственно, самое дада и есть не что иное, как "траектория слова, брошенного как звучащий диск крика" (Тцара). В идеале акт творчества есть акт творения собственного, личного, не претендующего на общечеловеческую универсальность (авторского), равно как и не претендующего на хронологическую универсальность (однородного) языка: "У каждого дела свое слово; здесь слово само стало делом. Почему дерево после дождя не могло бы называться плюплюшем или плюплюбом? И почему оно вообще должно как-то называться? И вообще, во все ли наш язык должен совать свой нос? Слово, слово, вся боль сосредоточилась в нем, слово... — общественная проблема первостепенной важности" (Балль). Горизонт Д. неизбежно сдвигается: идеалом выступает уже не просто вышедшая из-под дискурсивного контроля спонтанность, порождающая собственный (ситуативный и сиюминутный) язык, но спонтанность внеязыковая, обнаружившая под сброшенной рациональностью первоизданность ("активную простоту", по Тцаре), понятую в Д. как подлинность: "слово "Дада" символизирует примитивнейшее отношение к окружающей действительности, вместе с дадаизмом в свои права вступает новая реальность. Жизнь предстает как одновременная путаница шорохов, красок и ритмов духовной жизни, которая без колебаний берется на вооружение дадаистским искусством" (Р. Хюльзенбек). Игровое начало и спонтанность Д., реализующиеся в пространные языковых жанров в переориентации с жесткой линейной логики на свободную ассоциативность ("рифмы лютятся созвучно звону монет, а флексии скользят вниз по линии живота" — Тцара), в невербальных художественных жанрах реализуют себя в технике коллажа (например, "автоматические рисунки" Г. Арпа или "мерцизм" К. Швиттера, произвольно объединяющий в объемных конструкциях газетные полосы, деревянные фигуры, пучки волос, трамвайные билеты, драпировки из ткани, детские игрушки, предметы женского белья и др., руководствуясь единственно принципом спонтанности свободных ассоциаций). Осуществленное в рамках постмодерна конституирование коллажа в качестве фундаментального принципа

организации как художественного произведения (конструкции), так и культуры в целом, во многом восходит к дадаистскому пониманию коллажа как пространства содержательно-ассоциативной свободы в задающем принципиальную несвободу от ассоциаций поле культурных смыслов (см. Нарратив). (См. также "Украденный объект", Коллаж, Анти-психологизм.)

М. А. Можейко

ван ДЕЙК (van Dijk) Тойн А. (р. 1943) — голландский ученый, специалист по исследованиям дискурса (см. Дискурс). Профессор амстердамского университета, в настоящее время работает на должности профессора в университете Помпо Фабра (Барселона, Испания). Почетный доктор университетов Буэнос-Айреса и Тукума, Аргентина. В 1967 получил диплом об окончании Открытого университета города Амстердам по специальности "французский язык и литература", в 1968 — Амстердамского университета по специальности "литературная теория". В 1972 защитил в Амстердамском университете докторскую диссертацию по теме "Некоторые аспекты грамматики текста". После продолжительной работы в области литературной теории начал работать над развитием идей грамматики текста, утверждая, что в качестве фундаментальной единицы функционирования языка и грамматики следует рассматривать не предложение, а текст как целостное образование. В рамках этого ван Д. разработал теорию внутритекстовой связи, а также осмыслил понятие "макроструктура", имеющее непосредственное отношение к глобальному значению (содержанию) и основной теме текста. Книга ван Д. "Текст и контекст" (Лондон, 1977) содержит его основные идеи по грамматике текста. Уделяя большое внимание изучению семантики дискурса, ван Д. внес значительный вклад в изучение прагматики дискурса, введя в исследовательский оборот понятие "макроуровневый речевой акт". Часть работ ван Д. по дискурсу-прагматике были впоследствии опубликованы в его книге "Прагматика дискурса" (Берлин, 1981). С 1974 фокус внимания ван Д. перемещается на проблемы психологии текстового воспроизводства. Данные исследования ван Д. осуществляет в сотрудничестве с В. Кинчем (W. Kintsch) из университета Колорадо, Булдер, США. В своей совместной книге "Стратегии понимания дискурса" (Нью-Йорк, 1983) авторы предложили "стратегический" подход к ментальным процессам и репрезентациям, вовлекаемым в речепроизводство и восприятие. В данной книге было также уделено внимание понятию "модель ситуации", определяемому как ментальная репрезентация событий, о которых ведется речь в тексте: понимание текста изначально означает, что рецепиент со-

здает ментальную модель событий, о которых повествует текст. В 1980 ван Д. начинает работу над долгосрочным исследовательским проектом, посвященным дискурсу и расизму. Целью этого проекта явилось описание того, как говорит, пишет и думает о других (иммигрантах, национальных меньшинствах и беженцах из неевропейских стран) белый европеец. В данном проекте было уделено внимание изучению каждодневных бесед и повествованию соответствующих историй, газетным новостям, учебникам среднеобразовательных школ, научной речи, политическому дискурсу (особенно парламентским дебатам) и корпоративному дискурсу. Основными книгами, опубликованными в рамках этого проекта, явились: "Предрасудки в дискурсе" (Амстердам, 1984), "Коммуницирование расизма" (Лондон, 1987), "Расизм и печать" (Лондон, 1991), "Дискурс элиты и расизм" (Лондон, 1993). Вместе с Р. Водак (R. Wodak) ван Д. редактировал книгу о роли известных европейских политиков в воспроизводстве (анти-)расизма: "Расизм наверху" (Клагенфурт, 2000). Наиболее часто изучаемый ван Д. жанр — новости печатных СМИ. В своих книгах "Новость как дискурс" (Нью-Йорк, 1988) и "Анализ новостей" (Нью-Йорк, 1988) он предлагает теорию глобальных структур новостных репортажей, а также исследование области понимания и запоминания новостных репортажей. В вышеупомянутой книге "Расизм и печать" демонстрируется то, как средства коммуникации становятся частью воспроизводства тех или иных идеологий. С середины 1990-х ван Д. принимает участие в новом проекте: изучение отношения между дискурсом и идеологиями. Основной тезис первой из четырех задуманных книг — "Идеология" (Лондон, 1998) — заключается в том, что идеологии суть фундаментальные (аксиоматические) верования группы. В 2000 ван Д. начал работу над следующей книгой этой серии с рабочим названием "Социальное познание и идеология". Для того, чтобы пропагандировать изучение дискурса, ван Д. выступил главным редактором четырехтомного издания "Справочник по дискурсу-анализу" (Лондон, 1985), а позднее — двухтомного издания "Изучение дискурса" (Лондон, 1997). В последние годы (после 1995) В. Д. присоединился к интеллектуальному движению, получившему название "Критический дискурс-анализ". ван Д. явился также основателем и редактором нескольких научных газет: "Поэтика", "Текст, дискурс и общество", "Дискурс-исследования". Ван Д. часто выступает с докладами во многих странах (особенно Латинской Америки и в Испании). Книги ван Д. в большинстве своем переведены на испанский

язык, а также часть книг переведена на русский, китайский, португальский и др.

Teun A. Van Dijk
(перевод И. Ф. Ухвановой-Шмыговой)

ДЕКОНСТРУКЦИЯ (лат. перевод греческого слова "анализ") — 1) направление постструктуралистского критицизма, связываемое с работами французского философа Деррида (сам Деррида предпочитает использование этого слова во множественном числе: как весьма трудно формализуемые правила, техники и пр. деконструктивной работы). Понятие "Д." введено в книге "Нечто, относящееся к грамматологии" — см. "Нечто, относящееся к грамматологии" (Деррида). Являясь попыткой радикализации хайдеггеровской деконструкции западноевропейской метафизики, Д. имеет целью не прояснение фундаментального опыта бытия, но всеобъемлющую негацию понятия бытия как такового. Д. постулирует принципиальную невозможность содержательной экспликации бытия: тематика субъективирующей интериоризации не случайно является для нее главной. Критика основополагающих концептов традиционной философии (в границах которой — несмотря на непосредственное влияние на становление деконструктивизма — для Деррида остаются и Ницше, и Фрейд, и Гуссерль, и Хайдеггер) — "присутствия", "действительности", "тождества", "истины" — исходит из посылки, что статус рационального в культуре не самопроизводится на собственном материале, но поддерживается постоянным усилием по вытеснению из его сферы элементов, оказывающихся не-мыслимым. Эта репрессивная интенция, лежащая в основании западноевропейской культуры, обозначается Деррида как логоцентризм. (Именно системное опровержение философии/культуры логоцентризма суть пафосная программа Д.) Логоцентристский идеал непосредственной самодостаточности или присутствия задал, по Деррида, парадигму всей западной метафизики. Метафизика присутствия, полагаемая рядом с человеком трансцендентальную реальность, подлинный мир и стремясь подключить сферу существования к бытию, служит основанием логоцентрической тотализации в гуманитарной области. Ее кризис, по мысли Деррида, ясно обнаруживает себя уже у Ницше, тексты которого представляют собой образцы разрушения гомогенной среды проводника идей "мобильной армии метафор". Адекватным способом постановки проблемы смысла, по Деррида, является не поиск сокрытых в интуитивной неразличности онтологизированных абсолютов или трансцендентальных означаемых, но аналитика на уровне

означающих, вскрывающая исток смыслопорождения в игре языковой формы, записанного слова, граммы. (По мысли Деррида, главный вопрос Д. — это вопрос перевода.) Процедура "вслушивания" в трансцендентальный, мужской голос Бытия, Бога, представляемая, по мысли Деррида, как принцип философствования в работах Гуссерля и, в особенности, Хайдеггера, зачеркивается стратегией *différance* — "первописьма", предшествующего самому языку и культуре, отпечаток которого несет на себе "письмо" — то есть та динамика не-данного, гетерогенного, которое обнажается при разборке идеологического каркаса, тотализирующего текст. По мысли Деррида, вполне правомерна демаркация мира на мир Бытия как присутствия (мир *presence*) и мир человеческого существования (мир *différance* — мир абсолютного исчезновения, мир без какой-либо почвы, мир, пишущийся процедурами "стирания" Бытия и ликвидации любых следов присутствия человека). В "письме" центризму традиции, свертыванию игр означивания в некоторую незыблемую точку присутствия (гаранта смысла и подлинности) противопоставляется центробежное движение "рассеяния" значения в бесконечной сети генеалогии и цитации. Отслеживая элементы письма, работу *différance*, Д. рассматривает совокупность текстов культуры в качестве сплошного поля переноса значения, не останавливающегося ни в каком месте в виде застывшей структуры, она подрывает изнутри фундаментальные понятия западной культуры, указывая на их нетождественность самим себе, освобождая репрессированную метафорику философских произведений, приходящую в столкновение с их идеологическим строем. Тем самым демонстрируется сопротивление языка любому философскому (метафизическому) проекту. Внеположная тексту позиция классического интерпретатора в Д. элиминируется. Задается констатация факта "нивагинации", внедренности, привитости одного текста другому, бесконечного истолкования одного текста посредством другого. По мысли Деррида, "деконструкция есть движение опыта, открытого к абсолютному будущему грядущего, опыта, по необходимости неопределенного, абстрактного, опустошенного, опыта, который явлен в ожидании другого и отдан ожиданию другого и события. В его формальной чистоте, в той неопределенности, которую требует этот опыт, можно обнаружить его внутреннее родство с определенным мессианским духом". Практика Д. носит винометодологический характер и не предлагает ограниченного набора строгих правил "разборки". Деррида доказывает, что для нее уязвимо практически любое философское произведение — от сочинений Платона до работ Хайдеггера. В то же

время концепция "письма", по сути, ориентирована на модернистские произведения от Малларме до Батая (само понятие "письма" имеет аналогии со стилем авторов "высокого модерна") и, таким образом, деструктивный пафос по отношению ко всей предшествующей традиции оборачивается конструктивными намерениями по выработке своеобразной герменевтической модели, теоретического обеспечения литературного авангарда. Двигаясь "от апофатического к апокалиптическому и от него — к мессианизму", Д. вправе полагаться исключительно на себя самое, выступая в качестве собственного предельного предисловия: шесть предшествующих попыток аналогичного толка (трех мировых религий, Маркса, Беньямина и Хайдеггера) явно не удалась (Ж. Капуто). К Д., выступающей одновременно и философской позицией (по Деррида, научением открытости будущему — "неистребимым движением исторического открытия будущего, следовательно, опыта самого по себе и его языка"), и литературно-критическим течением, пытающейся сблизить, в пределе — слить Философию и Литературу, непосредственно примыкают направления франко-американской "новой критики" в лице П. де Мала, Х. Блума, Ф. Соллерса, Кристовой и др. В границах последней Д. в пределе своем обозначает метод парадоксального прочтения всего, что возможно рассматривать в качестве "текста". — 2) Техника интеллектуальной работы: а) разбор оппозиции; б) уравнивание по силе обеих ее членов; в) рассмотрение оппозиции на предельно удаленном уровне дистанцирования, что позволяет судить о ее невозможности или возможности. По мысли Деррида, "деконструкция состоит не в переходе от одного понятия к другому, а в переворачивании их концептуального порядка и в стремлении сделать его артикулированным".

А. А. Горных, А. А. Грицанов

ДЕЛЕЗ (Deleuze) Жиль (1925—1995) — французский философ. Изучал философию в Сорбонне (1944—1948). Профессор в университете Париж-VIII (1969—1987). Покончил жизнь самоубийством. Основные работы: "Эмпиризм и субъективизм" (1952), "Ницше и философия" (1962), "Философская критика Канта" (1963), "Пруст и знаки" (1964), "Бергсонизм" (1966), "Захер-Мазох и мазохизм" (1967), "Спизноза и проблема выражения" (1968), "Различение и повторение" (1968), "Логика смысла" (1969), "Кино-1" (1983), "Фрэнсис Бэкон: логика чувства" (1981), "Кино-2" (1985), "Фуко" (1986), "Складка: Лейбниц и барокко" (1988), "Критика и клиника" (1993) и др.; совместно с Гваттари — двухтомник "Капитализм

и шизофрения": том первый — "Анти-Эдип" (1972), том второй — "Тысячи Плато" (1980); "Кафка" (1974), "Что такое философия?" (1991). В основе философствования Д. лежит, с одной стороны, обращение к классической философии от стоицизма до И. Канта, а с другой — использование принципов литературно-философского авангарда и леворадикальных политических течений 1960-х. (Последняя книга Д. должна была называться "Величие Маркса".) Согласно Д., подлинно критичная философия весьма редка: ее можно именовать "натуралистической" (как отвергающую все сверхъестественное) традицией. Подробно изучая историю философии, Д. стремится отыскать философов, противостоящих основной линии метафизики от Платона до Гегеля. Это — Лукреций, Юм, Спиноза, Ницше и Бергсон, которые закладывают основы критики господствующих в западной философии теорий репрезентации и субъекта. По духу своему Д. — посткантианец. Вслед за "трансцендентальной диалектикой" Канта он отвергает идеи души, мира и Бога: никакой возможный опыт не в состоянии обосновать утверждение субстанциального идентичного Я, тотальности вещей и пераопричины данной тотальности. Реставрация метафизики, поколебленной критикой Канта, обозначается Д. как "диалектика". Диалектика посткантианства обожевляет человека, возвращающего себе всю полноту, ранее приписываемую Богу. Так, по мысли Д. ("Ницше и философия"), "разве восстанавливая религию, мы перестаем быть религиозными людьми? Превращая теологию в антропологию, ставя человека на место Бога, разве уничтожаем мы главное, то есть место?" Философия Д. представляет собой основную альтернативу другому варианту постструктурализма — "деконструкции" Деррида. В отличие от последнего, Д. уделяет гораздо больше внимания лингвистике и вводит понятие индивидуальных "номадических сингулярностей" (кочующих единичностей), которые призваны заменить как классические теории субъекта, так и структуралистские теории, связанные с анализом означающего. По мысли Д., мыслители, представляющие "номадическое мышление" (см. Номадология), противостоят "государственной философии", которая объединяет репрезентационные теории западной метафизики. По Д., наиболее крупные философские работы служат порядку, власти, официальным институтам, выстраивая все и вся по равнору, соответствующим образом распределяя атрибуты между разнообразными субъектами. Профессиональная иерархия организована в соответствии с "первым безгипотетическим принципом": ранг каждого тем выше, чем он сам ближе к этому принципу. "Номадическое мышление" же предлагает распределять атрибуты анар-

хически: имеется в виду не разделение между вещами соакупности сущего, при котором за каждым закрепляется его идентичность исключительной области, а напротив — отображение способа, посредством которого вещи рассеиваются в пространстве "однозначного и неделимого", расширительно трактуемого бытия. Именно, таким образом, кочевники-номады произвольно растекаются по той или иной территории, границей которой выступает чужой мир. Такое "распределение сущности" и в пределе "безумия", по Д., неподвластно какому-либо централизованному управлению либо контролю. С точки зрения Д., номадическое мышление противостоит оседлому или седентарному распределению атрибутов, сопряженному с мышлением классического мира. Последнее Д. именует "философией представления", полагая, что ее миру — миру классическому — еще предстоит "романтический бунт". "Философия представления", по мысли Д., подчинена господству принципа тождества, меты которого обнаруживаются в итеративной приставке ге- слова "гергепентация" ("представление"): все наличествующее (present) должно быть представлено (ge-presente), чтобы оказаться снова обнаруженным (ge-trouve) в качестве того же самого (см. также Итеративность). Как подчеркнул Д., в границах такой философии неизвестное выступает не более чем еще не признанным известным; различие как таковое в принципе располагается вне ее пределов. По мысли Д., различие между *находить* и *снова находить* суть интервал между опытом и его повторением. Проблема *повторения*, таким образом, оказывается для Д. одной из центральных: при совершенном повторении (серийное производство одно и того же) рационалистическая философия с большим трудом фиксирует отличие. Явления повторения оказываются ключом к пониманию различия. Поэтому, резюмирует Д., непродуктивно определять повторение посредством возврата к тому же самому, через ретерацию тождественного: повторение, по Д., есть продуцирование различия. Продуцирование, дающее различие существование, а позже "выставляющее его напоказ". Д. акцентирует разницу "различия" как такового и "просто концептуального различия". Последнее, согласно Д., суть различие в рамках тождества. Понятие же различия как "бытие чувственного" должно позволять мыслить не только различие в тождестве, но также и различие между тождеством и не-тождеством. Д. до определенных пор следует логике Канта: подлинное различие — это не то различие, которое можно обнаружить между двумя понятиями (как двумя идентичностями), но различие, вынуждающее мышление ввести различие в собственные тождественности, и тем самым, особенность — в об-

щие представления, точность — в понятия. Истинное различие есть различие между понятием и интуицией (по Канту, единичным представлением), между умопостигаемым и чувственным. Тем самым у Канта философия различия предстает как своеобразная теория чувственного, понятого в качестве разнообразного ("различное a priori", объект чистых интуиций). При этом Кант осмыслил разнообразие a priori, то есть то, что выступает общим для всех интуиций; это, согласно Д., уже была идея не-концептуального *тождества*, но отнюдь не идея не-концептуального различия. Д. отмечает, что теория чувственности a priori по определению своему направлена на всякий возможный опыт: акцентированно *любой* опыт будет иметь место *здесь* и *теперь*. Тем не менее "Трансцендентальная эстетика" не фиксирует, по Д., внимания "на реальном опыте в его различии с просто возможным опытом". Суть дела, согласно Д., в том, что существует различие между: 1) тем, что мы заранее, еще до того, как объект нам предстает, знаем о феномене, и 2) тем, что мы должны узнать о нем a posteriori, то есть тем, что мы никаким образом не могли предвидеть a priori. "Трансцендентальная эстетика", согласно Д., описывает то знание, которым мы всегда заранее обладаем, дабы получить опыт, и которое мы снова в нем обнаруживаем. В то же время, по Д., есть различие между представлением, данным заранее, а затем вновь обретенным, и собственно представлением. Как отмечает Д., "различие не есть отличное. Отличное есть данное. Но различие — это то, через что данное есть данное". (Различие между понятием и интуицией — единичным представлением — может трактоваться как концептуальное или неконцептуальное; философия в таком контексте окажется, согласно Д., либо диалектической или эмпиристской.) В итоге Д. выставляет рамку глубины эмпиристского вопрошания: эмпирическое в опыте — это явно a posteriori, то, что именуется "данным". Теория опыта, по мнению Д., не имеет права не затрагивать его априорных условий. По убеждению Д., "то, что явно присутствовало у Канта, присутствует и у Гуссерля: неспособность их философии порвать с формой общезначимого смысла. Какая судьба уготована такой философии, которая полностью отдает себе отчет, что не отвечала бы своему названию, если, хотя бы условно, не порывала с конкретными содержаниями и модальностями доха/мнения — А. Г./, но, тем не менее, продолжает говорить о сущностях (то есть, формах) и с легкостью возводит в ранг трансцендентального простой эмпирический опыт в образе мысли, объявленной "врожденной"?... Ошибкой, которая крылась во всех попыт-

ках понять трансцендентальное как сознание, было то, что в них трансцендентальное мыслилось по образу и подобию того, что оно призвано было обосновать. В этом случае мы либо получаем уже готовым и в "первичном" смысле принадлежащим конститутивному сознанию все, что пытаемся породить с помощью трансцендентального метода, либо, вслед за Кантом, мы оставляем в стороне генезис и полагание, ограничившись только сферой трансцендентальных условий... Считается, что определение трансцендентального как изначального сознания оправдано, поскольку условия реального объекта знания должны быть теми же, что и условия знания; без этого допущения трансцендентальная философия... была бы вынуждена установить для объектов автономные условия, воскрешая тем самым Сущности и божественное Бытие старой метафизики... Но такое требование, по-видимому, вообще незаконно. Если и есть что-то общее у метафизики и трансцендентальной философии, так это альтернатива, перед которой нас ставит каждая из них: либо недифференцированное основание, бесосновность, бесформенное небытие, бездна без различий и свойств — либо в высшей степени индивидуализированное Бытие и чрезвычайно персонализированная форма...". По версии Д. ("Ницше и философия"), интеллектуальная критика являет собой постоянное генерирующее дифференциацию повторение мышления другого. В этой же книге Д. писал: "Философия как критика говорит о самой себе самое позитивное: труд по демистификации". Критика "по определению" противопоставляется им диалектике как форме снятия отрицания в тождестве. Настоящее мышление всегда содержит в себе различие. Свою диссертацию, опубликованную в 1968, Д. начал с определения принципиальных моментов конституирующих основание "духа времени" ("онтологическое различие", "структурализм" и т. п.). Д. отмечает: "Все эти признаки могут быть приписаны всеобщим антигегельянским настроениям: различие и повторение заняли место тождественного и отрицательного, тождества и противоречия". Характеризуя собственное философское ученичество в процессе обретения официального философского образования, — по Д., "бюрократии чистого разума", находящегося "в тени деспота", то есть государства, — Д. писал: "В то время меня не покидало ощущение, что история философии — это некий вид извращенного совокупления или, что то же самое, непорочного зачатия. И тогда я вообразил себя подходящим к автору сзади и дарующим ему ребенка, но так, чтобы это был именно его ребенок, который при том оказался бы еще и чудовищем".

Смысл философствования, согласно Д., — свободное конструирование и дальнейшее оперирование понятиями — не теми, что "пред-даны", "пред-существуют" и предполагают собственное постижение посредством рефлексии, а понятиями, обозначающими то, что еще не вошло для человека в объективный строй мироздания (чего еще нет "на самом деле"), но уже могущее являть собой фрагмент проблемного поля философского творчества. Именно в этом случае философ, по Д., выступает "врачом цивилизации": он "не изобрел болезнь, он, однако, разгадал симптомы, до сих пор соединенные, сгруппировал симптомы, до сих пор разъединенные, — короче, составил какую-то глубоко оригинальную клиническую картину". Сутью философии, по мысли Д., и выступает нетрадиционное, иногда "террористическое", расчленение образов вещей и явлений, доселе трактованных как целостные, наряду с изобретательством (см. Возможные миры) разноаспектных образов и смыслов вещей и явлений, даже еще не ставших объектами для человека. Главное в философском творчестве, с точки зрения Д., — нахождение понятийных средств, адекватно выражающих силовое многообразие и подвижность жизни. По мнению Д., смыслы порождаются — и порождаются Событием. (См. Событие.) Стратегию же философского преодоления парадигм трансцендентализма и феноменологии Д. усматривал в сфере языка как, в первую очередь, носителя выражения. Как полагал Д., "логика мысли не есть уравновешенная рациональная система. Логика мысли подобна порывам ветра, что толкают тебя в спину. Думаешь, что ты еще в порту, а оказывается — давно уже в открытом море, как говорил Лейбниц". С точки зрения Д., "о характере любой философии свидетельствует, прежде всего, присущий ей особый способ расчленения сущего и понятия". Теория "номадических сингулярностей", предлагаемая Д. уже в "Логике смысла", была направлена против классической субъектно-репрезентативной схемы метафизики. Используя идеи стоицизма, анализируя тексты Кэрролла, Арто и историю западной метафизики, Д. указывает, что последняя стремится свести свободное движение дондивидуальных и безличностных единичностей к идеям Субъекта, Бога, Бытия, формирующих неизменные субстанциальные структуры. В силу этого единичности оказываются ограниченными рамками индивидуальных и личностных "полей", которые накладывают отпечаток психологизма и антропологизма на производство смысла. Д. обвиняет трансцендентальную философию от Канта до Гуссерля в неспособности уйти от антропоморфных схем при описании процесса возникновения смысла. Последний не обладает

характеристиками универсального, личностного, индивидуального и общего, а является результатом действия "номадических сингулярностей", для характеристики которых наиболее подходит понятие "воли к власти" Ницше. Смысл подлинно критической идеи состоит, по Д., в высвобождении воли. Это и есть, по убеждению Д., главный урок кантианства: "Первое, чему учит нас коперниканская революция, заключается в том, что управляем именно мы" ("Философская критика Канта"). "Воля к власти" (как нерепрезентируемая свободная и неограниченная энергия двойсисийского начала) противостоит жесткой репрезентационной структуре субъекта. Обращение Ницше к "воле к власти" Д. характеризует как "генетический и дифференцирующий момент силы", как такой — присущий воле — принцип, который и реализует отбор, отрицает отрицание, утверждает случай, продуцирует многообразие. Философию, рожденную успешным завершением кантовского критического проекта, Д. обозначает как "философию воли", призванную сменить докантовскую метафизику — "философию бытия". Радикализация критического мышления тем не менее была неосуществима без критики "истинной науки" и "истинной морали", свершенной Ницше. Смысл творчества последнего видится Д. следующим образом: "В самом общем виде проект Ницше состоит в следующем: ввести в философию понятия смысла и ценности. [...] Философия ценностей, как он ее основывает и понимает, является подлинной реализацией критики, единственным способом осуществления критики всеобщей". Такая критика, по мысли Д., должна иметь своей точкой приложения "ценности" — принципы, применяемые "ценностными суждениями"; необходимо уяснение того, как создаются такие ценности, что именно придает им значимость для людей. Согласно Д., ценности такого рода должны обладать "значимостью в себе", то есть сами по себе (а не вследствие собственного происхождения) либо иметь ценность для нас (вследствие своеобразных общественных конвенций). Отсюда, по Д.: 1) ценности не могут быть объективно общими, ибо ценность-в-себе столь же противоречива, сколь и значение-в-себе: ценность всего значимого соотносима с оценкой; 2) ценности не могут быть субъективно общими, ибо субъективность как таковая исключает какой-либо консенсус между отдельными сознаниями. По версии Д., осуществимо и желательно именно неперсональное становление, в границах которого человек освобождается от насилия субъективации. Д. фиксирует то, что субъекту предшествует "поле неопределенности", в рамках которого развертываются дондивидуальные и имперсональные сингулярности-события, вступающие между собой в отноше-

ния повторения и дифференции, формирующие соответствующие серии (см. Событийность) и продолжающие дифференцировать в ходе дальнейшего гетерогенеза. Собственный же философский проект Д. также определял как "генеалогию", как мышление "посередине" без истоков и начал, как акцентированно "плюралистическую интерпретацию". (Как отмечал Д., "писать — это значит быть одним из потоков, не обладающим никакой привилегией по отношению к другим, сливающимся с другими в общее течение, либо образующим противотечение или водоворот, исток дерьма, спермы, слов, действия, зрелища, денег, политики и т. д.") По мнению Д., повторение суть основание всех жизнеконституирующих процессов, которые являются ничем иным как дифференциацией, порождающей многообразие. Процедуры повторения, по Д., осуществляются в любом живом существе по ту сторону сознания; они — процессы "пассивного синтеза", конституирующие "микродвижения" и обуславливающие шаблоны привычек и памяти. Они конституируют бессознательное как "итеративное" (см. Итеративность) и дифференцирующее. В противовес Фрейдю, Д. констатирует, что повторение — не есть результат вытеснения, а, напротив, мы "вытесняем потому, что повторяем". Вводя понятие "аффирмативного модуса экзистенции", Д. подчеркивает: "То, чего ты желаешь, в тебе желается потому, что ты в нем желаешь вечного возвращения". "Аффирмация" в данном контексте не сводима к разовому повторению, а выступает как перманентное высвобождение интенсивности значимых степеней. Таким образом, стремясь освободить единичности от любых концептуализаций, предлагаемых классической философией, Д. описывает их в духе апофатической теологии, как лишённые всех характеристик, накладываемых бинарными понятиями метафизики, такими как "общее — индивидуальное", "трансцендентальное — эмпирическое" и т. д. В топологии Д., которая распределяет понятия между "бездной" эмпиризма и "небесами" рационализма, единичности занимают промежуточное место — на поверхности, что позволяет им избегать детерминации как со стороны идей, так и со стороны тел. В то же время, говоря об опасности коллапса языка в шизофреническую "бездну" тел, Д. подчеркивает привилегированность тел в формировании смысла перед сферой нематериальных идей. Таким образом, хаос шизофренической "бездны" тел призван противостоять параноидальному единству сферы идей. Эта оппозиция, являющаяся фундаментальной для всего его творчества, получает развитие в двухтомнике "Капитализм и шизофрения", в котором философия Д. приобретает характер социально-политической критики. Д. распределяет все поня-

тия культуры между двумя полюсами — шизофренией и паранойей, которые образуют два противостоящих способа мышления, причем первый рассматривается как однозначно позитивный, а второй, соответственно, воплощает в себе все негативные черты культуры. Подобная трактовка шизофрении воплощает в себе идеал революционной борьбы левонархических течений 1960—1970-х. Понятия "машины желаний" и производства противопоставляются теориям субъекта и репрезентации как воспроизводства. По Д., в современной культуре свободные потоки единичностей, производимые "машинами желаний", постоянно оказываются структурированными и ограниченными, "территориализированными" в рамках поля субъекта. Задачей "шизоанализа" является "детерриториализация" потоков сингулярностей и освобождение их из-под власти "государственного мышления" метафизики субъекта. "Государственная философия" основана на понятиях паранойи, идентичности, сходства, истины, справедливости и отрицания, которые позволяют иерархически структурировать внутренние области репрезентационного мышления — субъект, понятие, объект. Задача подобного мышления — установить сходство, симметрию между этими тремя областями и четко разграничить их с помощью негации от всего, что привнесит инаковость и различие. Репрезентативной модели государственной философии Д. противопоставляет "номадическое мышление", которое основано на шизофрении, различии, а не идентичности и существует во "внешности", противостоящей "внутренности" этих трех структурированных областей. "Номадическое мышление" стремится сохранить различие и разнородность понятий там, где "государственное мышление" выстраивает иерархию и сводит все к единому центру-субъекту. Понятие, освобожденное от структуры репрезентации, представляет собой точку воздействия различных сил, которые противопоставляются Д. власти. Последняя является продуктом репрезентации и направлена на создание иерархии, в то время как свободная игра сил разрушает любой централизованный порядок. Сила философствующего мыслителя, по мнению Д., в сопротивлении власти во всех ее ипостасях и проявлениях, власти как таковой: "отношения сил важно дополнить отношением к себе, позволяющим нам сопротивляться, уклоняться, поворачивать жизнь и смерть против власти. По мысли Фуко, именно это было придумано греками. Речь не идет уже об определенных, как в знании, формах, ни о принудительных правилах власти: речь идет о правилах произвольных, порождающих существование как произведение искусства, правилах этических и эстетических, составляющих магию существования, или стиль жиз-

ни (в их число входит даже самоубийство)". Понятия "номадического мышления" не являются негативными, а призваны выполнять функцию позитивного утверждения в противовес нигилистической негативности государственной теории репрезентации. Понятие, согласно Д., не должно соотноситься ни с субъектом, ни с объектом, так как оно представляет собой совокупность обстоятельств, вектор взаимодействия сил. Рассматривая противостояние двух видов мышления на уровне топологии, Д. указывает, что пространство номадических потоков представляет собой гладкую поверхность с возможностью движения в различных направлениях, означающей наличие множества вариантов развития. В свою очередь, пространство государственного мышления является неровным, с четко выраженным рельефом, который ограничивает движение и задает единый путь для потоков желаний. Согласно Д., "в этом и состоит фундаментальная проблема: "кто говорит в философии?" или: что такое "субъект" философского дискурса?". — Ср. с мыслями Д. о субъективации: она для него — "это порождение модусов существования или стилей жизни... Несомненно, как только порождается субъективность, как только она становится "модусом", возникает необходимость в большой осторожности при обращении с этим словом. Фуко говорит: "искусство быть самим собой, которое будет полной противоположностью самого себя..." Если и есть субъект, то это субъект без личности. Субъективация как процесс — это индивидуация, личная или коллективная, сводимая к одному или нескольким. Следовательно, существует много типов индивидуации. Существуют индивидуации типа "субъект" (это ты... это я...), но существуют также индивидуации типа события, без субъекта: ветер, атмосфера, время суток, сражение...". Д. был абсолютно убежден в том, что нет и не может быть "никакого возврата к "субъекту", то есть к инстанции, наделенной обязанностями, властью и знанием". Термин "себя" у Д. интерпретируется в контексте слова "они" — последние в его понимании выступают как некие гипотезированные (психические или ментальные) инстанции процедур субъективации, как такие техники самовоспитания, которые люди примеряют к себе как маски. Принципиальная же множественность мвсок, по Д., — атрибут процесса субъективации. (Реконструируя произведение М. Пруста, Кэрролла, Кафки, В. Вульф, Г. Мелвилла, С. Беккета, Г. Миллера, Дж. Керуака и др., Д. отмечает, что в этих сочинениях посредством определенных текстовых процедур осуществляются десубъективация автора — см. Автор — и со-

пряженное с ней высвобождение процессов имперсонального становления или «Мал-становление» само-себя.) Обозначая эту трансформацию термином «гетерогенез», Д. демонстрирует, каким именно образом (с помощью «трансверсальной машинерии») многомерные знаковые миры превращаются в открытую, самовоспроизводящуюся систему, автономно творящую собственные различия. Кафка у Д. поэтому — не «мыслитель закона», а «машинист письма»: по Д., этот австрийский писатель сумел ввести желание в текстуру собственных повествований. В результате — тиражируются бесконечные процессы синтаксических сдвигов, ускользающие от вяжущих фиксации значения и — таким образом — эмансипирующиеся от тиранни означаемого. В силу этого Д. видит свою задачу в создании гладкого пространства мысли, которое и называется «шизоанализом» и отнюдь не ограничивается полем философии, а обнаруживает себя в направлениях литературы, искусства, музыки, стремящихся сойти с проторенных путей западной культуры. Шизоанализ направлен на высвобождение потоков желания из строя представляющего субъекта, целостность которого обеспечивается наличием тела, обладающего органами. Для этого Д. предлагает понятие «тела без органов», воплощающее в себе идеал гладкого пространства мысли. Используя аппарат современного неотрейдизма, он критикует классический психоанализ, который рассматривается как один из основных институтов буржуазного общества, осуществляющих «территориализацию» желания. Эдипов треугольник, по мнению Д., является еще одной попыткой редуцировать имперсональные потоки желания к жизни индивида или рода. Традиционные трактовки бессознательного заменяются своеобразной шизоаналитической физикой, описывающей функционирование либидо в обществе. Здесь опять же используется противопоставление шизофренического и параноидального: «машинны желания», которые производят желание на микроуровне в виде молекулярных микромножеств, противостоят большим социальным агрегатам, или молярным структурам на макроуровне, которые стремятся подавить сингулярности, направить их по определенным каналам и интегрировать в единства. Основной задачей шизоанализа является освобождение потоков желания из-под власти параноидального структурирования. Революционные тенденции шизофрении Д. усматривает прежде всего в искусстве, которое осуществляется силами «больных», разрушающих устоявшиеся структуры. (Ср. с пониманием Д. сути процедур историко-философских реконструкций. Будучи автором высокоэвристичных

сочинений о Канте, Лейбнице, Спинозе и Бергсоне, Д. подчеркивал: «Концептуальный персонаж не есть представитель философа, скорее наоборот: философ всего лишь оболочка своего концептуального персонажа, как и всех других, которые суть ходатаи, подлинны субъекты его философии. Концептуальные персонажи суть «гетеронимы» философа, и имя философа — всего лишь псевдоним его персонажей. Я емь не «я», но способность мысли видеть себя и развиваться через план, что проходит сквозь меня во многих местах. Концептуальный персонаж не имеет ничего общего с абстрактной персонаификацией, символом или аллегорией, ибо он живет, настаивает. Философ есть идиосинкрязия его концептуальных персонажей»). Очерчивая в таком контексте природу революционных трансформаций как таковых, Д. констатировал, что «любое общество... представлено всеми своими законами сразу — юридическими, религиозными, политическими, экономическими, законами, регулирующими любовь и труд, деторождение и брак, рабство и свободу, жизнь и смерть. Но завоевание природы, без которого общество не может существовать, развивается постепенно — от овладения одним источником энергии или объектом труда к овладению другим. Вот почему закон обладает силой еще до того, как известен объект его приложения, и даже при том, что этот объект, возможно, никогда не будет познан. Именно такое неравновесие делает возможными революции... Их возможность определена этим межсерийным зазором — зазором, проводящим перестройку экономического и политического целого в соответствии с положением дел в тех или иных областях технического прогресса. Следовательно, есть две ошибки, которые, по сути, представляют собой одно и то же: ошибка реформизма или технократии, которые нацелены на последовательную и частичную реорганизацию социальных отношений согласно ритму технических достижений; и ошибка тоталитаризма, стремящегося подчинить тотальному охвату все, что вообще поддается значению и познанию, согласно ритму того социального целого, что существует на данный момент. Вот почему технократ — естественный друг диктатора... Революционность живет в зазоре, который отделяет технический прогресс от социального целого». Леворадикальный постструктурализм Д., получивший признание в 1960—1970-е, сегодня во многом утратил свое влияние и значимость, в отличие от его работ, посвященных проблематике смысла. («Возможно, придет день, когда нынешний век назовут веком Делеза» — так Фуко охарактеризовал работы Д. «Различение и повторение» и «Логика смысла»). (См. также «Слова-бумажники», «Дикий опыт», Нонсенс, Анти-Эдип, Шизоанализ, «Машины желания»,

Ризома, Тело без органов, Номадология, Событие, Событийность, Складка, Складывание, «Смерть Бога», Плоскость, Поверхность, Экспериментация, Эои, Кэрролл.)

А. А. Грицанов

ДЕМОКРАТИЧЕСКИЙ КАПИТАЛИЗМ — философско-социологический термин, введенный в научный оборот Новаком для характеристики окончательно конституировавшегося на протяжении второй половины 20 в. плюралистического, либерально-демократического общества западного типа, главными элементами которого являются три системы, существующие как единое целое: экономика, основанная по преимуществу на рынке и мотивации; демократическая политика, признающая право человека на жизнь, свободу и стремление к счастью; в высшей степени либеральная система ценностей и социальных институтов, в основе которых лежат идеалы равной для всех людей свободы и справедливости. Основанная на убеждении, что социальный строй, полагающий приуерждение добродетельным, невозможно и нежелателен, концепция Д. К. атрибутивно содержит тезис, согласно которому демократия в политике возможна только наряду с рыночной экономикой. По Новаку, «коллективистская система, пренебрегающая осознанным личным выбором, напоминает улей или закон для быков». Главная задача идеи Д. К. в исторической перспективе — обеспечение процедуры разделения власти и установления над ней эффективного контроля со стороны общества. С точки зрения Новака, предтечами модели Д. К. как определенного каменотона социально-экономических трансформаций правомочно полагать Монтескье, Смита, Б. Франклина, Д. Мэдисона, Т. Джефферсона и др., сформулировавших основополагающие моральные ценности демократии Нового времени: 1) ограничение власти государства и защита человека от тиранни и нищеты; 2) высвобождение энергии индивида и произвольное организованных общностей. Разделяя ту максиму, что «Слово Божие заповедно... оно осуждает все и каждую из систем, находя в них множество недостатков», Новак тем не менее попытался обозначить те фрагменты иудейско-христианских религиозных доктрин, которые, по его мнению, повлияли на формирование «Д. К.» — институциональной модели экономического роста, политической свободы и культурно-этического созревания. Согласно Новаку, они таковы: 1) Догмат о Троице, трактуемый идею Бога воплощением идеалов как соборности, так и индивидуальности, а также задающий такой обряд причастия, в ходе которого личность не оказывается уничтоженной; индивидуальное либо коллективное участие в создании общества/общности, сохраняющих и отстаивающих право на индивидуальность каждого

человека, трактуется как истинное подражание Божьему промыслу. 2) Идея Воплощения, согласно которой Бог пришел в наш мир как Человек — в одной небогатой стране, в конкретном месте, в конкретное время, приняв, таким образом, на Себя мыслимые условия существования человека, включая смерть от слуг государства, включая и неадекватность со стороны людей. Этот сакрально-исторический сюжет должен постоянно напоминать нам, что слабости и пороки людей и их иррациональная злоба не изжиты, победа над грехом весьма сложна. Нет и не может быть совершенной модели общества, она не в состоянии появиться однажды. Только смиренность и отсутствие иллюзий способны породить избавительную надежду, в отличие от пагубной и разрушительной веры в единую осуществлению утопию (“надежда покончить с бедностью и не допустить тиранию — возможно, последняя и лучшая наша надежда — родилась именно в этой ругаемой всеми системе /Д. К. — А. Г./”). Базовым и желательным типом личности для Д. К. выступает в этом контексте свободный человек, владеющий собственностью и занятый коммерческой деятельностью: “...именно система предпринимательской деятельности, в не намерения бизнесменов, способствует верховенству закона, свободе, обычаю умеренности и постоянства, здоровью реализму и очевидному прогрессу общества, более чем институты церкви, аристократии или служба военного сословия” (Новак). 3) Идеал Состязания как “поиска вместе”. Не все равны в этом мире. Жизнь подлежит оценке, строгому суду — Божьему и человеческому: перед Страшным Судом богатым есть чего бояться. Если их богатство принесло пользу другим, есть основание быть признательным, но у Господа могли быть и большие ожидания. Честная конкуренция — не порок. Подлинная самореализация личности немислима в спокойную и уютную эпоху. Иудаизм и христианство — классический пример религиозной волюнтаризма и свободы: любая библейская история воспроизводит момент принятия человеком решения и осуществления принципиального выбора, ибо “...много званых, а мало избранных” (Мф. 20, 16). 4) Идея первородного греха человека, направленная в конечном счете на ограждение людских претензий на обладание совершенной праведностью и закладывающая теолого-нравственную основу для развенчания иллюзорных проектов социалистического толка, ориентированных на стремление сделать всех счастливыми. 5) Принцип “разделения царств” (сфер реальности): “Итак, отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу” (Мф. 22, 21). Д. К. не мог и не может быть по определению чисто христианской общественно-экономической системой, его принципы конституировались

как внеконфессиональные, являющиеся уделом свободного выбора человека. Речь может идти не о “христианском государстве”, не о “христианской экономике”, а лишь о правовом государстве и экономике как светских институтах во Имя Христово: существует христианская ответственность за светские институты, а в христианской этике присутствуют положения, определяющие эту ответственность (Бонхеффер). 6) Идеал христианской любви как милосердия: “Любовь не делает ближнему зла; итак, любовь есть исполнение закона” (Рим. 13, 10). Данный постулат предполагает принимать людей такими, как они есть, пытаться поставить даже их пороки на службу обществу. Согласно идеям Д. К., западная цивилизация оказалась способной к динамичному развитию, потому что смогла существенно ограничить зависть как качество, разъединяющее людей. Тезис концепции Д. К., согласно которому обмен на рынке требует веры — например, веры в будущее общества, в надежность валюты, в возвращение кредита и получение товара, органично сочетается с ее же постулатом, согласно которому культура и мораль выступают главной движущей силой становления системы либеральной демократии и свободной экономики. По мнению Новака, главными системообразующими приоритетами Д. К. как определенной модели общественного строя вне мотивов поведения и установок ее субъектов можно обозначить следующие: 1) глобальное развитие, установка на достижение благосостояния всеми без исключения нациями посредством развития, модернизации, обеспечения социальной справедливости, национального освобождения, независимости, опоры на собственные силы; 2) корпорация: достижение возможностей, превышающих потенциальные возможности отдельного человека и могущих осуществляться дольше продолжительности жизни индивида; 3) взаимозависимость ее структурных элементов: торговая цивилизация перспективнее нежели клерикальная, аристократическая или военная (отношения обмена человеческих отношений, основанных на личной зависимости); 4) дух сотрудничества, фундированный общностью ценностей ее субъектов. В соответствии с пафосом концепции Д. К. Новака, этот тип социума — не Царство Божие, не без греха. Но все другие, известные на сегодняшний день экономические и политические системы, кажутся ему еще худшими. Среди всех известных систем, по Новаку, именно в распоряжении Д. К. имеются максимальные ресурсы для самокорректировки и внутренней трансформации мирным путем.

А. А. Грицанов

“ДЕМОКРАТИЧЕСКИЙ СОЦИАЛИЗМ” — утопическая концепция и программа, провозглашающая воз-

можность построения (в условиях доминирования государственной/коллективной собственности на средства производства) нетоталитарного общества посредством всеобъемлющего использования процедур непосредственной демократии и демократического социального контроля. (Так, например, согласно И. Хоуи, США, 1979: “Социализм должен быть целиком... подчинен демократии — именно современной демократии, несмотря на ее изъяны, — для того чтобы привести больше демократии в любую сферу жизни общества: политическую, экономическую, социальную, культурную. Социализм без демократии невозможен — никакой компромисс с любого рода апологетами диктатуры или авторитаризма недопустим... Социализм должен быть определен как общество, где средства производства — в той мере, в какой вообще нельзя давать заранее его строгое определение — находятся в коллективной собственности и контролируются методами демократии...”). В качестве самоосознающего интеллектуального течения “Д. С.” возникает и приобретает известное влияние в 1950—1980-х, выступая реакцией неприятия гуманистическими ориентированными мыслителями и оппозиционными политиками бесчеловечных социальных практик “реального социализма”, с одной стороны, а также реальных противоречий обществ либеральной демократии второй половины 20 в. (демократического капитализма), с другой. В государствах Западной Европы и Северной Америки главный акцент программы “Д. С.”, трактуемого как “не столько теория, сколько система моральных заповедей” (С. Гэмпшир, Великобритания, 1974), сводился к тезису о том, что социальный порядок, спланированный учеными и реализованный государственной властью, будет обладать явным интеллектуально-нравственным превосходством по отношению к общественной системе, конституирующейся в результате неисчислимых и самых разнообразных человеческих поступков, основанных на индивидуальных предпочтениях людей. Предполагалось, что избавление индивидов от бедности и лишений является собой приоритетную задачу социалистического правительства наряду с обеспечением национальной обороны; неравенство людей в богатстве, ведущее к неравенству в диапазоне и свободе действий, должно существенно корректироваться государством; задача удовлетворения первоочередных потребностей населения может рассматриваться как важнейшая задача властей, будучи даже сопряженной с некоторыми потерями в объеме производства товаров и услуг. Осознанный акцент на процедурах укоренения в обществе единой системы моральных императивов (в ущерб иным убеждениям)

приводил адептов “Д. С.” к истолкованию монолитной нравственности коллективистского толка как достаточной и самоценной несущей конструкции, обеспечивающей общественные стабильность и равновесие: “Один капитализм подвергает своих участников тревогам жизни, не прибегая к помощи коллективистской морали. Можно доказать, что исправление этих недостатков обходится гораздо дороже, чем урезание экономической свободы или сокращение личных свобод, которого требует социализм... Поколение, привыкшее к поддержанию социалистической дисциплины, не будет сожалеть о ценностях буржуазного индивидуализма... Никто из нас не сможет избежать этой ловушки, предположив, что социализм станет включать в свои моральные обязательства права индивида в их понимании, предложенном Миллем. Такое прославление индивидуализма прямо противоположно основному лозунгу социализма о намерении всеобъемлющей коллективной моральной цели... Поскольку социалистическое общество стремится быть хорошим обществом — все его решения и мнения неизбежно реализуются с моральной целью. Любое несогласие с ними, любой аргумент в пользу альтернативной политики, любое возражение, следовательно, поднимает вопрос о моральности существующего правительства...” (Р. Гейлброунер, США, 1978). Оказавшись предметом интенсивной социально-философской, политологической, теологической и этической полемики, концепция “Д. С.” столкнулась в 1960—1990-х с рядом серьезных контраргументов как на уровне теоретических изысканий, так и в контексте системного прогнозирования возможных следствий управляемой общественной практики. Обращая внимание на атрибутивно присущее программе “Д. С.” игнорирование эффективных источников экономической динамики и экономического роста (согласно Л. Колаковскому, 1974: “Мы — за равенство, но... экономика не может быть основана на равенстве заработка... некоторые виды неравенства обусловлены генетическими факторами, и мы слишком мало знаем об их влиянии на общественное развитие... Мы — за демократию в экономике, но мы не знаем, как ее согласовать с конкуренцией в производстве продукции”), оппоненты особо акцентировали экономическую природу “социалистической системы вообще” как основанной на принципе Zero-Sum Game — игры с нулевой суммой (то есть убыточные предприятия компенсируют результаты своей деятельности за счет централизованных средств, накапливаемых из прибылей эффективно работающих предприятий). На высоком региональном и на общенациональном уровнях по-

литика “Д. С.”, основанная на представительстве, суть перманентная сделка по субъективным правилам (группы давления-лоббирования в условиях демократического капитализма в принципе элиминируют идею так называемого “прямого” народного представительства). Несовпадение интересов и несоизмеримость возможностей сообществ/общин исключают даже в принципе долгосрочное социалистическое планирование, поддерживающее одну общину за счет других. По Дарендорфу, “если это — планирование, то оно не может быть демократическим; если же оно демократично, то это — не планирование. Если оно более чем предложение, то оно насильственно; если же оно построено на насилии, то оно будет иметь тенденцию представлять интересы тех, кто лучше организован”. Глобальным следствием подобной системы, по его мнению, выступает ситуация, когда “государство всеобщего благосостояния отбирает у своих граждан большую часть их дохода и говорит им, что израсходует их, оставив себе лишь на карманные расходы... Может настать день, когда историки увидят, что правительства, как и следовало ожидать, вмешиваются практически в любой аспект жизни граждан”. Неразрешимой нравственной коллизией для общественной морали социумов социалистического толка является, таким образом, невозможность придания проблеме ограничения власти государства над обществом и своими собственными гражданами статуса столь же высокозначимой и нравственной, сколь и вопрос постоянного триумфа большинства над меньшинством. Очевиден трагический и неизбежный конфликт интересов, весьма характерный для “Д. С.”: можно ли гарантировать права меньшинства, оппозиционеров, — всех людей, интересы которых не совпадают с интересами большинства, — если обобществленная собственность является подконтрольной последнему. (Общезвестно, что ряд аспектов экономического поведения людей — управление производством, репертуары легитимации социально-экономических нововведений, выбор потребителем товара на рынке, пределы личной ответственности за исполняемые функции и т. д. — не пригодны для процедур их решения так называемым демократическим путем.) Как отмечал немецкий экономист В. Репке в 1949: “Разница между тоталитарным и демократическим социализмом такая же, как между убийством и непредумышленным нанесением телесных повреждений, ведущих к смерти. Мы вовсе не желаем квалифицировать демократический социализм как убийство. Но мы хотим подчеркнуть, что человек может погибнуть и случайно, однако для него, несчастного, значение будет иметь только результат, а не обстоятельства происшествия”. Также неприложима “непосредственная демократия” для

выработки большинства решений в сфере ценностей (религия, мораль, искусство и пр.). Избыток безрезультатных собраний и заседаний по всемыслимым поводам рассматривался как неизбежное зло даже в границах официальной санкционированной общественной самокритики социалистических государств на любых этапах их становления (ср. В. Маяковский — “Прозаседавшиеся” и “антибюрократические” постановления ЦК КПСС 1970—1980-х). С точки зрения организации публичной политики, для “Д. С.” присущи перманентные ситуации, когда харизматические лидеры получают непропорционально большую власть, а также сценарии, при которых то, что следует слушать, и то, что можно говорить, определяются страстями толпы и общественной цензурой. В условиях борьбы либерально ориентированных слоев социалистических обществ Центральной и Восточной Европы 1960—1980-х за обретение людьми экономических, политических и гражданских свобод идея “Д. С.” (в облике идеи “социализма с человеческим лицом”) выступала осознанным и необходимым фазисом желаемой трансформации массовых ориентаций людей от лозунга “больше социализма” к идеалам демократического капитализма.

А. А. Грицанов

ДЕРЕВО — фундаментальный культурный символ, репрезентирующий вертикальную модель мира, семантически фундированную идеей бинарных оппозиций (как космологические, так и аксиологические артикулированных). В традиционной культуре выступает основополагающим символом упорядоченности мироздания (“мировое древо”) и метафорой генезиса как свершившегося и продуктивного. В рамках архаичной культуры мифологема мирового Д. выступает важнейшим компонентом мифологических космогоний. В контексте антропоморфных моделей космогенеза, фундированных сюжетом Сахрального брака Земли и Неба (Нут и Геб в древнеегипетской мифологии, Герд и Фрейд в скандинавской, Гея и Уран в древнегреческой и т. п.), центральным моментом космоизации мира является воздвижение мировой вертикали, отделяющей друг от друга Землю и Небо и обеспечивающей существование мирового пространства. Мировое Д. как космическая вертикаль, с одной стороны, традиционно является фаллическим символом и в этом плане относится к небесному (мужскому) началу (мировое древо как фаллос Урана в древнегреческой мифологии), с другой — мифологема Д. теснейшим образом связана с женским началом: дева в стволе (древнеегипетская сикомора, античные гаммадриады, миф о рождении Адониса из открывающегося в стволе дупла) или даже отождествленная со стволом (Лилит в шумерской мифоло-

гии). Мифологема Д. оказывается семантически амбивалентной, будучи отнесенной одновременно и к земному (женскому), и к небесному (мужскому) началам. В этом смысле, разделяя Небо и Землю, Д. одновременно символизирует собою и их брачное соединение. (Одним из распространенных сюжетных полей мифологии являются камлания — путешествия шаманов или фабульных героев на небо по древесному стволу.) Благодаря данной полисемантности, культурный символ Д. как “центра мира” неизменно претендует в западной культуре, согласно оценке М. Элиаде, на статус точки соприкосновения имманентного и трансцендентного. Таким образом, в архаических культурах мифологема мирового древа играла структурообразующую роль по отношению к космически артикулированному мирозданию. По вертикали посредством мирового Д. осуществляется дифференциация трех мировых зон (три шага Вишну: небокрона как обитель богов, подземелье-корни как царство мертвых и опосредующее их пространство людской жизни, символизируемое стволом), а по горизонтали (тень Д.) — отграничение освоенного и упорядоченного Космоса от Хаоса. Семантическая фигура Д., таким образом, конституирована в традиционных культурах как символ упорядочивания мироздания и поддержания его космической организации. В культурах классики семиотическая фигура Д. сохраняет за собой статус символа гармонии как проявления упорядоченности бытия, фундированной глубиной презумпции его космической организации, — любая упорядоченная среда неизменно приобретает древовидную конфигурацию, основанную на фигуре дифференциации посредством ветвления: от родовых версий генеалогического Д. в сфере повседневности — до абстрактного моделирования фигур Д. виртуальных культурных локосов (“Д. куртуазного универсума” у Матфея Эрменгау, например — см. Веселая наука). Фигура ветвления мирового Д. в рамках данной системы метафоры выступает базовым механизмом мировой дифференциации, сквозным образом фундируя собой самые различные типы моделирования процессуальности в рамках западной культурной традиции: от неоплатонизма, моделирующего мировой процесс как “жизнь огромного древа, обнимающего собою все” (Плотин), — до постструктуралистских аналитик дискурса власти как “древовидного” (см. Постструктурализм). В контексте постмодернистской рефлексии фигура Д. оценивается как глубинным образом фундирующая собой культурную традицию западного обрвца. Как показывают Делез и Гваттари, “Запад особенно тесным образом связан с лесом и обезлесением; отвоеванные у леса поля запол-

нялись растениями и зёрнами — цель культуры линий древовидного типа; скотоводство, в свою очередь, развернувшееся на полях под паром, выбирает линии, которые формируют древоподобное животное”. В противоположность этому, “Восток — это абсолютно иной тип: связь со степью, это культура клубней, которые развиваются отдельно от индивида, отступление в закрытые пространства специализированного скотоводства или вытеснение кочевников в степь” (Делез, Гваттари). В этом контексте “западная бюрократия” также выступает как порождение логики Д.: “ее аграрные истоки, корни и поля, деревья и их пограничная роль” моделируют собою практически все феномены европейской истории: “великую перепись Вильгельма Завоевателя, феодализм, политику королей Франции, учреждение государства, военный передел земельных пространств, судебный процесс и супружеские отношения” (Делез, Гваттари). (По мысли Делеза и Гваттари, не случайно “короли Франции остановили свой выбор на лилии, поскольку это растение с глубокими корнями, пробивающимися на склонах”.) В противоположность этому, на Востоке “государство осуществляет свою деятельность... не по древовидной схеме, основанной на предустановленных одеревеневших им укорененных классах; это бюрократия каналов, где государство порождает направляющие и направляемые классы. Деспот... подобен потоку, а не источнику... дерево Будды становится ризомой” (см. Ризома). Таким образом, оппозиция *Восток — Запад* может быть артикулирована, согласно Делезу и Гваттари, как оппозиция “потока Мао” и “дерева Луи” (хотя, по признанию Делеза и Гваттари, “было бы слишком просто свести весь Восток к... имманентности”). В контексте этого сопоставления характерной для культуры Запада фигуре Д. семантически и аксиологически противопоставляется характерная для культуры Востока фигура “травы” как принципиально ризоморфной. Согласно Делезу и Гваттари, развиваясь в рамках жестко иерархичных древоидных систем, “мы утратили ризому, или траву”. В данном контексте Делез и Гваттари цитируют размышления Г. Миллера о Китае: “Китай — это вредная трава на капустной грядке человечества... Из всех мыслимых существей, которые мы относим к растениям, животным или звездам, это, может быть, наимудшая трава, которая, однако, ведет самое мудрое существование. Верно, что из травы не выходят ни цветы, ни аваносцы, ни Нагорные проповеди... Но в конце концов, она остается той травой, за которой последнее слово. В конечном счете все возвращается к китайскому государству... Нет другого исхода, кроме травы. [...] Трава прорастает на огромных необработанных пространствах. Она заполняет пусто-

ты. Она растет между и среди других. [...] ...Трава — это заполненность, вот мораль” (ср. с номадологической трактовкой ризомы как “*меж-бытия*, интермеццо”). Если Запад представлен метафорой “Д.”, а Восток — метафорой “травы”, то Америка в этом контексте выступает, согласно Делезу и Гваттари, перекрестком, местом встречи этих альтернативных традиций: с одной стороны, американская культура “не свободна от древесного господства и поиска корней” (“это видно хотя бы по литературе, по поиску национальной идентичности, а также по ее происхождению и европейской генеалогии”), с другой же стороны — “различные американские книги и книги европейской налицо, даже когда американец бросается в погоню за деревом. Различие в самом поятии книги “Листья травы”...”. В контексте сопоставления Запада и Востока как культур (соответственно — Д. и травы) “Америка представляется посредником. Ибо она развивается за счет внутреннего давления и истребления (не только индейцев, но также и фермеров и др.) и одновременно — иммиграции извне. Столичный поток образует безграничный канал, определяет количество власти, и каждый, как умеет, перемещается в этом потоке власти и денег (здесь берет начало миф-реальность о бедняке, который становится миллиардером, чтобы вновь превратиться в бедняка); все это объединяется в Америке — дерево и канал, корне и ризоме одновременно” (Делез, Гваттари). Внутри же североамериканской культуры, в свою очередь, могут быть выделены различно артикулированные в отношении древовидной структуры локосы: так, Восточное побережье — это “поиски древоподобного и возврат к дряхлому миру”, что же касается американского Запада, то “Запад, с его безродными индейцами, с его блуждающими рубежами, подвижными и смещаемыми границами” определяется Делезом и Гваттари как отчетливо “ризоматический”. В этом отношении ризоморфия сама американская культурная топография: “Америка смешала все направления, она передвинула свой Восток на Запад, как будто Земля стала круглой именно в Америке; ее Запад примкнул к Востоку”. Тем не менее, американский менталитет отчетливо демонстрирует западный стиль мышления, трактуемый постмодернистской философией как “древовидный”. Согласно постмодернистской ретроспективе, “дерево подчинило себе весь западный мир и западное мышление, от ботаники до биологии, анатомии, гносеологии, теологии, онтологии, всю философию” (Делез, Гваттари). Волею того, “у нас дерево вошло в тело, оно стратифицировало и очерстило

даже пол": согласно Делезу и Гваттари, сексуальность как таковая конституируется принципиально различным способом в культурах Запада и Востока: "зерновые растения, объединяя два пола, подчиняют сексуальность модели размножения" (см. Сексуальность). В этом контексте Делез и Гваттари цитируют А. Одикура, который "усматривает именно здесь истоки оппозиции морали и трансцендентной философии, столь ценной на Западе", с одной стороны, и "имманентной философии на Востоке" — с другой. По оценке Делеза и Гваттари, "трансцендентность — болезнь чисто европейская". В целом, по оценке Делеза и Гваттари, вся культурная традиция западного образа может быть оценена, с точки зрения как своего содержания, так и типа своей организации, как "древовидная", и именно в этом качестве она подвергается постмодернизмом радикальной критике, поскольку несет в себе следы влияния архаической семантики метафоры Д., и, прежде всего — следующих ее смысловых аспектов: 1). Метафора Д. привносит в европейский менталитет идею наличия сквозной — от корней до кроны — логики развития мироздания (см. Логоцентризм). 2). Важнейшим следствием фундаментальности европейской культуры идей древовидных структур является развитие в их контексте идеи вертикальной организации бытия, предполагающей наличие центра (как топографического, так и командного), что задает видение реальности как кибернетически организованной: "дерево или корень вдохновляют печальный образ мысли, которая, не переставая, имитирует множественное, начиная с высшего единства, с центра... Древовидные системы — это иерархические системы, которые включают в себя центры значения и субъективации, центральные автоматы как организованные памяти" (Делез, Гваттари). Таким образом, "признать первенство иерархических структур равносильно тому, чтобы уступить привилегии древовидным структурам" (П. Розенталь, Ж. Петито). 3). Метафора Д., фундируя собою западные модели мира, привносит в их содержание метафизическую идею "корня" ("корень-основание, Grund, roots и foundations" у Делеза и Гваттари) как внечувственного основания феноменального мира (см. Метафизика, Корень). 4). Согласно постмодернистской оценке, само понимание процессуальности в западной культурной традиции несет в своем содержании следы влияния фигуры древесного ветвления: "Единое раздваивается: каждый раз, когда мы встречаемся с этой формулой, провозглашена ли она стратегически Мао или "диалектически" выведена из мира, мы имеем дело с самой

классической и самой продуманной, самой древней и самой усталой мыслью" (Делез, Гваттари). Важнейшим аспектом процедуры ветвления является конституирование в ходе ее осуществления бинарной оппозиции между разветвившимися эволюционными векторами. Типичная для европейской культуры "бинарная логика — это духовная реальность дерева-корня": по оценке постмодернизма, "бинарная логика и двузначные отношения все еще господствуют в психоанализе (дерево мании в интерпретации З. Фрейда, П. Шребера), в лингвистике, в структурализме и даже в информатике" (Делез, Гваттари). В рамках своего номадологического проекта постмодернистская философия осуществляет последовательный отказ от всех названных семантических презумпций мышления, задаваемых в европейском менталитете фигурой Д. (см. Номадология). Прежде всего, постмодернистская парадигма в философии конституирует программу "логотомии" и "логомахии", призванных реализовать поворот философии от тотального доминирования презумпции логоса к сомнению в адекватности логоцентристского видения мира (см. Логоцентризм, Логотомия, Логомахия). Во-вторых, жестко централизованным, артикулированным в кибернетическом ключе системам номадологии противопоставляет "нецентрированные системы" (Делез, Гваттари). Если "в иерархической системе индивид воспринимает лишь одного-единственного активного соседа, который располагается выше его по иерархической лестнице", и в целом "древовидная схема предшествует индивиду, который включается в нее в строго определенном месте" (П. Розенталь, Ж. Петито), то, в противоположность этому, в нецентрированных системах, по словам Делеза и Гваттари, "коммуникации осуществляются от одного соседа к другому, где стебли или каналы не существуют заранее, где все индивиды... определяются исключительно по их *сосотоянию* в данный момент таким образом, что локальные действия не согласованы и общий конечный результат синхронизируется независимо от центральной инстанции" (см. Нелинейных динамик теория). (В рамках этого же подхода номадология осуществляет резкую критику психоанализа, который, по формулировке Делеза и Гваттари, "подчиняет бессознательное древовидным структурам, иерархическим графикам, резюмирующей памяти, центральным органам, фаллосу, дереву-фаллосу", противопоставляя ему психоаналитический метод моделирования динамики бессознательного — см. Шизоанализ, Машины желания). В-третьих, метафизическому стилю мышления, фундированному презумпцией наличия "корня", постмодернизм противопоставляет "постметафизическое мышление",

отказывающееся признавать наличие имманентно-трансцендентного смысла, скрывающегося за номенальным рядом событий (см. Постметафизическое мышление). В-четвертых, в аксиологической системе постмодернизма принцип бинаризма подвергается радикальной критике как пресекающий реализацию креативного потенциала системы и осуществляющийся посредством процедуры дублирования и повтора, — в этом отношении, по формулировке Делеза и Гваттари, "вся логика дерева — это логика кальки и размножения... Она упорно декалькирует нечто, что дается уже готовым, начиная с перекодирующей структуры или оси, лежащей в ее основании. Дерево объединяет и иерархизирует кальки, подобно листьям" (см. Бинаризм). А потому древовидная организация процессуальности, фундированная генетизмом и бинаризмом, оценивается Делезом и Гваттари в качестве не обладающей креативным потенциалом: "каждый раз, когда желание принимает форму дерева, налицо определенные внутренние последствия, которые ведут к его смерти". Существенный номадологией сравнительный анализ целостностей, организованных по принципу древовидной структуры и по принципу ризомы, показал, что ризоморфные среды, по всем параметрам противостоящие структуре Д., оцениваются номадологией как более гибкие, жизнеспособные и более креативные. Вне жесткой детерминации со стороны оснований западной культуры, вне диктата требований "древовидной интерпретации" многие явления — в своей автохтонности — оказываются далеко не "древовидными", — так, по словам Делеза и Гваттари, "мысль не древовидна, а мозг — не корневая или разветвленная материя. То, что несправедливо называют "дендритами", не обеспечивает связь нейронов в непрерывной ткани. Прерывность клеток, значение аксонов, функция сближения клеток (синапсов), существование синаптических микроцепей, "перескакивание" сообщений через эти трещины образуют мозг множественности, который погружен в собственный план коистенденции... — всецело вероятностная, переменчивая, *неопределенная нервная система*". Таким образом, хотя устройство западного типа культуры диктует европейцу линейное видение мира ("у многих людей дерево проросло в мозг"), оно, тем не менее, "сам мозг — это трава, которая гораздо больше значит, чем дерево" (Делез и Гваттари). Аналогично, "короткая память — это тип ризомы, тогда как длинная память — древовидна и централизована" (Делез, Гваттари). Между тем, как показано в рамках постмодернистской концепции письма, "мы пишем благодаря короткой памяти... Короткая память включает в себя забавление как процесс; она отождествляется не

с мгновением, а с коллективной ризомой, временной и легко возбудимой”, — в то время как процедуры чтения предполагают так называемую долгосрочную (в терминологии Делеза и Гваттари — длинную) память: мы “читаем и перечитываем с длинной памятью длинные мысли... Длинная память (семьи, расы, общества или цивилизации) декалькирует и переводит, но то, что она переводит, продолжает действовать в ней издали, не попадая, несвоевременно, не мгновенно”, — в отличие от “блеска короткой Мысли” (см. Письмо, Чтение). Вместе с тем, анализируя соотношение семантических фигур Д. и ризомы, в рамках которой “поперечные коммуникации между дифференцированными линиями запутывают генеалогические деревья”, Делез и Гваттари фиксируют не столько их альтернативность как однопорядковых феноменов, сколько их несоизмеримость. Если на первый взгляд “дерево-корень и ризома-канал... противостоят друг другу как две модели”, то на самом деле это не так: Д., действительно, “функционирует как модель и как трансцендентная калька”, — ризома же “развивается как имманентный процесс, который оспаривает модель и намечает карту, даже если он устанавливает свою иерархию или образует деспотический канал”. Кроме того, важно иметь в виду, что, согласно номадологическому видению ситуации, семантическая фигура ризомы не вытесняет и не замещает собою фигуру Д. Их отношения строятся как более сложные, ибо в различных средах могут быть обнаружены и различные типы организации целостностей — как структурные (древовидные), так и ризоморфные: по оценке Делеза и Гваттари, “существуют самые различные устройства — карты-кальки, ризомы-корни, с различными коэффициентами детерриториализации. В ризоме есть структуры дерева или корня, и, наоборот, ветка дерева или деление корня могут появиться в ризоме. [...] в глубине дерева, в дупле корня или в пазухе ветки может сформироваться новая ризома. Или, скорее, микроскопический элемент дерева-корня, корешок, который иницирует производства ризомы”. Но, так или иначе, в целом, согласно постмодернистской констатации, “мы устали от дерева” и в силу этого “не должны больше думать о деревьях”, ориентируясь на нелинейные версии осмысления процессуальности (Делез, Гваттари). (См. *Нелинейных динамик теория*.)

М. А. Можейко

ДЕРРИДА (Derrida) Жак (р. 1930) — французский философ, литературовед и культуролог, интеллектуальный лидер “Парижской школы” (1980-е — 1990-е). Преподавал в Сорбонне (1960—1964), Высшей Нормальной школе, Высшей школе социальных исследований (Париж), организатор

“Группы исследований в области философского образования”, один из инициаторов создания Международного философского колледжа (1983). Основные сочинения: “Нечто, относящееся к грамматологии” (1967), “Голос и феномен” (1967), “Письмо и различие” (1967), “Поля философии” (1972), “Рассейние” (1972), “Позиции” (1972), “Похоронный звон” (1974), “Шпоры. Стили Ницше” (1978), “Почтовая открытка. От Сократа к Фрейдю и далее” (1980), “Психея: изобретения другого” (1987), “И подписано: Понж” (1988), “Призраки Маркса” (1993) и др. (всего около 40 книг). В оригинальной философской концепции, известной как деконструктивизм, Д. интерпретирует мотивы философских размышлений Г. Гегеля, Ницше, Гуссерля, Фрейда, Хайдеггера и др. Объектом рефлексии для Д. становится вся классическая западноевропейская философская традиция. В принципе Д. не отрицал одну из составляющих идеи “конца истории”, гласившую, что философская суть внешне толерантная, жесткая имперская “идеология” западного этноса (в данном контексте критерием “идеологизма” выступает амбиция частного дискурса на статус абсолютного, универсального). По мысли Д., недостаток такого интеллектуального хода состоит в том, что пороки философии осмысливаются на ее собственном языке. Идет поиск еще более универсальной философии, что означает программу создания расширенного и — что более важно — исторически *перспективно* рационализма. Д. отвергает данный проект: “Мы просто верим в абсолютное знание как в *завершение*, если не как в конец истории. [...] Для того, что “берет начало” в этом случае “по ту сторону” абсолютного знания, требуются *неслыханные* мысли, которые стараются встретиться друг с другом через воспоминание о старых знаках”. Д. полагает, что подвергнуть сомнению абсолютность разума традиционными интеллектуальными средствами неосуществимо: “...бросить вызов против него можно, лишь воззвав к нему, протестовать против него можно лишь в нем самом, он оставляет нам на своем собственном поле лишь возможность прибегнуть к стратегеме или стратегии. [...] Будучи способной действовать лишь *внутри* разума, революция против разума как только изрекает себя, сразу же приобретает ограниченную протяженность того, что на языке министерства *внутренних* дел как раз и называют волнениями”. Выход из этого состояния Д. усматривает в следующем (это, в известном смысле, можно полагать главной целью его творчества): говорить так, чтобы ничего не сказать (в любом другом случае мы либо оправдываем разум, либо *разумно* критикуем его, что равно бессмысленно). Стратегема или стратегия деконструкции предполагает “молчаливый” умысел “говорящего субъек-

та”, задумавшего заговор против Логоса. В работе “Письмо и различие” Д. замечает Левинасу следующее: разговаривая с китайским гражданином, единственно возможным способом сделать вид, что ты владеешь китайским языком, является обратиться к этому самому гражданину по-китайски. Соответственно: дискутировать с Разумом на его языке можно только притворяясь, что ты притворяешься; целью выступает убийство тиранического разума. Если заговорщик, по Д., притворится, что он притворяется, — замысел удался. Но замысел этот должен скрываться в голове, но вне языка, — никогда не будучи выговоренным. Другие планы обречены на неудачу: по мысли Д., “когда Левинас *говорит* против Гегеля, он только подтверждает Гегеля, уже его подтвердил”. В статье про Батай (“Письмо и различие”) Д. отмечает: “Описывая этот симулякр, немислимый для философии, чья задача слепа, Батай, конечно же, должен сделать вид, что говорит на гегелевском языке”. Стратегема Д. состоит не в “молчаливом мышлении”: речь идет об отторжении однозначности философского языка, за его двусмысленность. (Эта задача была сформулирована Д. уже в первом опубликованном тексте: Введение к “Началу геометрии” Гуссерля). По мысли Д., проблема, в частности, состоит в том, что “ошибочно” отождествляют (Д. именует это “эмпиризмом”) “истины факта” и “истины разумные” (истины “первоначального” факта). Основание этих последних состоит не в способности разума постигать, познавать вещи *in toto*, а в *отношении* разума к этому “первоначальному факту”, в отношении к чему-то *иному*. Место *тождества* “я=я” занимает *различие*: “эмпиризм”, согласно Д., есть “сон чисто *гетерологический* в своем источнике мысли. Чистое мышление чистого различия. [...] Мы говорим сон, потому что он исчезает с наступлением дня и с восходом языка”. Аристотелевское “необходимо остановиться” на уровне некоего “первоначального факта” Д. вслед за неокантианцами считает “философской безответственностью”. Феноменологию, по мысли Д., необходимо “пересечь”, дабы не остаться в лоне позитивизма. Философское вопрошание, по его мнению, должно быть бесконечным, то есть безукоризненным с точки зрения духа и буквы эмпиризма, но цель этого кардинально иная — элиминация традиционной метафизики как “метафизики наличия”. Размышления по этому спектру вопросов Д. начал еще во Введении к “Началу геометрии” в контексте проблем осуществимости феноменологии истории как определенной теории. По Гуссерлю, бытие не может не идентифицироваться со смыслом,

бытие не может не являться для нас. Гуссерлианский "принцип принципов" полагает основанием истинности суждения относительно вещи интуицию вещи, наличествующей "собственной персоной"; этот принцип фундирован аксиомой постоянного отличия *оригинала* (интуиции, называемой "изначально дающей" самою вещь собственной персоной) и *производного от нее продукта* (интенции сознания, которые не были осуществлены посредством интуиции). Таким образом, "сама вещь" выступает "открывающим фактом", существующим лишь единожды. В границах исторической феноменологии гуссерлевская идея "Живого Настоящего" предполагает то, что прошлое удерживается настоящим, настоящее же содержит наброски будущего. Из этого следует, что настоящее одновременно *уже-прошедшее* и *только-наступающее*; следовательно, *еще-настоящее* прошлое и *уже-настоящее* будущее конституируют: а) настоящее, которое *уже-не-настоящее* (прошлое людей) и б) настоящее, *еще-не-наступившее* (будущее людей). Вот такая своеобразная двуплоскостность настоящего, его несопадение с самим собой и продуцируют *различие*. Гуссерль полагал возможным ходом к осмыслению такой ситуации противопоставление "в принципе/фактически" ("en droit/en fait"). Согласно Д., возможна наша встреча с наличествующими памятниками, смысл которых для нас не очевиден (у Д. "ускользает" от человека). Таковые памятники выступают наличествующими следами (см. След) прошлого, людям о них ничего не известно. Таким образом, оказывается невозможным установить, чем было это прошлое в собственной бытности настоящим. Тем не менее даже в том случае, когда нам не удается совместить: а) смысл памятника (следа) "для них" (в его собственном прошлом) и б) смысл "для нас" следа, (для нас) лишенного смысла, — мы а priori убеждены в том, что это осмысляемое нами прошлое в свою бытность настоящим имело все качества (для нас) настоящего. *Иное оказывается тем же самым*. В итоге история оказывается "чистой историей смысла", трансляцией смысла через поколения. В русле рассуждений Гуссерля, комментируемых Д. (Введение к "Началу геометрии"), история оказывается в принципе однозначной, даже если *фактически* полная отрешенность смысла неосуществима: при этом данное тождество бытия (наличного и прошлого), с одной стороны, и смысла — с другой, достижимо никак не сегодня, а лишь "в бесконечности". В "сиятом" виде историческая феноменология являет собой философскую модель, демонстрирующую движение абсолюта, источника смысла (в данном контексте — Его) к размещающемуся на

бесконечной дистанции и перманентно отодвигающемуся "телосу" (термин Гуссерля) — или он же: Логос, Бог, Идея (в кантовском смысле) — совершенного общества. Как отмечает Д., если в такой версии "истинное" тождественно "истинному для меня", то — как следствие — именно "Я" (в статусе Бога) оказывается у Гуссерля творцом вечных истин. Поскольку же нам *заранее* известно, что обретение Я такого статуса отложено в бесконечность, постольку финальное отождествление бытия и смысла никогда не состоится. Двусмысленность или, по Д., "исходное различие" смысла и бытия не может быть преодолено конечным триумфом однозначного смысла. Позже это "исходное различие" Д. обозначит неографизмом "различание" (см. Différance). Весьма существенно, что, по мысли Д., *différance* содержит кроме смысла "не быть тождественным" также и смысл "откладывать на более поздний срок". (В этом контексте настоящее всегда представляет собой *отличное* настоящее, ибо лишь, став прошлым, оно окажется "настоящим настоящим".) По Д., история существует лишь постольку, поскольку настоящее как бы "опаздывает по отношению к самому себе". Согласно Д., без "во-вторых" не может быть "во-первых": "единственный раз" не может быть "началом" ни для чего. Вторичное не просто сменяет первичное; оно по сути конституирует его, позволяет ему быть первичным усилием собственного запаздывания. "Во-вторых" у Д. суть предварительное условие первичности того, что "во-первых": "первоначальным является именно не-начало". Д. а книге "Голос и феномен" подчеркивает то, что в начале располагаются повторение и представление: "ре-презентации", таким образом, отказывается в праве на существование, ибо первичной презентации не могло быть. Отдельным результатом реализации данного "принципа не-принципа" (Д. при его помощи подвергает деконструкции "принцип принципов" Гуссерля) выступает тезис первичности знака, а не вещи — то есть знака, а не референта, знаком которого призван быть этот знак. Следствиями такого тезиса Д. оказываются следующие его идеи: 1) Язык не может рассматриваться как "выражение" (ре-презентация) молчаливого "переживаемого" (первой презентации). (См. Голос.) 2) Письменность есть "знак знаков", графический знак замещает устный знак, который есть знак вещи: "письменность является преимущественно дополнением, так как она обозначает ту точку, в которой дополнение открывается как дополнение дополнения, знак звенка, заменяющий уже означающее слово" (см. Грамматология). По мысли Д., традиционалистское подчинение письменности слову является предубеждением, и — что более важно — определением графического при-

менимо для определения любого знака: любой аяк есть *обозначающее*, *обозначаемое* которого есть *другое означающее*, но никогда "самая вещь", каковой она предстает перед нами. Д. акцентирует: "То же самое есть то же самое, лишь принямая вид иного". Д. выходит из традиционалистской "логики тождества", при этом его заботит проблема: осуществимо ли выйти за пределы диалектики, не прибегая к ее инструментарию. (Свободное использование метафоры представляет для Д. горизонт гуманитарного знания; за ним /горизонтом — А. Г./ — качественно отличное от простой полисемии, не контролируемое человеком "рассеяние" смысла.) Или напротив: не является ли выход за границы диалектики неизбежно диалектическим. По мысли Д., "логика дополнительности" (см. Дополнительность) в определенной мере близка диалектике: эта логика "стремится к тому, чтобы извне превратилось бы во внутри, чтобы иное и недостаточность дополнили друг друга, подобно плюсу, который заменяет минус, к тому, чтобы то, что добавляется к чему-либо, замещало недостаточность этой вещи, чтобы недостаток как внешняя сторона овнутренности был бы также уже внутри изнутри". Согласно Д., настоящее может выступать настоящим лишь при том условии, что оно соотносится с отсутствующим, дабы стать отличным от него (отличным от отсутствующего, которое есть прошлое или будущее) — см. *Метафизика отсутствия*. По Д., вводящего понятие "след" (см. След), след выступает наличествующим знаком той вещи, которая отсутствует, — знаком, оставленным этим отсутствующим после его перемещения туда, где оно наличествовало; любое же наличествующее, с точки зрения Д., несет след отсутствующего, его ограничивающего. Отсутствующее конституирует, придает бытие наличествующему, которое собственно само и является бытием. В этом контексте, по убеждению Д., необходимо помыслить "изначальный след", наличествующий след прошлого (по Д., "абсолютного прошлого"), никогда не имевшего места. По мысли Д., осуществляемая им деконструкция метафизики, написанной понятийными средствами гегелевской терминологии, а также введение им понятия "différance" resultируются "одновременно незначительным и радикальным смещением", итогом которого станет "бесконечная", "не могущая никогда завершиться" дискуссия с Г. Гегелем. Д. пишет ("Голос и феномен") о полемике "между философией, которая всегда есть философия присутствия, и мышлением не-присутствия, которое не является ни неизбежной противоположностью первой, ни обязательным размышлением о негативном отсутствии, то есть теорией не-присутствия как бессознательного". "Мышление не-присутствия" у Д. сосуществует с фи-

лософией, которая “есть всегда” и которая выступает как мышление о наличествующем, постулирующее приоритет последнего над отсутствующим. Согласно Д., “как иначе можно мыслить бытие и время, как не исходя из настоящего, как не в форме настоящего, а именно как не исходя из вообще теперь, которое ни один опыт не может по определению покинуть? Опыт мышления и мышление опыта всегда имеют дело лишь с настоящим”. Д. полагает, что для опыта элиминация настоящего невозможна: он всегда переживает, испытывает настоящее. Противоположная “философия” (которая у Д. всегда есть философия наличного, настоящего — философия присутствия) и “мышление-не-присутствия” (которое предполагает соответствующий “опыт-мышления-не-присутствия”), Д. отдает предпочтение высшему “тождеству”, скрытому в опыте Текста. В любом тексте, по мысли Д., содержатся два текста: “два текста, две руки, два взгляда, два слушания. Вместе и одновременно раздельно”. Как утверждает Д., всегда легко отыскать первый текст — текст классический, в нем безраздельно доминирует идея присутствия, он неукоснительно соблюдает этикет по отношению к разуму: в его рамках допустимо лишь осуждение недостаточной разумности во имя того же разума. Этот первый текст, по мысли Д., одновременно содержит некие следы иного текста — иного и того же самого. При этом совместить эти два текста, согласно Д., невозможно никаким образом: их синтез был бы осуществим как итог “преодоления” их “отличия”. Второй же текст является собой, по Д., лишь “смещенную похожесть” первого. Чтение общего текста требует, по мнению Д., особой “двойной науки” (именно так была озаглавлена статья в книге “Рассеяние”). “Мышление-не-присутствия”, согласно Д., являет собой “свое-иное” традиционной метафизики: имманентная двойственность последней придает ей статус собственного симулякра (см. Симулякр). Эта “смещенная похожесть” больше похожа, по мысли Д., на “едва ощутимую завесу”, легкое колышание которой посредством языковых игр прочтения может трансформировать “мудрость” первого текста в “комедию” второго. Именно наличие двух текстов в едином тексте провоцирует, обуславливает трансгрессию (см. Трансгрессия) первого (открытого) текста в текст скрытый. Данная процедура предполагает акцентуацию двусмысленности таких содержащихся в тексте слов и терминов, двойной смысл которых никаким образом нельзя преодолеть. Только такая акцентуация способна, согласно Д., проявить этот второй, ранее скрытый, текст — симулякр текста исходного. Так, например (статья “Двойная наука”), Д. сопоставляет слово “гимен” в текстах Малларме и гегелевский термин “тождество”:

по Д., первое являет собой симулякр второго. Ибо: “гимен” есть слово для обозначения девственной плывы девственности и — одновременно — для обозначения уз Гименея. Гимен как девственность существует, когда не существует гимна как сонития; не существует гимна как девственности, когда существует гимен как брак. Таким образом, по Д., гимен в равной степени есть различие (между “снаружи” и “изнутри” девственности, между желанием и осуществлением желания) и уничтожение этого различия. “Гимен”, согласно Д., есть уничтожение “различия между различием и неразличием”. И, таким образом, подвергается деконструкции идея тождества Гегеля: тождество между различием и не-различием оказывается неотличимым от тождества (по Гегелю) между тождеством и не-тождеством. Немыслимо ответить на вопрос: являются ли или нет различие и диалектическое тождество одним и тем же. Различие и тождество равно переходят друг в друга, оборачиваются друг другом, подобная языковая игра бесконечна: в ней, по словам Д., проигравший выигрывает, а одержавший победу терпит поражение. По мысли Д., “помним всех великих слов философии, которые в целом мобилизуют внимание, — разум, истина, принцип, — принцип основания говорит также о том, что основание должно быть дано. [...] Нельзя отделять этот вопрос об основании от вопроса, направленного на это “нужно” и “должно быть дано”. “Нужно”, как представляется, таит в себе самое существенное в нашем отношении к принципу. Оно отмечает для нас существование, долг, долженствованье, требование, приказание, обязательство, закон, императив. С этого момента основание может быть дано, оно должно быть дано”. Другими словами, как полагает Д., “мыслить бытие” есть задача вечная и неизбежная; поиск того, “почему” — процесс бесконечный. (См. также Бинаризм, Деконструкция, *Differance*, Игра структуры, Логоцентризм, Логотомия, Логомакия, Метафизика отсутствия, Онто-тео-телео-фалло-фонологоцентризм, След, Трансцендентальное означаемое, Хора.)

А. А. Грицанов

ДЕСТРУДО (лат. destructio — разрушение, нарушение нормальной структуры чего-либо) — в психоанализе — постулированная Э. Вейссом энергия Танатоса, инстинкта (лечения) смерти; по сути своей аналогичная либидо, но противоположная ей по направленности и функции.

В. И. Овчаренко

ДЕСТРУКЦИЯ (*Destruction*) — одно из центральных понятий фундаментальной онтологии Хайдеггера. Понятие Д. используется Хайдеггером в противовес ранней философии Гуссерля и, в особенности, методу феноменологической редукции. В то

время как феноменологическая редукция в том виде, в каком она употребляется Гуссерлем в “Идеях” (1913), предполагает заключение в скобки естественной установки к миру для того, чтобы сконцентрироваться на смыслоконstituирующих структурах трансцендентальной субъективности, Д. Хайдеггера предполагает заключение в скобки самого характера понимания бытия. Как следствие более глубокого понимания, Д. предполагает разрушение не только традиции, олицетворяющей объективированное, научно-теоретическое понимание мира (что мы и наблюдаем у Гуссерля), но и всей философской традиции. Поскольку трансцендентальным горизонтом понимания бытия является время, вся история онтологии, то есть все предшествующие доктрины бытия, определялись в модусе настоящего времени. Отсюда необходимая связь феноменологической Д. с проблематикой времени с целью выяснения элементарных условий, при которых продуктивно может быть поставлен вопрос о бытии. У Хайдеггера Д. предполагает три соответствующие операции: редукцию, или возвращение от сущего к бытию; конструкцию бытия; Д. традиции. Таким образом, Д. есть необходимый коррелят и редукции, и редуктивной конструкции бытия. Только посредством Д. онтология может раскрыть подлинный характер собственных понятий, что значит одновременное использование и стирание традиционного метафизических понятий. Правоммерно полагать, что у Хайдеггера основная цель Д. метафизической концептуальности, унаследованной у традиции, состоит в обретении почвы изначального опыта. В историко-философском плане хайдеггерянский понятие Д. сопоставимо с *Abbau* Гуссерля, с “деконструкцией” у Деррида.

В. Н. Семенова

ДЕТЕКТИВ (англ. criminal) — литературный жанр, интрига которого организована как логическая реконструкция эмпирически не наблюдавшихся событий (а именно — преступления). В силу этого внешний сюжет Д. выстраивается как история раскрытия преступления, а внутренний — как когнитивная история решения логической задачи. По оценке Эко, сюжет Д. — “всегда история догадки. В чистом виде. В сущности, основной вопрос философии (и психоанализа) — это и основной вопрос детектива: кто виноват?”. Главным героем Д. выступает, таким образом, субъект решения интеллектуальной задачи (то есть расследования), а именно — детектив (*detectiv*), а именно — детектив в самом широком диапазоне его персонафикационного варьирования: частный сыщик (вариант Шерлока Холмса у А. Конан-Дойла), официальный следователь-полицейский

(вариант Мегрэ у Ж. Симеона), частное лицо, случайно оказавшееся на месте преступления (вариант мисс Марпл у А. Кристи) или вовсе безмянливый виртуоз интерпретации сообщенных фактов ("старичок в уголке" у баронессы Оркси). Формальный статус персонажа в данном случае не является существенно важным, — всеми ими, как и первым в истории жанра великим сыщиком в романе философа-анархиста У. Годвин "Калеб Уильямс" (1794), "движет любопытство". Подлинным героем Д., таким образом, выступает познающий субъект, трактовка которого в классическом Д. практически оказывается изоморфной сугубо гносеологической артикуляции сознания в классической философии (до традиции философии жизни — см. Философия жизни): отнюдь не случайно традиционная литературная критика, обвиняя (причем далеко не всегда справедливо) Д. в недостатке внимания к личностным характеристикам персонажей, называла многих центральных персонажей (начиная уже от кавалера С. О. Дюпеив у Э. А. По и профессора Ван Дьюсена у Ж. Футрелла) "думающими машинами". Психологизм, социальная аналитика причин преступности, лирические линии и т. п., безусловно присутствуя в детективных произведениях, тем не менее, никоим образом не определяют его как жана (как, в частности, отмечал известный теоретик детективного жана У. С. Мозм, "я согласен признать, что любовь движет миром, но отнюдь не миром детективных романов; этот мир она движет явно не туда"), — эта презумпция Д. была сформулирована еще в 1928: детективная история "должна быть игрой в прятки, но не между влюбленными, а между детективом и преступником" (С. С. Вэн Дайн). Классически признанный основатель жана Э. А. По сам называл свои детективные новеллы "рассказами об умозаключении". В соответствии с этим спецификой Д. как жана является инспирирование у читателя интереса к собственному расследованию, то есть, в итоге, к попытке собственной интеллектуальной реконструкции картины преступления, — подобно тому, как сентиментальный роман заставляет читателя моделировать психологическую сферу, "примеряя" на себя те или иные эмоциональные состояния персонажей (то, что М. Дессуар называет "эстетическим переживанием" — см. Язык искусства). Это связано с тем, что, как правило, по ходу разворачивания детективного повествования в когнитивном распоряжении читателя оказываются те же данные, что и в распоряжении следователя (как пишет Эко, "любая история следствия и догадки открывает нам что-то такое, что мы и раньше... как бы зна-

ли"): ситуация чтения моделируется для читателя как интеллектуальное состязание со следователем, а в итоге — и с автором Д. (не случайно Д. является признанным жанровым фаворитом в рамках круга развлекательного чтения интеллектуалов). Этапы эволюции Д. как жана могут быть обозначены как детективная классика (вплоть до середины 20 в.), детективный модернизм (1950-е — 1970-е) и детективный постмодернизм (начиная с середины 1970-х) — см. Модернизм, Постмодернизм. Классический Д. строится по законам классической философской метафизики (см. Метафизика), фундированной презумпцией наличия онтологического смысла бытия, объективизирующегося в феномене логоса, открытого реконструирующему его когнитивному усилию (см. Логос, Логоцентризм). Применительно к Д. это означает, что повествование неукоснительно базируется на имплицитной презумпции того, что существует объективная (или, в терминологии Д., "истинная" — см. Истина) картина преступления, в основе которой лежат определенные действия субъекта-преступника. Собственно, последний выступает своего рода демурром детективного универсума, ибо задает логику свершившихся событий и предписывает им определенный смысл, который сыщик должен расшифровать (см. Демурр): как пишет Эко, в Д., чтобы прийти к разгадке, "надо начать с догадки, будто все вещи объединены единой логикой, той логикой, которую предписал им виноватый". То обстоятельство, что эта логика не известна ни читателю, ни сыщику как главному интеллектуальному герою Д., ничуть не ставит под сомнение ее онтологической достоверности, — речь идет лишь о полноте ее реконструкции по следам, уликам, свидетельствам (которые в системе отсчета Д. выполняют функцию, конгруэнтную функции эмпирических фактов в научном познании: задавая эмпирический базис исследования, их массив, тем не менее, не являются самодостаточным для построения теории, — факты нуждаются в интерпретации — см. Интерпретация, Факт, Теория). Коллизия Д. разворачивается именно в интеллектуальном пространстве познавательного процесса: драматизм следствия в том, что ключевые факты до поры остаются неизвестными (детективная традиция М. Р. Райнхарт, получившая название по ключевой фразе каждой из ее новелл: "Если бы знать тогда...") либо неверно интерпретируются (доминирующая традиция в диапазоне от А. Конан-Дойла до А. Кристи). Наряду с презумпцией наличия объективной картины преступления, задающей обстоятельствам единый смысл и объединяющей их общей логикой, второй неизбежной презумпцией Д. является презумпция справедливости: последняя неизменно торжествует в финале

Д. Юридически артикулированный Закон выступает в данном случае не только как феномен правовой сферы, но (и, возможно, в первую очередь) также как гарант нравственного и — в самом широком смысле слова — социального порядка, ибо только в упорядоченном пространстве социального космоса возможно нарушение порядка, квалифицируемое как преступление. Закон в данном случае есть та критеральная матрица, на основе которой вообще можно отличить социальный хаос от космической упорядоченности и обосновать тем самым правомерность наказания за преступление. В случае так называемого "зеркального Д.", в рамках которого симпатия автора и, соответственно, читателя, моделируются как направленные на героя, преступающего закон, действует та же норма, — меяется лишь адресат ее аппликации и закон моральный, если он приходит в противоречие с правом, ставится выше закона юридического (например, в произведениях Э. У. Хориунга и др.). Таким образом, в классическом Д. "всегда в конце концов торжествует норма — интеллектуальная, социальная, юридическая и моральная" (Эко). Именно имманентно логичная и космически упорядоченная структура классического Д. делает возможным создание своего рода метазакона построения жана: история Д. знает многочисленные своды эксплицитно сформулированных правил, согласно которым надлежит создавать детективные произведения: "Двадцать правил детективных историй" американского прозаика и критика С. С. Вэн Дайна (У. Х. Райт), "Десять заповедей детектива" моисеньера Р. Нокса и т. п. Наиболее ранним из них является "правило А. Конан-Дойла", согласно которому преступника нельзя делать героем Д. (несмотря на то, что это требование было выдвинуто задолго до оформления жанра "зеркального Д.", тем не менее, после опубликования романа "Убийство Роджера Экройда", где повествование ведется от лица милейшего доктора, в итоге и оказывающегося убийцей, А. Кристи едва не исключили из британского "Клуба детективистов"). В отличие от классического Д., Д. модернистский ставит под сомнение презумпцию неизбежности социокосмического порядка (пусть и не в таких остро зпатажных формах, как другие виды и жанры искусства), фиксируя тем самым свой антитрадиционализм и антинормативизм (см. Модернизм). Идеал классической культуры (гармония человека и мира — см. Гармония) в условиях культуры неклассической не просто подвергается сомнению, — в фокусе внимания искусства оказываются возможности выживания человека в условиях его конфликта с бытием: в парадоксальной гармонии с дисгармонией мира оказывается имманентная дисгармо-

ния разорванного сознания. В этом культурном контексте Д. эпохи модерна утрачивает незабываемость своих исходных классических презумпций: типичной экземплификацией детективного модернизма могут служить романы С. Жапризо, П. Буало, Т. Нарсежака и др. Следуя модернистской презумпции поиска новых (и непременно плюральных) языков культуры, способы выразить новые способы организации социокультурного пространства, модернистский Д. постулирует радикально альтернативную детективной классике презумпцию невозможности исчерпывающе обоснованного (а потому — и гарантированно адекватного) познания свершенного событийного ряда, абсолютно точной реконструкции картины преступления. А поскольку (опять-таки в силу общих установок модернистской культуры) субъект повествования оказывается растворенным в потоке событийности (ср. с литературой «потока сознания», художественными произведениями экзистенциалистской традиции — см. Экзистенциализм), онтологическая недоуверенность бытия оборачивается субъективной недоуверенностью собственного существования: не имея возможности восстановить правильную картину преступления, героиня «Ловушки для Золушки», например, может с равным успехом идентифицировать себя и с жертвой, и с преступницей, утрачивая подлинность имени, судьбы и личности (С. Жапризо); аналогично, не понимая подлинного смысла событий, герой «Волчиц» не может определить, преступник он или жертва преступления (П. Буало, Т. Нарсежак); не зная подоплеки событий, Дани Лонго («Дама в очках и с ружьем в автомобиле») утрачивает чувство реальности и едва не теряет рассудок (С. Жапризо); сделав целью своей жизни месть и обнаружив ошибочность своих подозрений и преследования «не тех» людей, героиня «Убийственного лета» лишается цели и смысла существования: жизнь оказывается выстроенной неправильно и прожитой напрасно (С. Жапризо). Если в рамках классического Д. интерпретация фактов в качестве неотъемлемого элемента расследования непосредственно включалась в контекст повествования, то детективный модернизм помещает ее в центральный фокус интеллектуальной интриги, делая интерпретационный процесс едва ли не главным содержанием детективного сюжета (см. Сюжет). В то время как классический Д. представлял собой своего рода puzzle, где модули мозаики достаточно было только правильно разместить друг относительно друга, чтобы сложилась правильная картина событий, то в рамках модернистского Д., в отличие от этого, детали общей картины не только разрознены и перемешаны, но еще и каждая и них изначально дана читателю и героям в неправильном фоку-

се, деформирующем истинные контуры событий и смещающем аксиологические акценты. Строясь в соответствии с основоположениями модернизма, в качестве «открытого произведения», Д. подобного рода включает читателя в творческий процесс, делает его субъектом финального принятия решения о том, что же произошло «на самом деле». И, однако, незабываемой остается для модернистской версии детективного жанра презумпция наличия (за всеми возможными интерпретационными наслоениями — иа две понимания) подлинной картины событий: проблема лишь в невозможности ее реконструкции, из которой и проистекают все экзистенциальные утраты героев, для читателя же всегда остается открытой возможность принять ту или иную версию свершившихся событий (подчас автор даже делает едва уловимый, подобно едва уловимому аромату мужского одеколона в «Ловушке для Золушки», но все же вполне определенный намек на правильную их трактовку). Что же касается постмодернистской версии детективного жанра, то, согласно ее презумпциям, Д. строится как коллаж интерпретаций (см. Коллаж), каждая из которых в равной степени может претендовать на онтологизацию — при условии программного отказа от исходно заданной онтологии событий. Так, например, фабула детективных романов П. Модиаго («Площадь звезд», «Утраченный мир», «Августовские воскресения», «Улица темных лавок», «Смягчение приговора» и др.) принципиально отличается от фабулы как классического, так и модернистского Д., поскольку движущее главным героем стремление обрести какую бы то ни было картину событий атрибутивно бесплодно, а поиск истины изначально обречен на неудачу. Безуспешность восстановить правильный ход событий не связана в данном случае с субъективной ментальной неспособностью героя решить предложенную ему жизнью интеллектуальную головоломку, но обусловлена самой природой событийности. Более того, понятие правильности в данном контексте также оказывается радикально переосмысленным: под «правильной» конфигурацией событий имеется в виду не единственно имевшая место в действительности (таковой вообще оказано в праве не только на существование, но и на любые претензии подобного рода), но лишь придающая в интерпретационном усилии некий интегральный смысл разрозненным событиям, каждое из которых само по себе этого смысла лишено. Подобный подход может быть оценен как практически изоморфный общей постмодернистской установке на отказ от метафизической презумпции наличия промизывающего бытие универсального смысла (см. Метафизика отсутствия): в контексте отказа от лого-

центризма (см. Логоцентризм, Логотомия) философия постмодернизма трактует событие как обретающее свой смысл в процессе его интерпретации (см. Событийность, Событие, Эон). Трагизм постмодернистского Д., в отличие от драматизма Д. модернистского, заключается не в невозможности правильно выбрать адекватную версию трактовки событий из нескольких возможных, но в абсолютном отсутствии так называемой «правильной» версии как таковой (см. Трансцендентальное означаемое). Так называемые «факты» (события) есть не более чем повод для упражнения автора и читателя в «интерпретационном своеволии» (Деррида), заключающемся в бесконечном умножении истолкований того, что в принципе не существует как данность (ср. с постмодернистской концепцией симулякра как копии отсутствующего оригинала — см. Симулякр, Симуляция), а само расследование превращается в деятельность по приданию событиям той или иной (и еще, и еще иной) целостности, таящей в себе семантическую определенность, что фактически изоморфно деятельности означивания в ее постмодернистском истолковании (см. Означивание). В условиях своего рода «смерти этики» в контексте постмодернистской культуры (см. Этика) в Д. данного типа оказывается размытой и исходно присущая детективному жанру ориентация на торжество справедливости и нормы, ибо постмодернистская культура характеризуется отказом от идеи выделенности, предпочтительности какой бы то ни было «эстетики существования» (см. Фуко, Хюбрис) в качестве универсально принятой и потому всеобязательной нормы (см. Ацентризм). Столь же значимой оказывается для трансформаций детективного жанра в контексте современной культуры и постмодернистская презумпция «смерти субъекта» (см. «Смерть субъекта»): собственно детективный сюжет зачастую аксиологически сдвигается в сферу поисков героем самого себя, реконструкции своей биографии и личностной идентичности. Типичным примером может служить в данном контексте Ги Ролан из романа П. Модиаго «Улица темных лавок», имя которого может рассматриваться как классический случай «пустого знака» (см. Пустой знак), ибо за ним не стоит никакая достоверность: оно дано ему, утратившему память, лишь для операционального употребления, не неся в себе ни грамма экзистенциального содержания. Ги Ролан пытается воссоздать свою судьбу, проникнув в прошлое (см. Судьба), но в итоге оказывается ни с чем, ибо в равной мере может оказаться и русским князем-эмигрантом, и доверенным лицом американского актера, и сотрудником

латиноамериканского посольства — и так до бесконечности, до полной невозможности каким-то образом укорениться в реальности: воссоздаваемое содержание прожитой жизни не складывается в целостную судьбу, за которой просматривается целостная личность, но, напротив, предстает “хаотичным и раздробленным... Какие-то лоскутки, обрывки чего-то...” (П. Модриано). “Смерть субъекта” как такового оказывается финальным итогом детективного поиска самости: “кто знает? Может, в конце концов, мы... только капельки влаги, липкая сырость, которую не удастся стереть рукой с запотевшего окна” (П. Модриано). Таким образом, постмодернистские Д. не завершаются традиционным открытием тайны (как оно было “на самом деле”), — искомый продукт оказывается растворенным в самой процессуальности поиска. (Подобное построение постмодернистского Д. реализует и одну из важнейших программных задач постмодернизма, а именно — задачу освобождения подлинной сущности человека от насилия со стороны его интерпретации, диктуемой культурной и языковой нормами — см. Интерпретация, Экспериментация, Власть). Современный Д., таким образом, не просто несет на себе печать специфики культуры постмодерна, но и выступает специальным жанрово-семантическим полем реализации его программных посылок. В этом отношении известную фразу У. С. Моэма, констатирующую “упадок и разрушение” Д., следует отнести не к Д. как жанру в целом, но лишь к классической его версии.

М. А. Можейко

ДЖЕЙМИСОН (Jameson) (р. 1934) — американский философ, автор марксистской концепции постмодернистской культуры, разрабатываемой в широком интердисциплинарном поле (литературоведение, теория визуальных искусств, психоанализ, культурная антропология, критическая социальная теория). Основные сочинения: “Сартр: источники стиля” (1961); “Марксизм и форма: диалектические теории литературы 20 в.” (1971); “Тюрьма языка: критическая оценка структурализма и русского формализма” (1972); “Мифы агрессии: Уиндхэм Левис, модернист как фашист” (1979); “Политическое бессознательное: нарратив как социально-символический акт” (1981); “Идеологии теории: эссе 1971—1986” (1988); “Поздний марксизм: Адорно, или жизнеспособность диалектики” (1990); “Метаметод” (1990); “Постмодернизм, или культурная логика позднего капитализма” (1991); “Геополитическая эстетика: кино и пространство в системе мира” (1992); “Источники времени” (1994); “Брежнев и метод”

(1998); “Культурный поворот: Избранные труды по постмодернизму, 1983—1998” (1998) и др. Среди наиболее существенных влияний на творчество Д. — неомарксистская традиция (Адорно, Альтюссер) и структуралистская методология (Левин-Стросс, А. Греймас). Научная биография Д. начинается в 1957 с преподавания французской литературы и сравнительного литературоведения и продолжается как обычная университетская карьера до конца 1960-х. Основная черта этого этапа — поиск альтернативы традиции позитивизма, господствовавшей в американской гуманитаристике. Первой фигурой, ориентирующей на целостный (“тотализирующий”), социально-критический анализ субъекта и социума в отличие от либерального рационально-эмпиристского подхода к культуре, для Д. становится Сартр. Два переплетающихся “биографических мотива” иницируют работы Д. — утопическое стремление выйти за пределы современного западного опыта субъективности (буржуазного эго) и воспринимать его массовую, потребительскую культуру; особая чувствительность к новому (уже не “модернистскому”), “иному” (будь то архаические сообщества или советский кинематограф). Способность перевести эти мотивы в план теории, а в экзистенциальной ситуации “бытия-в-мире” (воплощенной в очень широкой культурной перспективе — от повседневности, архитектурного опыта или экономической жизни до со-переживания “великим стилям” литературы) открыть трансцендирующее ее социально-историческое измерение — характерная особенность того, что можно назвать “феноменом Д.”. Первый опыт в направлении разработки собственной концепции современной культуры (культуры “после модерна”) — статья “Метакомментарий” (1971). В опубликованной в том же году книге “Марксизм и форма” Д. предлагает основные тезисы своей интерпретативной модели культуры. Этими в разработке данной модели можно считать работы “Политическое бессознательное” и “Постмодернизм”. “Всегда историзируй!” — таков общий пафос концепции Д. “Историзировать”, в первом приближении, — значит рассматривать текст в его исторической перспективе, что является необходимым условием его адекватного понимания. Первоначально для Д. объектом интерпретации выступало литературное произведение. По мере разработки концепции в предметное поле анализа вовлекаются и другие “тексты” культуры — архитектурные, живописные, кинематографические. Интерпретация текста в связи с его историческим контекстом, по Д., не является вариантом социологии литературы, выявляющей то, каким образом социальные факторы и типы представлены в том или ином произведении искусства. Д. называет диалектическим такой подход

к продуктам символического производства (произведениям искусства, теоретическим системам), при котором, с одной стороны, в качестве основополагающего выдвигается тезис о том, что базовым содержанием текста является та историческая ситуация, в которой он стал возможен, с другой, эксплицируется тот способ, каким сама форма произведения искусства или философского текста оказывается существенно содержательной, предшествующей и конститутивной по отношению к своему непосредственному социальному контексту. Диалектическое мышление, для Д., также заключается в том, чтобы описать “место” предельно конкретного (“экзистенциального”) не как невыразимое ядро индивидуальности, но как медиативную функцию между измерениями реальности различной общности — структурой литературного произведения, организацией социальной группы, отношения языка к своим объектам, способом разделения труда и т. д. Историческая перспектива, в которую Д. помещает интерпретируемые им тексты, — перспектива развития капиталистического общества, подразделяемая им на три этапа: национальный капитализм (17 — середина 19 в.), монополистический капитализм (конец 19 в. — 1960-е), мультинациональный капитализм (с 1960-х). Соответственно этим трем этапам в эстетическом аспекте выделяются три больших стиля — реализм, модернизм и постмодернизм. Реализм, по Д., — время целостной, единственно возможной Картины мира. Искусство реализма подчиняется требованию эпистемологической истинности, стремясь быть способом познания мира. Модернизм — время картин мира, когда право считаться целостной аутентичной картиной мира оспаривается в напряжении ряда “систем видения” (экспрессионизм, кубизм, сюрреализм и т. д.). Искусство модернизма (или “разнообразные модернизмы” Ш. Бодлера, Э. Мане, Г. Малера, М. Пруста и др.) отрицает эпистемологические притязания реалистического искусства. Ведущим его принципом, по Д., становится требование “выразительности”, выражения в искусстве авторского видения мира. Доминирующие категории модернистского искусства — стиль, индивидуальный субъект, автономность искусства и автора. Постмодернизм характеризуется непредставимостью Картины мира как таковой, невозможностью целостного видения мира и авторского стиля. Для интерпретативных операций в этой перспективе Д. предлагает терминологический комплекс, узловым пунктом которого становятся следующие понятия (находящиеся у Д. в постоянном взаимодополнении): история, текст, повествование, тотальность, репрезентация. История это, прежде всего, прошлое. Бытие в настоящем прошлого культуры — это та “мистерия”, ключ к понима-

нию которой, по мнению Д., дает нам марксизм. История в марксистских терминах — последовательность способов производства и соответствующих ей социальных формаций. Драматическим нервом этой истории является “единственная фундаментальная тема”, “единственный необъятный неоконченный сюжет” обретения коллективного единства и свободы в борьбе со слепой внешней силой (природой, угнетателем). История — это и смысловое измерение настоящего, непрямым способом схватываемый смысл настоящего, в той мере, в которой настоящее вы является как форма восприятия Истории (с позиций “метакомментария” бартовское видение “Сарацина” Бальзака как дробного множества отдельных кодов свидетельствует скорее о фрагментированности мира, к которому принадлежит позиция наблюдения самого комментатора-критика). Таким образом, понятие Истории предстает как единство двух содержательных уровней: истории как внешнего социально-экономического бытия людей, в смене своих типов во времени и как внутренней формы опыта (обыденного, эстетического, философского и т. д.) обитателей данного времени. История — эта субстанция социальности, которая одновременно является формой организации опыта индивида. В этом двуединстве история становится парадоксальным, непредставимым концептом. История — это мыслимость мыслимого, горизонт нашего знания — форма нашего мышления. Подобно понятию Реального у Лакана, она определяется Д. существенно негативно: история это то, что не в состоянии мыслить индивид, находящийся в рамке истории, ибо это есть то, как он мыслит. Мыслить исторически (“историзировать”) — это, согласно Д., такая попытка заглянуть за изнанку понятия, попытка мышления мыслить против самого себя, которая приводит не к неограниченному иррационализму (как ошибочно, по мнению Д., полагает Хабермас), а к подлинной диалектике. Текст в самом общем плане — феномен, который нужно объяснить (произведение искусства *par excellence*). В более специальном смысле — структуралистский феномен, продукт “текстуальной”, “антиэмпирицистской” революции, совершенной структурализмом. Понятие “текста” смещает анализ с эмпирического, изолированного объекта на его конституирование в качестве такового в отношениях к другим подобным объектам (таким “социальным текстом”, например, являются классы). Текст, в другой ипостаси, это артикулированная История. В этом значении понятие текста синонимично понятию повествования (*narrative*). Повествование это способ приведения реальности, состоящей из различных измерений, “темпоральностей” (природно-биологические микро- и макро-ритмы, время повседневности, эко-

комические циклы, большие ритмы социальной истории) к единой форме. Гетерогенные временные порядки сводятся синтаксическими структурами, сюжетными схемами, жанровыми конвенциями в связанное, интеллигибельное целое. Политическая сфера, индивидуальное желание, социальная текстура, уникальность художественного акта — все эти различные измерения человеческого бытия в повествовании “непредставимым образом” сосуществуют. Интерпретация как анализ конкретного текста, по мысли Д., неявно стыкуется с историографией как рефлексией над повествованием вообще. Повествование рассматривается Д. как “главная функция или инстанция” человеческого мышления, конститутивный для всей культуры процесс. Оно служит местом взаимоконвертации Истории и текста, удерживая в себе значения и Истории как совокупной событийности, Реального (*History*), и истории как частной последовательности событий (*story*), и истории как формы описания событий (сюжетный текст). История не есть текст. Но, с другой стороны, по Д., история доступна для нас только в “текстуальной форме”. История подвергается “предварительной текстуализации” или “нарративизации” — и это единственный путь доступа к ней. Реальное, История не существует в качестве автономной инертной субстанции, дистанцированной от текста, она вплетается в текстуру произведения искусства, приобретая тем самым актуальность для нас. Мы проживаем историю в форме повествования, асимптотически приближаясь к Истории, но не касаясь ее непосредственно. При разработке соотношения “история-текст” Д. опирается, в частности, на критику гегелевской (и “вульгарно марксистской”) модели культурной детерминации (“экспрессивной каузальности”) со стороны Альтюссера. Исходя из этой критики, Д. считает, что тексты культуры не являются производными некой детерминирующей, предсуществующей инстанцией (“духа времени” или “базиса”). Культурная детерминация, по Д., имеет логическую форму “структурной каузальности”, в которой структура — это такая комбинация элементов, где нет ничего внешнего ее эффектам. Структура целиком присутствует в своих эффектах. “Структурная причина” является отсутствующей в том смысле, что она оказывается имманентной своим следствиям. “Отсутствующая причина”, по Д., — это еще одно определение Истории как целостной синхронной системы социальных отношений или “социальной тотальности”. Феномены культуры должны интерпретироваться не в свете детерминированности каким-либо культурным уровнем или областью, но как эффекты системы взаимоотношений между всеми культурными стратами (экономической, политической, эстетической и т. д.). Представление о “социальной

тотальности” вводит еще один смежный термин концепции Д. — понятие репрезентации. Для Д. репрезентация это отношение не столько между опытом и его идеальным отражением, присутствующим и отсутствующим, субъектом и объектом. Логическая структура репрезентации это отношение между всеобщим и единичным. В социологической перспективе абстрактная диалектика всеобщего и особенного переписывается в терминах общества и индивидов. Базовым в интерпретативной модели Д. является то, каким образом феномены индивидуального порядка репрезентируются на уровне “социальной тотальности”. Индивидуальное обретает смысл, свое бытие, будучи репрезентированным в форме всеобщего, занимая свою структурную позицию в системе социальных отношений. Органическая коллективность или модус дистанцированности от нее выступает фундаментальным смыслопорождающим фактором культуры. Репрезентативный критерий обозначает глубинную логику исторического развития западной культуры. Репрезентация не является принципиальной проблемой в реалистическую эпоху, когда степень включенности индивидов в коллективные формы жизни делает возможным для последних более или менее интенсивный опыт социальной тотальности. Ранний капитализм в этом смысле лишь удерживает в себе уходящие черты по настоящему реалистическим традиционным, архаическим сообществам. На стадии модернизма процессы “рационализации” общества (специализации экономических и социальных функций, автономизации “аго”) развиваются до степени фундаментальной проблематизации, кризиса репрезентации, когда индивид не видит себя в качестве элемента органической целостности и воспринимает социум как аморфную, внешнюю, враждебную стихию. Проявления этого кризиса — по Д., различные “формализмы” (социалистическая лингвистика, русская формальная школа, структурализм), автономизирующие язык и элиминирующие из него измерение истории (диахронии); экзистенциально-эстетическая драма великих стилей “высокого модерна” (середина 20 в.), с их опытом трагического одиночества, отчуждения и а-коммуникативности. Постмодернизм характеризуется негативным снятием самой проблемы репрезентации (модернистского нарастающего напряжения и расхождения между индивидом и социальной тотальностью) за счет окончательного разрыва социального и индивидуального, краха репрезентации (вместе с распадом, фрагментаризацией как социума, так и субъекта). Драма репрезентации разрешается иронией в отношении любых форм

всеобщности, игровым перебиранием индивидуального ("скольжения по цепям означающих") при отказе от подведения его под какую-либо общность, которая придавала бы индивидуальному смысл. Постмодернизм в теории (от Куна и Рорти до Лютара и Деррида), по мысли Д., это состоявшийся позитивизм, при котором ориентация на факты, единичное, вероятное приводит к неограниченному релятивизму и а-методологизму в "науках о культуре". По Д., базовая тенденция капитализма может быть обозначена как товарное овеществление (commodity reification). Реификация характеризует такой способ производства, в котором происходит замещение потребительской стоимости стоимостью товарной и превращение в товарную стоимость любых проявлений социальной жизни. Смежный аспект реификации — фрагментация всего социального поля и трансформация субъекта в замкнутую монаду, лишенную своих органических связей с социальным окружением. Данный тезис является центральной марксистской составляющей концепции Д. Модус репрезентации социальной тотальности определяется способом производства, которым задается культурная доминанта. Д. принимает возможность существования следующих исторических типов культурных доминант — магическое повествование (племенной строй), родство (неолитические сообщества), религия (азиатский способ производства), античная модель гражданства (рабовладельческие общества), личное господство (феодализм). Не вдаваясь в анализ последних, Д. концентрируется на том историческом отрезке западной культуры, доминантой которого является товарная реификация. То, что производится в рамках исторически определенного способа производства — не столько предметы, сколько форма субъективности и социальные отношения. Товар как форма, для Д., это интерпретативный ключ ко всем продуктам абстрактной мысли капиталистической культуры. Форма мышления не является имманентной данностью, но привносится извне, из соответствующего исторического способа производства. Для прояснения этого положения Д. обращается к Адорно и к его критике представления об идентичности. В традиции западного мышления идентичность понималась как вневременное условие производства значения: логическая идентичность как принцип самотождественности понятия, психологическая идентичность как единство индивидуального сознания, эпистемологическая идентичность как единство субъекта и объекта в актах познания. Д., вслед за Адорно, аргументирует в пользу тезиса о том, что

идентичность — это социальная судьба исторического человека, сама генерируемая капиталистическим способом производства. Совершенный модус идентичности — понятие — является отлитым по форме товара (меновой стоимости), в производстве которого и кроется тайна приписывания вещам абстрактной тождественности, стирания их качественного бытия. Товарное производство, деньги, рынок рабочей силы, разделение труда, по Д., выступают в качестве первичных факторов как производства идентичности, так и всех ее проявлений. Производство мира всеобщей эквивалентности на практике обуславливает производство абстрактного значения в теории. Критика понятия идентичности раскрывает последнее как дополнительное к понятию тотальности. Тотальность становится позитивным решением проблемы идентичности. Идентичность, по Д., должна быть снята через ее понимание в качестве "репрессированной тотальности". Для осуществления данной процедуры Д. разрабатывается оригинальная концепция негативной герменевтики, трактующей отношения текста и контекста (истории) не в терминах отражения или гомологии, но в динамическом ключе как отношения вытеснения и компенсации. Негативная герменевтика эксплицирует Историю (как тотальность в себе) в формах ее отсутствия. Отсутствующая тотальность при капитализме, по Д., вписывается в форму произведения искусства. В тексте на уровне содержания вытесняется то, что возвращается к нам в формальном плане (оказывающемся существенно содержательным). Такова, упрощенно, двойная вытесняюще-компенсирующая процедура, детектируемая в текстах модернизма, содержательно повествующих об изолированности и а-историчности, но формально представляющих собой органическое единство стиля как утопический знак тотальности, Истории. Для комплексной реконструкции уровней исторического значения текстов западной культуры, фундаментальным горизонтом которой становится уровень репрезентации социальной тотальности, Д. предлагает трехуровневую интерпретативную модель. На первом уровне (в соответствии с леви-строссковским анализом мифа) отдельный текст рассматривается как символический акт, предлагающий воображаемое разрешение реального социального противоречия, неразрешимого в данном историческом контексте (например, противоречия между потопственной аристократией и капиталистическими предпринимателями в произведениях Бальзака). Уже на этом уровне текст, по Д., парадоксальным образом вызывает к жизни ту ситуацию, на которую он, в то же самое время, является реакцией. Он "артикулирует", "текстуализирует", "реорганизует" ситуацию (бессознательное напряжение) так, что в эсте-

тическом акте языку удается "втянуть" Реальное в свои структуры (строящиеся по предложенной Греймасом модели семиотического квадрата). Таким образом, конфигурация "политического бессознательного" считается с поверхности текста (формальных свойств его организации). На втором уровне объект анализа — социальный дискурс, по отношению к которому отдельное произведение рассматривается как один из возможных индивидуальных речевых актов. Предмет анализа — "идеологема" (социально-эффективный символ), минимальное классовое высказывание о своем "типаже" (character), как противостоящем другому "типажу". Текст как дискурс обнаруживает свою диалогическую структуру, существенной характеристикой которого является его антагонистический, идеологический, классовый характер. Протогично на первом уровне было "одногласное" и привязанное к конкретному произведению. На втором уровне оно становится диалогичным и понимается как частный "символический ход" в общей стратегической конфронтации классов (так, например, народная сказка как "форма" может быть адекватно понята как попытка систематического подрыва аристократического эпоса). Дискурсивный "голос" также не есть самостоятельная внетекстуальная реальность, он актуализируется как оформленный групповой интерес именно в эстетическом, текстуальном плане. На третьем уровне в тексте выявляется присутствие Истории как динамики способов производства. Это уровень "идеологии формы", дешифрующей конфликтующие импульсы формальной организации текстов в качестве конфликта различных способов производства, культурных доминант. Здесь, применительно к капитализму, схватывается конститутивное присутствие в тексте товарной формы и производящего ее реифицированного социума. Этот последний интерпретативный горизонт является, по Д., "нетранспарентным пределом" наших интерпретаций текстов и нашего понимания вообще. Постмодернизм в социально-философском плане это состояние западной культуры, когда базовая тенденция капитализма развивается до своего логического предела, чистой формы, считает Д. (в отличие от теоретиков "постиндустриального общества", усматривающих в нем новый пост-капиталистический этап развития западной культуры). На постмодернистской стадии товарная реификация захватывает последние "неколонируемые" территории — искусство как очаг модернистского сопротивления логике капитала, Бессознательное и Природу. В эпоху масс-медийного, потребительского "позднего капитализма" завершаются процессы модернизации, аккумуляции природы. Анонимные силы транснационального капитала рас-

пространяют как номенклатуру товаров, так и саму форму товарного производства в глобальном масштабе (на страны третьего мира). На этапе позднего капитализма распадается классический субъект (или идеологическая иллюзия классического субъекта). Кризис историчности на уровне субъекта выражается, по версии Д., в том, что последний утрачивает способность организовывать свое прошлое и будущее в виде связанного опыта. Д. делает предположение, что сама персональная тождественность субъекта является эффектом определенного временного упорядочивания прошлого и будущего относительно некоторого организующего центра настоящего. Д. описывает постмодернистского децентрированного субъекта в терминах лакановско-делезовской модели шизофрении: субъективность позднего капитализма характеризуется утратой смысловой связи с означаемым (историей) и разрывом цепи означающих. Поэтому постмодернистский шизосубъект замыкается в переживании чистых материальных означающих или бессвязной серий точечных, дрейфующих моментов настоящего ("интенсивностей"). Трагически-напряженная чувственность модернизма, с ее невротико-истерическими экстремумами в качестве превалирующих форм культурной патологии, сменяется "угасанием аффекта", вялотекущей шизофренической эйфорией по поводу серий поверхностных, глянцево-красочных картин (Энди Уорхолла, MTV и т. д.). В пределе любой феномен культуры позднего капитализма становится собственным образом, плоской "картинкой", имиджем, "симулякром" (копией без оригинала) — точным слепком товарной формы. Мир постмодернизма — мир поверхностей без глубины и диффузных, лишенных дистанций и традиционных членений "гиперпространств", в которых становится проблематичной сама возможность ориентировки, считывания определенного пространственного синтаксиса (что практически буквально демонстрирует архитектурный постмодернизм). Модернистская метафизика временности, длительности вытесняется постметафизической пространственной метафорикой. Чувство историчности деградирует к специфической постмодернистской ностальгии, довольствующейся римейками и стилистическими подделками. Постмодернистская теория маркирована уходом со сцены парадигматических "глубинных моделей" гуманитарного знания — диалектической модели явления и сущности, психоаналитической модели явного и вытесняемого, экзистенциальной модели неподлинного и подлинного, семиотической модели означающего и означаемого. Вместе с распадом классического субъекта постмодернизм знаменует собой конец стиля в искусстве. Исчезают как великие

стили модернизма, так и стилистическая цельность произведения искусства. Эстетическая продукция децентрированного субъекта — гетерогенные агрегаты цитат и фрагментов, не объединяемые общим повествовательным принципом. Эстетической доминантой постмодернизма становится "пастиш" (pastish) — пародия, которая не отсылает к какому-либо оригинальному стилю, которая лишена своей иронической силы и функции обозначать от обратного исчезнувшую языковую норму (как следствие исчезновения сколь-нибудь значимого коллективного проекта). Произведение искусства "коммодифицируется", квантифицируется в товарно-стоимостном плане (как ценность голливудского фильма измеряется кассовыми сборами), непосредственно встраиваясь в "высокие технологии" позднего капитализма. Видение современной культуры в концепции Д. не является, однако, исключительно пессимистическим. Фундаментальный утопический импульс обретения группового единства, органических форм коммунальности, несмотря на все формы отчуждения и вытеснения, остается для Д. неизбыточным горизонтом Истории. Парадоксальным образом постмодернизм содержит в себе потенции выхода за пределы капитализма. Децентрация классического буржуазного субъекта расчищает путь к обретению "новой логики коллективности", новой (или нео-арханческой) коллективной субъективности. Типологическая схема Д. приобретает завершенность с включением в нее наряду с тремя перечисленными историческими этапами "четвертой возможности". Это возможность своеобразного пост-постмодернизма, в котором тотальность обнаруживает себя в таком интегрированном обществе, где всеобщее для индивида это не просто имя, но приоритет в смысле средневекового "реализма". В этой утопической перспективе социальное целое переживается индивидом непосредственно (а не опосредованно в эстетической форме), а культурной доминантой является "коммунальная ассоциация". В итоге типологическая схема на макроуровне (реализм, модернизм, постмодернизм, "четвертая возможность") повторяет интерпретативный семиотический квадрат с четырьмя медиативными формами, вступающими между собой в подобные логические отношения контражности, контрадикторности и дополнительности. Для того, чтобы "четвертая возможность" стала действительной, чтобы вернуть социальные отношения их коммунальную, неренфицированную природу, Д. сначала призывает к социальному действию по изменению ситуации, затем выдвигает менее практическую идею культурного "картографирования" мира позднего капитала. В любом случае задача интеллектуала, по Д., при интерпрета-

тивной работе отдавать себе критический отчет как об историческом измерении текста, так и о собственной исторической позиции. Помимо преподавательской и исследовательской деятельности Д. выполняет редакторскую работу в журналах "Social Text", "South Atlantic Quarterly", "Minnesota Review", являясь соредактором книжной серии "Post-Contemporary Interventions". (См. также "Постмодернизм, или культурная логика позднего капитализма".)

А. А. Горных

ДЖЕМС (ДЖЕЙМС) (James) Уильям (1842—1910) — американский психолог и философ, профессор (преподавал, в частности, анатомию и физиологию) Гарвардского университета (1889—1907), основатель прагматизма. Основные сочинения: "Принципы психологии" (1890), "Великие личности и их окружение" (1890), "Нравственная жизнь и философ" (1891), "Воля к вере" (1896), "Многообразие религиозного опыта" (1902), "Существует ли сознание" (1904), "Моральный эквивалент войны" (1904), "Прагматизм — новое название некоторых старых способов мышления" (1907), "Плюралистическая Вселенная" (1909) и др. Прагматизм, благодаря усилиям Д., стал самой известной американской философской школой начала 20 в. "Прагматизм, — утверждал Д., — самая радикальная форма эмпиризма и наименее критичная по отношению к прошлому... Обращаясь к философам-профессионалам, прагматисты избегают абстракций, вербальных решений, априорных оснований, фальшивых принципов, замкнутых систем, ложных абсолютов. Он обращен к конкретности и адекватности фактов, поступков и силы. Это обозначает примат эмпиризма над рационализмом, свободы и возможности над догматической претензией на окончательную истину. Прагматизм не ищет какого-то особого результата. Это всего лишь метод". В центр своей философии Д. помещал личность с ее интересами, заботами, переживаниями. Метафизика Д. основывалась на идее плюралистической многоформности действительности. "Плюралистическая Вселенная" у Д. незамкнута, незакономерна, это "царство случая", "великий цветущий, жужжащий беспорядок". Ее невозможно описать какой-либо целостной логической системой. "Радикальный эмпиризм" Д. предполагал, что "опыт и реальность составляют одно и то же", а дух и материя (мысли и вещи, по Д.) различаются лишь функционально. Субъект созвучно собственным интересам выделяет вещи волевым усилием из "потока жизни" — непрерывного потока сознания. Сознание у Д. — "это название

несуществующей вещи, оно не имеет права занимать место среди основных принципов. Те, кто еще остается верным ему, цепляются просто за эхо, за слабый отзвук, оставляемый исчезающим понятием "души" в воздухе философии". Не имеется "никакого первичного вещества или качества бытия, кроме того, из которого сделаны материальные объекты и из которого составлены наши мысли о них". Это первовещество, по Д., — "чистый опыт" ("непосредственный", "нескончаемый" жизненный поток, представляющий материал для нашего "последующего отражения", для "наших рефлексий"). Данный принцип нередко именовался "нейтральным монизмом": вещество мира — не дух, не материя, а нечто, предшествующее и тому, и другому. Познание — частный вид отношений между двумя порциями чистого опыта. "Идеи, являясь частью нашего опыта, становятся истинами постольку, поскольку помогают установить связь с другими частями опыта, усвоить его посредством концептуальных схем... идея истинна, если оперирует с уверенностью, упрощая и экономя наши усилия". Истина — это процесс верификации полученного знания в контексте его реальной общественной эффективности. Субъект-объектное отношение — производное от него: опыт, согласно Д., не имеет внутренней двойственности. Эта неделимая порция опыта может выступать в одной ситуации — познающим субъектом, в другой — познаваемым предметом или явлением. Мысли являются некоей функцией ("быть сознательным") познания. Д. пытался создать "последнее, наиболее объективное и наиболее субъективное мировоззрение". Согласно Д., сознание расчленено и имеет целесообразную структуру. Люди часто вынуждены на практике принимать решения, для которых не существует никаких достаточных теоретических оснований. Отсутствие и выбора, и действия — тоже решение. Религиозная жизнь, как и любая духовная, по Д., не подлежит редукции. Контакт человека с потусторонним миром радикально обогащает человеческий опыт, расширяя сферу воспринимаемого и постигаемого им. Религиозный опыт должен быть очищен от понятия греха: "...не тотальность вещей несет с собой имя Бога для простого человека. Сверхчеловеческая Личность призвана исполнить человеческие намерения, имеющие ценность. Действуя во внешней сфере, у человека есть враги и границы... Думаю, что лишь конечное существо может быть достойным именем Бога. Если все же абсолют существует (эта гипотеза всегда открыта), то как тотальность более широкая, где Бог представляет идеальное, и эта религиозная гипотеза малодоступна для

простого верующего". Религия у Д. — постулат практического действия, результат свободного выбора, опора человека в борьбе против засилья техницизма и культа науки. Д. — один из немногих философов, четко указавших в самом начале 20 в. на всеразрушающую силу идеологического абсолютизма и пагубность авторитаризма. В книге "Воля к вере" Д. писал: "...вспомните Зенона и Эпикура, Кальвина и Пэли, Канта и Шопенгауэра, Герберта Спенсера и Дж. Г. Ньюзмна и представьте себе, что они — не просто поборники односторонних идеалов, но учителя, предписывающие нормы мышления всему человечеству, — может ли быть более подходящая тема для пера сатирика?.. Мало того, представьте себе, что такие индивидуалисты в морали будут не просто учителями, но первосвященниками, облеченными временной властью и имеющими право решать в каждом конкретном случае, какое благо должно быть принесено в жертву и какое может остаться в живых, — это представление может прямо привести в ужас". Социальным измерением плюралистического прагматизма Д. выступила демократия американского образца, а сам его прагматизм, основанный на ценностях опыта гражданина демократического общества, — единством религиозной интуиции, философского познания и соответствующей политической идеологии. (Не удивительно, что первый немецкий перевод "Многообразия религиозного опыта" Д. вышел без главы, в которой автором была предпринята попытка обоснования политизма.) Непреходящая значимость понимания "истины по Д.", когда вместо осуществления теоретического постижения мирового порядка была предложена ориентация на поиск наиболее эффективных репертуаров социальной организации и институализации общества, видится в конце 20 а. все же в том, что в границах его "плюралистической Вселенной" — столько же центров организации, сколько самосознающих волей.

А. А. Грицанов

ДЖЕНТИЛЕ (Gentile) Джованни (1875—1944) — итальянский философ, неогегельянец, основатель "актуального идеализма" ("актуализм"). Преподавал в Неаполе и Палермо. Активно участвовал в интеллектуальной жизни Италии, занимая в ней доминирующие позиции. Друг и оппонент Кроче, разошелся с ним по политическим мотивам. Поддержал режим Б. Муссолини, некоторое время был министром просвещения. Казнен в 1944. Основные работы: "Реформа гегелевской диалектики" (1913); "Общая теория духа как чистого акта" (1916); "Система логики как теория познания" (1923); "Актуальный идеализм" (1931) и др. Переосмысливая тезис о единстве бытия и мышления, Д. приходит к выводу о необходимости выведе-

дения природы из нашей мысли, в которой реализуется "Я". Признает исходный акт мышления "моего Я" (конечного субъекта, отличного от "эмпирического я") направленный на познание бесконечного "универсального я" ("абсолютной субъективности"), имманентного человеку Бога. С этих позиций рассматривает систему Гегеля как диалектику "мыслимого", отражающую "помысленную мысль". Необходима же диалектика, схватывающая "мыслящую мысль". Субъект — это всегда "мыслящая мысль", наличный источник всего сущего. Мышление (идея, взятая абстрактно) тождественно действию (как конкретной идее), понимаемому как самосозидание. Отсюда и определение собственной доктрины как "актуализма", а позиции субъекта как "активизма". Активность разума (актуальное мыслящее мышление) рождается волевым импульсом. Как предельное основание постоянно творимого мира, бесконечно обновляемого во все новых "идеализациях", выступает "трансцендентальное я", как неизменное вечно сущее. Такая философская позиция во многом определила и политический выбор Д. В написанной им философской части статьи "Фашизм" (за подписью Б. Муссолини) в итальянской энциклопедии, фашизм определяется как религиозная концепция, в которой человек рассматривается в своей имманентной связи с внешним законом, с объективной волей. Государство, как и Бог, — тоже "внутри", а не "между" людьми, что преодолевает границы частного и общественного, позволяя реализовать "настоящую демократию" как воплощение трансцендентальной субъективности, реализуя всеобщность свободы. Таким образом, реальность есть акт, то есть "мыслящая мысль", полагающая самое себя как "мысль помысленную", то есть прошлую. Актуальное мышление свободно и неопределимо, отрицает любую реальность, противопоставленную ему как его предпосылка. Субъект постоянно находится в развитии и к нему не может иметь отношения "помысленная мысль" как "ставшая" и "выпавшая" из процесса развития. (В этом отношении Д. отстаивает принципы абсолютного имманентизма). Истинная история разворачивается не во времени, а возникает в вечности акта мышления, в котором она реализуется. "Абстрактность философии растворяется в определенности истории". Диалектика суть внутренний ритм исторического бытия как движения Духа. Мир должен быть понят субъектом как собственный продукт. Если такого понимания не происходит, то господствуют иллюзии обыденного сознания, разводящие мысль и жизнь. Неотрефлексированная же жизнь есть то же сознание, только еще не проявившее себя. В своей философии истории Д. во многом следует за Вико, выдвигая

тезис “вечной идеальной истории” как последовательного порождения предметного мира из “трансцендентального я”. Основное движущее противоречие истории суть противоречие между неизменностью (вечностью) и постоянным развитием: если дух есть только становление, то он никогда не есть, а всегда лишь становится; если же он вечно есть, тогда какой смысл имеет называть его диалектически развивающимся. Другое противоречие — это противоречие между сознанием (акт во времени, то есть ограниченный частными целями) и самосознанием (чистый акт, восстанавливающий единство разорванного во времени, то есть возвращающий всякий искусственно отторгнутый объект в лоно субъективности). Диалектика как логика “мыслящей мысли”, исходит из закона тождества Я и Не-Я, в отличие от формальной логики “помысленной мысли”, исходящей из закона тождества мысли самой себе. Отсюда критика Фихте, у которого принцип Я остался “неспособным породить из себя Не-Я”, и Гегеля, исходящего из “помысленной мысли” как предпосылки “мыслящей мысли”, то есть идеи (мысли, понятой как объект). “Идеализм, который я называю актуальным — переворачивает, — отмечает Д., — гегелевскую проблему: он больше не пытается вывести мышление из природы, а природу из логоса, но — природу мышления актуально сущего, а не определяемого абстрактно: из мышления абсолютно нашего, в котором реализуется Я”. Преодоление же собственного Я есть бесконечный процесс “идеализации” самого себя. Этот процесс не может быть адекватно осмыслен в терминах науки, которая сводима к сумме псевдопонятий и абстракций. Наука исходит из факта, противопоставленного субъекту как объект, будто бы существующий сам по себе. Исходить же надо из акта как полагания факта. Акт свободен и изначально неопределен, преодолевает догматизм науки и позволяет достигать подлинного философского знания. Кроме философии достижение подлинного знания возможно в искусстве (как утверждение частной субъективности) и в религии (как элиминированной, по сути, субъект и “превозносящей объект”). Противопоставленность искусства и религии снимается в философии. Наука же выступает как гибрид искусства и религии, объединяя в себе недостаточную проявленность в искусстве “универсального Я” и непроявленность “моего Я” в религии.

В. Л. Абушенко

“ДИАЛЕКТИКА ПРОСВЕЩЕНИЯ. Философские фрагменты” — совместная работа Хоркхаймера и Адорно (“Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente”, 1947). Основной пафос книги — бросаемый авто-

рами вызов безудержной вере в исторический прогресс, не только составляющей одно из основоположений марксистской традиции, но и являющейся необходимой установкой научного познания в целом. Анализ современного технологического общества, осуществляемый в “Д. П.”, имеет в своей основе идею рассмотрения истории последнего в качестве универсальной истории Просвещения. Хоркхаймер и Адорно характеризуют путь разума, по которому двинулась до сих пор человеческая цивилизация, начиная с Ксенофана, видевшего в рационализации мира средство его подчинения человеком, и заканчивая современной наукой в виде идеологии, накладывающей требования всеобщности, универсальности и возможности логической формализации не только на природные явления, но и на мир социальных отношений и даже на само мышление. Согласно “Д. П.”, “...путь разума” суть маршрут построения властных отношений между человеком как носителем разума и природой. В процессе реализации этих отношений “мировое господство над природой оборачивается против самого мыслящего субъекта; от него не остается ничего, кроме как раз того вечно одного и того же “Я мысля”, которому надлежит сопровождать все мои представления. И субъект, и объект становятся ничтожными”. В ходе борьбы за существование человек все более совершенствует способы обуздания природного мира путем его рационализации и подведения под единую логическую схему всего существующего: “число стало каноником Просвещения”. Человек с помощью логики унифицирует мир, тем самым создается иллюзия безраздельного господства над миром. Когда “одним единственным различием между собственным существованием и реальностью поглощаются все иные”, то “безотносительно к каким бы то ни было различиям мир становится подвластным человеку”. Но теперь, по мысли Хоркхаймера и Адорно, человек вынужден признать властные отношения как все определяющие и усомниться в своей уверенности, что он, в качестве автономного субъекта, не может являться также и их объектом. Подобно тому, как разум становится “техническим”, превращается в универсальный инструмент, служащий осуществлению господства над природой и приобретающий значимость лишь благодаря своей способности выполнять данную функцию, так же и человек теперь представляет собой нечто инструментальное, сподручное, вполне заменимое — крошечную шестеренку, движение которой неизменно обусловлено целями и общими законами функционирования огромного механизма индустриального общества. “Господство оплачи-

вается не просто отчуждением человека от порабощаемых им объектов: с овеществлением духа закодированными становятся отношения самих людей и даже отношение единичного к самому себе. Последний сморщивается до размеров узлового пункта конвенциональных реакций и способов функционирования, объективно от него ожидаемых. Анимизм одушевил вещь, индустриализм овеществляет души” (Хоркхаймер и Адорно). Общее, тотальность — на этот раз не в виде пугающих сил природы, но в виде “системы” — берет власть над единичным, над субъектом. Разум более не является самозаконодателем — диктуемые наукой, государственной идеологией, культурной индустрией нормы, ценности и модели функционирования единообразны и не терпят возражений. Просвещение становится обменом масс, мышление овеществляется. Имеет место саморазрушение Просвещения, регрессия его в мифологию, от которой оно само же старательно открещивалось и с которой боролось на протяжении столетий. “Д. П.” представляет собой ряд фрагментов, тем или иным образом раскрывающих позицию авторов по поводу различных явлений современной цивилизации и их причин, кои усматриваются в тотальном просвещении, берущем свое начало еще в мифологическую эпоху. Фрагменты эти объединены не столько логической последовательностью изложения, сколько общей идеей: отказом от признания в качестве единственно истинной любой теории общества и его развития, а также акцентированной критикой существующих социальных реалий. Первая статья — “Понятие Просвещения” — может быть рассмотрена как теоретическая основа последующих, в ней авторы пытаются “дать как можно более детальное понимание сплетения рациональности с социальной действительностью, равно как и неразрывно связанного с таковым переплетения природы с господством над ней”. Целью Просвещения объявляется стремление “избавить человечество от страха и сделать их господами”. Уже в мифе, по мнению Хоркхаймера и Адорно, можно усматривать исток Просвещения. Ужас перед сверхъестественным, перед всемогуществом природы порождает “раздвоение природы на видимость и сущность, на воздействие и силу, лишь благодаря которым становятся возможными как миф, так и наука”. Прimitивит видит за отдельными явлениями “некую всеобщую сущность, маю, движущую силу, отыскивающуюся эхом в его душе”. Здесь впервые раскрываются понятие и вещь. Но “боги не могут взять на себя страх человека, ока-

меневшие звуки которого они носят в качестве своих имен. От страха, мнится ему, будет он избавлен только тогда, когда более уже не будет существовать ничего неведомого. Этим определяется путь демифологизации, Просвещения, отождествляющего одушевленное с неодушевленным точно так же, как мифом отождествлялось неодушевленное с одушевленным". Программа Просвещения есть расколдование мира: "миф превращается в Просвещение, а природа — во всего лишь объективность". Однако разделение субъекта и объекта в их притивостоянии как подчиняющегося и подчиняемого не могло не привести к отчуждению господина от того, на что распространяется его власть. Мир природы лишается своего подлинного многообразия, становясь лишь единой совокупностью лишенных качества явлений, материалом для классификации. Все взаимозаменяемо, "самые разнообразные сходства между сущим вытесняются одним единственным отношением между задающим смысл субъектом и смыслом не имеющим предметом, между рациональным значением и случайным носителем значения" (Хоркхаймер и Адорно). Объект нивелируется, преобразуется в абстракцию, и таким образом утверждается всеобщая повторяемость — а природе, которая до этого клеймилась самим же Просвещением как власть рока над всем существующим, являющаяся принципом самого мифа. Для Просвещения были характерны антропоморфизм, акцентация властных отношений и распространение их не только на сферу природного бытия, но также на социум в виде иерархично организованной общественной жизни и эксплуатации, и даже на мышление (как подчиненное логическим законам и инструментальное). Помимо постулата о всеобщности и абстрактности мышления еще одним следствием Просвещения стало, по мысли Хоркхаймера и Адорно, превращение языка как знаковой системы, в коей мере он претендует на познание природы, в исчисление — он не смеет уподобляться ей. Язык искусства лишь отображает природу, отказываясь от претензии на ее познание, он есть образ. Искусство подобно колдовству: "самим собой учреждает оно замкнутую сферу, исключенную из контекста профанного бытия... В произведении искусства всегда, вновь и вновь осуществляется то удвоение, посредством которого вещь являла себя в качестве чего-то духовного, становилась проявлением мана... Будучи выразителем тотальности, искусство претендует на сан абсолюта". Вера становится инструментом, с помощью которого осуществляется подчинение и закрепляется

социальное устройство, основанное на принуждении, а "логический порядок в целом, правила взаимозависимости, сцепления, объема и смычка понятий основываются на соответствующих отношениях социальной действительности, на разделении труда". Просвещение тоталитарно, для него всякий процесс является с самого начала предрешенным. Таким образом Просвещение переходит обратно в мифологию. "Математический метод становится как бы ритуалом мысли... Он учреждает себя в качестве необходимого и объективного: им мышление превращается в вещь, инструмент...", и тем самым разум подчиняется непосредственно данному, "становится всего только подсобным средством всеобъемлющего экономического аппарата". Отсутствие рефлексии, искоренение субъектом самого себя из сознания ведет к унификации и овеществлению человека, утрате им своего имени /читай: самости — В. К./ Страх перед такой перспективой иллюстрируется авторами на примере Одиссея, являющегося человеком разума и господства и олицетворяющего собой Просвещение в мифологии, который всякий раз заново обретает или сохраняет свою самость после очередной встречи с мифическими существами. С помощью анализа "Одиссеи" в "Экскурсе 1. Одиссей, или миф и Просвещение" развивается тезис о том, что "уже миф есть Просвещение", и прослеживаются их диалектика. Основными понятиями здесь являются понятия жертвы и отречения, "а которых равным образом удостоверяют себя как различие, так и единство мифической природы и просвещенного господства над природой". Главной темой "Экскурса 2. Жюльетта, или просвещение и мораль" является практический разум. Опираясь на работы И. Каита, де Сада и Ницше, авторы показывают двойственный характер Просвещения и в отношении к моральному чувству. Человек, поработав природу, отчуждается от нее, он — самовластный субъект. Но "после того, как с объективным порядком было покончено как с предрассудком и мифом, в наличии осталась природа в качестве массы материи... В той мере, в какой рассудок, скроенный по аршину самосохранения, способен соблюдать закон жизни, этот закон является законом более сильного" — этот тезис не может быть разумно опровергнут. В итоге истинное господство теперь принадлежит слепо объективному, природному. Раздел "Культуриндустрия" — наиболее фрагментарный из всех. По мысли Хоркхаймера и Адорно, навязывая функциональность, "система", то есть современное технологическое общество, использует мощный аппарат культурной индустрии. Речь здесь идет о масс-медиа (кино, радио, телевидение, реклама и пр.).

Предлагая свои ценности и модели поведения, они создают потребности и язык. В целях доступности эти ценности и модели единого образа, аморфны, примитивны. Они блокируют инициативу и творчество, ибо приучают к пассивному восприятию информации: "захищение способности к воображению и спонтанной реакции у потребителей культуры сегодня уже не нужно сводить к действию определенных психологических механизмов. Ее продукты сами... парализуют какую бы то ни было возможность для них обладать такого рода способностями". Культурная индустрия унифицирует образ жизни и мышления, подменяя личностное общепредetermined. Каждый заменим, но "индивид, абсолютно заменимый другим, есть чистое ничто". Такая тенденция проследивается даже в сфере досуга, где система устанавливает его распорядок (например, в виде отпусков), где культивируются развлечения "по сходной цене". В итоге "весь мир становится пропущенным через фильтр культуриндустрии", она сама есть идеология, диктующая свои требования "просвещенному" человечеству. В "Элементах антисемитизма" приводится еще одна иллюстрация саморазрушения разума, когда "диалектика Просвещения объективно обрачивается безумием". "Не просто идеальная, но практическая тенденция к самоуничтожению присуща рациональности с самого начала" — утверждают авторы и высказывают опасения в связи с возможностью возврата просвещенной цивилизации к варварству. Антисемитизм как паранойя, болезнь разума, также становится возможным благодаря Просвещению. "Ложная проекция", в отличие от мимезиса (уподобления окружающему миру), уподобляет окружающий мир себе, "перемещает держащееся наготове внутреннее наружу и клеймит даже интимно знакомое как врага. Побуждения, которые не признаются субъектом в качестве его собственных и, тем не менее, являются ему присущими, приписываются объекту: перспективной жертве... В фашизме этот образ действительности политизируется, объект болезненной мании определяется сообразно требованиям реальности, система безумия трансформируется в самую что ни на есть разумную норму, отклонение от нее — в невроз". В антисемитизме отсутствует рефлексия, зато имеют место те отношения господства и принуждения, которые непосредственным образом следуют из идеи Просвещения, наблюдается безразличие к индивидууму и безграничная власть "системы" над отдельным человеком. "Антисемитской является не только антисемитская политическая платформа, но и ограниченная рамками политической платформы ментальность вообще.

Та самая ярость в отношении всякого отличия, которая ей телеологически присуща, будучи ни чем иным, как злопамятством поработанных субъектов поработнения природой, всегда готова обратиться против естественного меньшинства даже там, где ему первому грозит опасность со стороны общества". Иррационализм антисемитизма, по Хоркхаймеру и Адорно, прорастает "из сущности как господствующего разума, так и соответствующего ему образа мира". Просвещение само преступает свои границы, разрушает себя. Некоторые вопросы, касающиеся проблем фашизма, господства, разума, массового общества, одиночества и коммуникации, телесности и морали, роли философии и пр., были позднее освещены авторами в собраниях статей "Зарисовки и наброски". Основной темой являлась все та же: Просвещение превращается в свою противоположность. Пытаясь покончить с мифами, на деле оно умирило их сверх всякой меры, и "если Просвещение не вбирает рефлексии этого возвратного момента в себя, оно выносит самому себе приговор".

В. А. Кудина

ДИАЛЕКТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ (теология кризиса) — ведущее направление в теологии протестантизма в 1920—1930-е. Возникла в Германии; основоположник — К. Барта (1886—1968); классические представители — Р. Бультман, Э. Бруннер, Ф. Гогартен, Э. Турейзер, ранний Тиллих, позже в США — Р. Нибур (1892—1971). Начало эволюции Д. Т. относят к выходу в свет работы К. Барта "Послание к римлянам" (1919), которую принято считать манифестом Д. Т. Печатный орган — основанный Г. Мерцем журнал "Между временами", издававшийся в период 1923—1933. Оформляется в контексте традиционного разделения теологии на "естественную", которая тяготеет к катафатичности (см. Катафатическая теология), и высшую боготкровенную теологию, ориентированную на апофатичность (см. Апофатическая теология). Аксиологически Д. Т. развивается в русле второго направления, а содержательно определяется влиянием на современную теологию философской традиции экзистенциализма. Название "Д. Т." выражает интенцию к построению (утверждению) концепции Бога через противоречие и отрицание, и непосредственным предметом отрицания выступает для Д. Т. теология либеральная, ориентированная на адаптацию богословской проблематики к целям земного порядка (В. Херман) и историко-критический метод толкования Библии (А. Гарнак). В этом плане Д. Т. определяется как неортодоксия, то есть отказ от модернизации и либерализации вероучения и ориентация на ортодоксальный

канон протестантизма. Однако трактовка идеи отрицания в Д. Т. гораздо шире и служит обоснованию центрального для этого направления понятия веры, причем данная категория трактуется Д. Т. и в широком, и в традиционном (узком) смыслах. В широком смысле "живая вера" есть результат отрицания и снятия "религии" (в терминологии Д. Т. — догматически предметного знания о Боге и догматически формальных культовых ритуалов, посредством которых невозможно овладение содержанием реальной веры). Бог, в свою очередь, есть "критическое отрицание" предметности (как принципиально непредметная сущность), посюстороннего (как принципиально трансцендентное) и человека (как принципиально надчеловеческое). Бог — это "совершенно непредметный источник кризиса всякой предметности, судия, небытие мира" (К. Барт). В этом своем аспекте Д. Т. генетически восходит к классическому протестантизму, в частности, к кальвиновской трактовке божественного величия как абсолютно запредельного и лютеровскому пониманию Бога как "огненного моря гнева", испепеляющего чуждого всему человеческому. Таким образом, понятие веры в широком смысле слова (как истинной неформализованной религии) выводится Д. Т. за пределы исторического. Соответственно понятие веры в узком смысле слова (как индивидуальной веры) выводится за рамки психологического, в силу чего отказ от рациональных форм богопознания не приводит в рамках Д. Т. к мистико-чувственной парадигме. Понимание веры в Д. Т. возводится к классическому протестантскому тезису о вере как "внутреннем свете", присутствии Христа в душе. (По словам Дж. Фокса, основателя квакерского "Общества друзей", "истина не в книгах, а в сердцах".) В соответствии с этим рациональная интерпретация Библии в историческом или этико-нормативном плане трактуется Д. Т. лишь как нулевой цикл постижения ее сакрального содержания. Подлинный смысл Священного Писания постигается поверх фабульных сюжетов — "сквозь историческое" (К. Барт). Строго говоря, прочтение Библии, как и откровение, есть боговдохновенный акт, где вера служит камертоном Божественных смыслов. В Д. Т. выдвигается программа демифологизации Библии. Согласно Бультману, способы передачи содержания вероучения историчны по своей природе, а потому библейские мифы как одна из наиболее архаичных культурных форм этой передачи не может и не должна рассматриваться как адекватная современности, — библейские тексты должны быть переформулированы в терминологии человеческого существования. Центральную смысловую позицию в Д. Т. занимает "сфера соприкосновения" (Бультман): "Я"

существует в полном смысле этого слова лишь в сфере соприкосновения с Богом, — посюсторонние формы бытия описываются в традиционных для экзистенциализма категориях заботы и страха. Вера как явление сугубо экзистенциальное размывает грани заброшенности, — "Я" оказывается лицом к лицу с Богом. Последний понимается в этом контексте как "возможное подлинное бытие" "Я", не суженное жесткими рамками набора реализуемых в посюсторонней действительности социальных ролей, вынужденных и случайных, но предполагающее всю полноту экзистенциальных возможностей "Я". В акте веры человек диалектически снимается Богом, обретая отношение к сверхчеловеческому. По словам К. Барта, "лишь через веру емь то, что не емь". Божественным усилием человеческая жизнь наполняется смыслом, который недоступен для человека ни в смысле целеполагания, ни даже в смысле постижения. Более того, человек, стремящийся к свободе воли, характеризуется Д. Т. через категорию "греховности" (Нибур). Последняя трактуется максимально расширительно: любое проявление активности и творческого потенциала есть греховное отрицание очевидной зависимости человеческой экзистенции от Бога. Наиболее ярко это проявляется в сфере истории, ибо последняя выступает ареной столкновения человеческого волюнтаризма с волей Божьей. Д. Т. возвращается к классическому провиденциализму и актуализирует такой принцип исторического познания, как "ирония истории" (Нибур): человеческие иллюзии по поводу видения себя как творца истории, порождающие социальную борьбу и катаклизмы, неизбежно разбиваются о реальные результаты его усилий, которые всегда оказываются неотвратимо противоположными исходным человеческим замыслам и целям. Семантический разрыв между Богом и миром ("пропасть" или "бездна" в терминологии К. Барта) оставляет человека наедине с земными проблемами и, возлагая на него всю полноту ответственности за свой моральный выбор, Д. Т. принципиально становится в позицию невмешательства, постулируя невозможность решения мирских проблем теологическими средствами. С позиции Д. Т., именно в посюсторонней неприложимости веры и коренится ее пафос. В этом смысле Д. Т. есть попытка возрождения евангелической теологии с ее ригоризмом веры, своего рода антипрагматическая переформулировка антикогнитивного тертуллиановского "верую, ибо абсурдно" — "верую, ибо тщетно". Радикализм классической Д. Т. 1920—1930-х к середине 20 в. практически исчерпывает себя

и дает о себе знать лишь в систематически последовательной концепции Нибура, видящего возможность искупления вины человека, заключающейся в его потенции на независимость, на путях самосовершенствования (внутреннего "устроения духа") и жертвенности. В целом же может быть констатирован распад Д. Т. как целостного течения (вплоть до перерождения Бруниера на попытки построения "естественной" теологии). Однако следы содержательного влияния, конкретные элементы Д. Т. легко могут быть обнаружены в качестве семантических аспектов в различных философских и теологических концепциях. Так, например, в философии Тиллиха, первоначально близкого к Д. Т., вызревает интенция преодоления разрыва между теологией и проблемами мирского существования. Аксиологическим центром поздних своих работ он делает проблему определения роли христианства в экзистенциальном опыте современного человека и современной культуре. Вместе с тем, концепция Тиллиха не смыкается и с позицией либеральной теологии, растворяющей, по его оценке, Бога в миру. Дистанцируясь от крайностей как диалектической, так и либеральной теологий, Тиллих предлагает синтетическую трактовку Бога. С одной стороны, Бог изначально и первичен по отношению ко всем возможным последующим дихотомиям. И самая острая из них — дихотомия Бытия Божьего и человеческого бытия. Вместе с тем, по Тиллиху, как бы остра она ни была, человек не чужд Богу, но — отчужден от него. Тиллих фиксирует два феномена, свидетельствующие наличие фундаментальной связи человека с Богом: забота о смысле Бытия и онтологически заданная любовь. Последняя понимается Тиллихом именно в аспекте воссоединения некогда единого, ибо "не объединить того, что по сути самое раздельно". Любовь обнаруживает величайшую силу там, где она преодолевает величайшую разделенность, а будучи отделен от Бога, человек отделен тем "от основы своего бытия, от самого себя и от мира". В силу этого "бесконечная любовь к Богу" имеет глубокие онтологические основания, не теряя, однако, из-за этого своего экзистенциального характера ("западная культура, в отличие от восточной, признает высшую форму любви, в которой не исчезает личность как субъект и объект чувства"). Этот личностный импульс любви, экзистенциальный порыв человека к Богу в конечном итоге замыкает разорванный круг бытия, замыкая друг на друга извечные экзистенциальные вопросы человеческого существования и содержащиеся в христианстве ответы на них. Аналогично дуализм сакральной

и профанной истории снимается Тиллихом с помощью концепции кайроса — события, в котором высвечивается сакральный смысл истории и которое, однако, укоренено в ткани повседневной исторической событийности и экзистенциально переживается человеком как "свершение". Традиция Д. Т., таким образом, оказала значительное влияние на развитие как теологической, так и философской проблематики, в частности, на формирование теологии "смерти Бога", развиваемой в рамках такой парадигмы культуры постмодерна, как "смерть субъекта": Д. Бонхеффер был учеником К. Барта.

М. А. Можейко

ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ — самообозначение диалектической философии объективистского типа, основные положения которой были сформулированы Энгельсом ("Анти-Дюринг") и Сталиным ("О диалектическом и историческом материализме"). Д. М. являл собой официальную советскую философию в 1930—1980-х. Квинтэссенцией Д. М. правомерно считать следующие интеллектуальные допущения и гипотезы: 1) Придание перманентным изменениям в обществе и природе статуса атрибутивных для реальности как таковой (трактовка движения как атрибута материи и понимание его как "изменения вообще"); "вечных" истин, как и абсолютных ценностей, согласно Д. М., не существует: моральные нормы, содержащие любых понятий исторически изменчивы. 2) Природной реальности имманентно присущ внутренний механизм, потенциально содержащий как перспективу эволюции неорганического мира до состояния разумных людей, так и интенцию его последующей трансформации в коммунистическое общество, формирование которого означает завершение этапа "предистории" людей. 3) Суть изменений в обществе и природе может быть описана с помощью умопостигаемых абстрактных законов диалектики — закона взаимоперехода количественных изменений в качественные, закона единства и борьбы противоположностей, закона отрицания отрицания. Исторические изменения универсума на разных этапах существования последнего не тождественны сами себе и могут менять собственную направленность и реальный смысл в предельно широком диапазоне (отрицание в состоянии и призвано отрицать самое себя). Таким образом, как любые идеи, так и всякие принципы исторически обусловлены и релятивны. При этом Д. М. задавал в качестве одного из идеалов научности систем мирописания требование целостности и умопостигаемости элементов исторических изменений в обществе (оставив при этом не проработанным вопрос о приложимости

диалектической схемы к органической и неорганической природе — схема Энгельса "росток отрицает зерно, а зерно отрицает росток и т. д." явно выглядела иллюстративно). Традиционная аргументация самого Энгельса в защиту адекватности Д. М. как подлинной модели организации мира сводилась к тому, что диалектика "ежедневно" подтверждается "тысячами примеров", понятных и близких даже ребенку, "в растительном мире, и в животном, в геологии, математике, истории, философии, несмотря на борьбу и сопротивление все... обязано подчиниться этим законам... диалектика есть не что иное, как наука об общих законах движения и развития природы, общества и мышления". (Полемика по этому кругу проблем не видно конца и в конце 20 в., хотя осуществляется она на предельном удалении от стержневых вопросов современного философствования.) Отсутствие очевидной сопряженности диалектической версии философии природы Энгельса, инициированной парадигмами позитивизма и эволюционизма, с марксовым мировоззрением (в облике экономической интерпретации исторического процесса и критики буржуазного общества в русле теории классовой борьбы) неизбежно породило значительную совокупность дискуссионных философского и логического плана по проблеме поиска концептуально-единства энгельсовского метафизического материализма и марксовской философии капитализма. Ленин посвятил целую книгу "Материализм и эмпириокритицизм" доказательству того тезиса, что недостаточная приверженность принципам диалектико-материалистической философии необходимо результируется в соглашательстве и утере веры в перспективы революционного общественного переустройства. В результате в рамках ортодоксально-официальной традиции философии коммунистического мира положение о естественной сопряженности и взаимозависимости подлинного революционизма и диалектико-материалистического философского мировоззрения приобрело статус некоего символа веры, принимаемого в качестве такового без содержательных экспликаций.

А. А. Грицанов

ДИАЛОГ (греч. dialogos — беседа) — информативное и экзистенциальное взаимодействие между коммуницирующими сторонами, посредством которого происходит понимание. Д. может трактоваться либо как выбор сторонами совместного курса взаимодействия, определяющего лица "Я" и "Другого", либо как рационализированный Д., когда событие встречи пересматривается, исходя из полученного результата и приобретает характеристики телеологичности и диалектичности; при этом снимается экзистенциаль-

ный пласт общения и гипостазирован теоретико-информативный. Кроме того, следует различать Д. в традиционном понимании — логический, и Д. в современном понимании — феноменологический. В логическом Д. связь осуществляется через сферу общезначимого, через речь (логос), и гарантом понимания является полнота перевоплощения в речевого субъекта, что оборачивается репрессией индивидуального. Феноменологический Д. — непосредственный обмен и перевод между персональными целостностями, мирами, сохраняющими свои особенности; кроме диалогизирующих ничего и никого нет. Возможность взаимопонимания, обоснованная смысловыми параллелями, сходными трансцендентальными структурами и подобием организаций сознания, не гарантирует адекватности перевода. Полнота понимания может быть обеспечена только знанием языка Другого во всей его специфике. Зарождение философии напрямую связано с Д., что можно увидеть в майевтике, надстраиваемой над софистической беседой. Несмотря на постоянную тягу философии к монизму, диалогизм постоянно проявлялся при создании философских систем (как, например, дуализм). Особое внимание к проблематике Д. назрело в гуманитарных науках под влиянием литературоведения и герменевтики. Согласно М. Бахтину, так как сознание есть тогда, когда есть два сознания, то корректнее употреблять вместо «науки о духе» термин «науки о духах (двух по меньшей мере)». Современное гуманитарное познание выстраивается диалогически, к примеру, как Д. с традицией в герменевтике и истории, осуществляющийся через внутренний Д. — мышление. Проблема Д. чрезвычайно важна для современных концепций теологии, чему начало было положено, в особенности, в работах Бердяева, Фрайка, К. Барта, Бубера, Ф. Эбнера, Розенцвейга и др. Бог раскрывается как абсолютное «Ты», а сама религия рождается не только движением личности к Абсолюту, но и движением от Бога к человеку. В последнее время рассмотрение диалогических перспектив развертывается в экологии (Д. с природой) и в культурологии (Д. культур).

Д. В. Майборода

ДИАЛОГИЗМ — направление в философии первой половины 20 в., ставившее целью создание нового типа рефлексии на основе *диалога* — в качестве отношения к Другому как к «Ты». К Д. прежде всего относятся работы Розенцвейга, Розенштока-Хюсси, Ф. Эбнера, Бубера и М. Бахтина. Важную роль в становлении Д. сыграл кружок «Патмос» в Берлине (1919—1923). Существенная часть проекта — критика предшествующего, солипстически-монологического языка классической философии. Сущность последнего фиксировалась

как нацеленность сознающего на объекты («Оно») или на самого себя («теоретичность»). Новое же мышление должно базироваться на «отношении» (а не познании) и ориентироваться на воплощенные в «поступок», а не оставаться на уровне созерцания. Действительное «Я» — результат спонтанной направленности человека на что-то Иное помимо себя. Розенцвейг утверждал новую основу мышления об очевидности «мыслью, следовательно, говорю», такая мысль — всегда мысль для-этого-другого. Эбнер рассматривал всякое «Ты» (в качестве Иного) как отблеск единственного «Ты» Бога, с которым человек ведет непрекращающийся диалог, осознание чего в полной мере — возвращение к истинности мышления. Бубер же акцентировал внимание на том, что «Ты» различных существ самостоятельны и разнообразны, в то же время он ставил вопрос о сфере «между», в которой (а не в субъектах или вещах) и возникают подлинные смыслы. Проект Д. не был осуществлен полностью из-за ярко выраженного тяготения его приверженцев к мифологичности языка — интеллектуальной моде начала 20 в. Однако Д. мощно повлиял на экзистенциализм (Марсель, Ясперс), феноменологию (Сартр, Левинас), герменевтику (Гадамер, Рикер) и явился течением, во многом определяющим современный образ философской мысли.

Д. В. Майборода

ДИЛЬТЕЙ (Dilthey) Вильгельм (1833—1911) — немецкий философ, психолог и историк культуры. Профессор в университетах Базеля, Кля, Бреслау и Берлина. Главные произведения — «Введение в науку о духе. Критика исторического разума» (1883), «Описательная психология» (1894), «Возникновение герменевтики» (1900) и др. Философские взгляды Д. формировались под влиянием традиций немецкого романтизма и философии Канта, принципы которых он пытался аплицировать на область общесторического знания. Значимым истоком творчества Д. явился англо-французский позитивизм с его методом психологизма в анализе непосредственных данных сознания, а также идеи Баденской школы неокантанства, противопоставлявшей методы естественнонаучного и культурно-исторического познания. Д.-мыслителя условно можно представить в двух ипостасях — Д.-психолог и Д.-творец герменевтического метода. Именно герменевтическая методология сделала его, наряду с Гуссерлем, создателем мощной оригинальной традиции в философии 20 в. Его культурно-исторические исследования были целиком сопряжены с герменевтическим толкованием культуры. Психологизм Д. оказал большое влияние на представителей гештальт-психо-

логической концепции, сторонников психологии установки (Вюрцбургская школа), а также на Ясперса и Шпрангера, во многом под его влиянием создавших собственные трактовки в культурно-исторической детерминации сознания. Центральным понятием философии Д. стало понятие «жизни», понимаемой в качестве способа бытия человека в культурно-исторической реальности и самой этой реальности. Отправным пунктом его исследований явилось осмысление кризиса современного философского мировоззрения, суть которого, по Д., — в отстраненности от конкретного человека, абсолютизации только одной из его познавательных способностей — разума. В стилистике Баденской школы он призывал к выражению активного мировоззрения, способствующего ориентации человека в этом мире и переформулировал вопрос о предмете философии: что осталось на ее долю после экспансий позитивизма, который вывел всю социальную онтологию в русло конкретной социологии, эмпирированной от философии. По убеждениям Д., философия не должна больше оставаться умозрительной, абстрактной и оторванной от человека метафизикой; не может быть она и простым обобщением данных естественных наук, теряя в них свою исконную мировоззренческую проблематику. Единственным ее объектом должна оставаться жизнь — всеобъемлющая, творящая из себя все новые формы духа, нуждающаяся в понимании себя и продуктов своей деятельности. В своем главном труде — «Введении в науку о духе» — Д. писал о необходимости положить в основу объяснения познания и его понятий «представление о человеке во всем многообразии его сил, о человеке как хотящем, чувствующем, представляющем существо», то есть понимание конкретной жизни в ее целостности и полноте. Философия должна вернуться к человеку, «стать реальной метафизикой», изучающей исторический мир, мир человека. Основу же философского знания призван составить так называемый «жизненный опыт». «Всякое познание, — писал Д., — вырастает из внутреннего опыта и не может выйти за его пределы; он — исходная точка для логики и теории познания. Мы представляем и осмысливаем мир лишь постольку, поскольку он переживается нами, становится нашим непосредственным переживанием». Наше сознание этого мира всегда предполагает его предварительное освоение в акте непосредственного жизненного опыта, в акте переживания. В понимании «жизни» у Д. четко просматривалась ее психологическая трактовка. «Жизнь», — писал он, — это прежде всего непосредственное переживание, и это всегда человеческая

жизнь». При этом Д. имел в виду не только эмпирическую множественность отдельных человеческих жизней; речь шла скорее о некоем духовном единстве, которое связывает не только жизни сегодня живущих современников, но и жизнь настоящего с жизнью прошлого. «Жизнь» у Д. глубоко иррациональна, неуловима для разума, неисчерпаема в своей глубине. Однако Д. не противопоставлял разум и интуицию, считая, что они должны дополнять друг друга. Философия должна быть направлена не на внешний предметный, а на духовный мир человека, на жизнь, акцентируя историчность, духовность человека, и противопоставляя ее всему естественно природному. Философия должна стать учением о мировоззрении, определяющей стороной которого становится не научно-познавательный, а ценностный аспект. Будучи, таким образом, антропологией или всеобъемлющим учением о человеке, философия в то же время понималась Д. и как методология всех «наук о духе». Д. постулировал независимость и, более того, превосходство исторических наук над естественными, как наук содержательных над науками формальными. Этому была посвящена его концепция «исторического разума». В качестве объекта изучения у Д. выступает духовный мир человека как ряд взаимосвязанных между собой форм сознания — религии, искусства, философского знания и т. д., в которых объективировался творческий дух предшествующих эпох. В таком контексте духовный мир человека становится тождествен историческому миру, он впитывает в себя этот исторический мир, прошлое и настоящее культуры. Д. стремился понять, на каких конкретно познавательных способностях нашего сознания основана сама возможность исторического знания. Это, по мысли Д., и выступало в качестве своеобразной критики исторического разума (по Канту) и предполагало реальное отделение исторических наук от естественных. Много размышляя о специфике исторических наук, противопоставляя их наукам о внешнем мире (о природе), Д. долго не мог определиться с термином, называя их то «науками о человеке», то «науками о культуре», то «науками о духе», то «науками об обществе», то «науками о морали» и т. д. Во «Введении в науки о духе» этот термин был окончательно обозначен как «науки о духе». Д. провозгласил эмпирический характер как естественнонаучного, так и исторического знания. И то и другое, по Д., ориентировано на опыт. Но эта ориентация на опыт, а также объективность и общезначимость знания реализуются в принципе по-разному в «науках о природе» и «науках о духе». «Науки о духе» ориен-

тированы на жизненный опыт, а свою эмпирическую реальность они воспринимают непосредственно как тотальность жизненно важных связей и значений. Естественные же науки с помощью рассудка лишь приводят в порядок данные органов чувств. Внутренний, жизненный опыт, считал Д., это первичный способ восприятия человеком реальности, именно он дает непосредственное, неэксплицированное знание, предшествующее мышлению. Являясь, по Д., «науками о человеке», «науки о духе» постигают человеческую жизнь через познание человеческой деятельности и ее духовных продуктов, то есть изучают духовный мир человека, реализовавшийся в различных объектах — от элементарных человеческих знаний до совершенных произведений истории, философии и т. д. В естественных науках главная установка — независимость от человека; в науках о духе конституирующим моментом человеческого мира является дух, а знание этого мира опирается на его переживание, а не на концептуализацию. В «науках о духе», согласно Д., нет полярности субъекта и объекта, нет принципиальной разницы между духовным миром познающего субъекта и познаваемой им объективированной духовностью. Специфика же проблематики исторических наук в том, что их объект не просто явление, или образ чего-то реального, а сама непосредственная реальность. По Д., эта реальность существует в качестве единого «переживаемого» целого. Причем специфический способ данности этой реальности внутреннему опыту увеличивается трудностью объективного познания ее. У Д. эти науки очень близки по своему содержанию быденному опыту. Характер изначальных контактов человека с миром способствует формированию определенной «осведомленности» о существующих связях и значениях, и эта осведомленность как бы предшествует эксплицитному научному знанию. Вопрос, следовательно, еще и в том, как совместить конкретный жизненный опыт с требованием научной достоверности. Как достигнута получение универсально-значимых высказываний, исходя из личного опыта, столь ограниченного, неопределенного. Д. считал, что люди обладают изначальным фундаментальным опытом, где «Я» и мир, субъект и объект не расчленены. Это целое схватывается только нашим интеллектом. По мнению Д., существует только одна наука, способная постичь эту жизнь, дух — психология, которая и должна стать основой теории познания наук о духе. По Д., ее истины содержат только фрагменты человеческой реальности и предполагают как необходимое условие, что все эти фрагменты могут быть объединены в совокупность, частями которой они являются. Таким образом, задачей исторических наук

должна стать своеобразная интеграция реальности, описываемой с помощью переживания. «Переживание» («внутренний опыт» или «опыт переживания») становится органом понимания человека и его мира. Науки о духе и стремятся восстановить «живое» отношение человека к жизни, к его миру, воссоздать этот мир, сущность которого и составляет единство переживаемой и понимаемой связи. Отсюда значимость психологии, которая, однако, по Д., сама должна стать наукой описательной, а не объясняющей, то есть дистанцироваться от естественных наук и ориентироваться не на отдельные феномены духовной жизни, а на их целостную связь. В целом учение Д. предполагало поворот к историческим наукам, обоснованию объективности исторического знания, при одновременном отставании психологии, в рамках которого познание ассоциируется с пониманием творческих актов сознания, их источника и смысла. Сама жизнь все больше приобретает скорее психический характер, а все культурные образования рассматриваются как имеющие основу их единства в психологии, как возникающие «из живой связи человеческой души». Став своего рода фундаментом исторических наук, психология была призвана разработать и свои собственные основные категории. Первой среди них, согласно Д., стала категория «переживание», включающая в себя почти все содержание сознания и во многом совпадающая с жизнью как таковой. Это — жизненное, а не познавательное отношение к миру, так как в нем не расчленяется полнота жизни на субъект и объект. «Переживание» в философии Д. отличается крайней субъективностью; все его содержание зависит от субъекта. Такая односторонняя ориентация оправдывается Д. ссылкой на специфику духовной жизни, ее целенаправленность, заинтересованность. В «переживании» все дано непосредственно, значение каждой части определяется ее отношением к целому. В структуре «переживания», по Д., представлены: духовная жизнь в ее целостности; живущее сознание; внутренний субъективный мир индивида, его индивидуальная и коллективная психическая деятельность, то есть вся духовная деятельность в ее нерасчлененности. Но духовная жизнь всегда стремится к «выражению». Все внутреннее ищет воплощения во внешнем. Д. выступал против упрощенного понимания связи «переживания» и «выражения» как двух последовательных ступеней жизни; они взаимопереплетены: всякое «переживание» выражает себя, а любое «выражение» есть выражение «переживания». Это как бы два измерения жизни. Среди средств «выражения» Д. называл язык, жесты, мимику, телодвижения и т. д., а также искусство. С помощью понятия «выраже-

ние" Д. попытался охватить всю совокупность актов интеллектуальных и эмоциональных проявлений духовного внутреннего мира на языке внешнего, вечного мира. Но науки о духе, по Д., должны пройти от этих чисто внешних проявлений духовной жизни к их истокам. А это — задача "понимания". "Понимание" выступает главным во всей "триаде" — "переживание", "выражение", "понимание". Именно оно замыкает цепь саморазвития жизни, трактуемую Д. принципиально отлично от линейного развития во времени. Речь идет скорее о своеобразном круге отношений "переживания", "выражения" и "понимания", так как "переживание" уже есть одновременно осознание переживаемого, но это осознание — непроясненное, ибо жизнь здесь не доведена еще до сознания. Это доведение осуществляется только через понимание, которое есть "процесс, в котором от чувственно данных проявлений духовной жизни последняя приходит к самопознанию". Понимание структур духа, по Д., начинается с понимания личности. Все пережитое ею доводится до сознания через самопонимание. Но у Д. оно не идентично интроспекции, ибо и самого себя человек понимает только через собственные выражения объективации: действия, письмо и т. д. Без этого "выражения" как творчества невозможно кристаллизовать какие-либо устойчивые структуры в жизненном потоке, во внутреннем опыте. Понимая себя, по Д., люди приходят к пониманию других, а затем осознают некую общность, существующую между индивидами, между многообразными духовными формами, то есть к пониманию того, что Д. обозначал как "объективный дух". Это есть объективация субъективного духа в чувственном мире. Через экстернизацию жизни мы познаем ее глубочайшее духовное содержание. Через стиль жизни, формы общения, обычаи, право, религию, искусство, науки, философию и т. д. мы осознаем некую общность всех проявлений жизни. Высший тип понимания — так называемое "выражение-переживание" — предполагает постижение всей тотальности исторических объективаций, последнего основания самой жизни. Специфика гуманитарных наук, по Д., таким образом, в том, что в их основании лежит сама жизнь, глубоко иррациональная, ускользающая от естественных наук. Д. не устраивают, однако, и методы интроспекции или непосредственной интуиции. Д. считал, что мотивы таких действий уходят глубоко в бессознательные структуры, и что-либо понять, а тем более получить здесь объективное знание почти невозможно. Д. отказывается от чисто психологического обоснования наук о духе и переходит к их герменевтической интерпретации, которая логически вытекала из его стремления обоснования философии

жизнью. Герменевтический метод у Д. становится чем-то третьим, имеющим общие черты (и различия) и с естественнонаучным познанием и с непосредственной художественной интуицией. Он удачно согласуется с объективной методологией естественных наук, так как всегда оперирует с некоторым внешним материалом: не психологическое понимание, не интроспекция, не просто живание или переживание другого, а рассмотрение исключительно определенной человеческой деятельности и культуры, в которую и отличается жизненное творчество. Раскрывая содержание мира духа и его объективаций, индивид постигает и самого себя. Считая главным своим долгом гистологически оправдать гипотезу о "науках о духе", Д. представил весь исторический мир в качестве истории духа, а последнюю — в виде своеобразного текста, подлежащего расшифровке. Историческая действительность — это как бы чистый отпечаток смысла, который и надо расшифровать подобно тексту. В истории все является понятным, ибо все есть текст. "Подобно буквам слова, жизнь и история имеют смысл", — писал Д. Встреча с текстом (или с историей) есть встреча духа вроде и с другим, и с самим собой, а образцом для Д. становится когнитивное понимание, достигаемое в отношении между Я и Ты в традиционной филологической или романтической герменевтике. То есть понимание текста адекватно пониманию Ты, только здесь речь идет о понимании "письменно зафиксированных жизненных проявлений", так как к тексту мы относимся как к историческому прошлому, превращаемому в настоящее, восстанавливая прошлое в целостности его жизненных проявлений. Таким образом, обращаясь к истории культуры, сравнивая себя с другим, объективированным, проникая в душевную целостность текста, я познаю и свою индивидуальность. Д. исходил из признания наличия в самой человеческой природе (человеческом духе) неких скрытых схем переживания самой жизни. По Д., в проявлении чужой индивидуальности не может выступать ничего такого, чего бы не было в познающем субъекте. И здесь Д. в определенной мере вновь вернулся к психологизму, от которого стремился отказаться: если ранее Д. настаивал, что познающий субъект впервые узнает о том, "что в нем есть", из сравнения себя с другим субъектом, то теперь оказывается, что в другом он может увидеть лишь то, что уже есть в нем самом... Размышляя о культуре и истории как об "определенной жизни" индивидов, Д. полагал, что индивид постигает себя как раз благодаря этому внешнему моменту определенности в "знаке" духовной деятельности. Так знание становится общезначимым. Таким образом, Д. потребовался "внешний знак" как

определенность душевной жизни. Но далее он тут же и отказывается от него: субъект узнает о себе из сравнения с другим субъектами, теперь — в другом он может усмотреть лишь то, что уже "есть" в нем самом. "Внешний знак" стал, таким образом, у Д. только как бы каналом, через который мы в состоянии "перевести" чужие переживания внутрь своей собственной жизни или перенестись в чужую жизнь, пережить ее как собственную возможность. Налицо акт вчувствования, вживания; он непосредственно схватывает целостность, не пуждаясь в фиксации каких-либо отдельных моментов, чтобы затем индуктивным путем делать обобщения. Данный способ проникновения в историческую реальность оказался все же ближе к художественному, чем к научному. Поэтому он и был назван герменевтикой, искусством понимания письменно зафиксированных проявлений жизни. История у Д. — средство "для открытия человека самому себе", а человек — средство "для открытия истории самой себе". Чтобы понять себя, надо обратиться к другому, но чтобы понять другого — надо перевести его внутренний мир на язык собственных переживаний. Д. долго размышлял о критерии адекватности наших переживаний, но так и не нашел этого своего рода посредника между "мной" и "другим". Герменевтика требовала пережить исторические события как собственные, не гарантируя при этом от того, что в результате может возникнуть столько картин истории, сколько людей будет ее переживать. Кто же из них должен получить предпочтение? Нерешенность проблемы общезначимости выводов "наук о духе" в полной мере дала о себе знать в 20 в. с появлением целого ряда релятивистски окрашенных культурфилософских и философско-исторических концепций (Шпенглер, Тойнби и др.).

Т. Г. Румянцева

ДИСКУРС (discursus; от лат. discere — блуждать) — вербально артикулированная форма объективации содержания сознания, регулируемая доминирующим в той или иной социокультурной традиции типом рациональности. Неклассический тип философствования осуществляет своего рода перестройку феномена Д. — как в контексте вербально-коммуникативных практик (анализ социокультурной обусловленности речевых актов в структурализме и постструктурализме; трактовка Хабермасом Д. как рефлексивной речевой коммуникации, предполагающей самооценную процессуальность проговаривания всех значимых для участников коммуникации ее аспектов — см. Структурализм, Постструктурализм, Хабермас), так и широ-

ком социополитическом контексте (расширительное понимание Гоулдером Д. как инструмента социальной критики — см. *Философия техники*). Значимый статус обретает понятие “Д.” в контексте лингвистических аналитик (интерпретация Д. как “речи, присваиваемой говорящим” у Э. Бенвениста и в целом постсоциалистская традиция), в рамках семиотической традиции (например, презумпция дискурсивной компетенции в концепции семиотиконаративных аспектов речевой деятельности А.-Ж. Греймаса и Ж. Курте — см. *Нарратив, Семиотика*), в проблемном поле исследований культурологического характера (например, интерпретация Д. в качестве языковых практик, “экстраполированных за пределы предложения” в контексте изучения функционирования “телевизионной культуры” у Дж. Фиске) и т. д. Доминантной тенденцией анализа Д. во второй половине 20 в. становится тенденция интеграции различных аспектов его рассмотрения — вне дисциплинарных барьеров. Теория Д. конституируется в качестве одного из важнейших направлений постмодернизма, методология которого оформляется на пересечении собственно постмодернистской философии языка, семиотики, лингвистики в современных ее версиях (включая структурную и психолингвистику), социологии знания и когнитивной антропологии. В связи с вниманием философии постмодернизма к проблемам вербальной и — особенно — речевой реальности (см. *Постмодернизм, Постмодернистская чувствительность*) понятие “Д.” оказывается в фокусе внимания, переживая своего рода ренессанс значимости. Так, например, в самооценке Фуко, аналитика Д. конституируется как один из фундаментальных приоритетов его творчества: “я просто искал... условия функционирования специфических дискурсивных практик”. Собственно, предметом “археологии знания” выступает “не автор, не лингвистический код, не читатель или индивидуальный текст, а ограниченный набор текстов, образующих регламентированный Дискурс” (Фуко). Аналогичные приоритеты могут быть обнаружены в деконструктивизме Деррида: “разрыв (“Рассеивание”, текст, носящий это название, есть систематическое и разыгранное исследование разрыва) надо... заставить бродить /ср. с *discere*, то есть “блуждать” — *М. М./* внутри текста” (см. *Деконструкция, Деррида*). В отличие от историко-философской традиции, понимавшей Д. как своего рода рационально-логическую процедуру “скромного чтения”, то есть декодирования по мере возможностей имманентного миру смысла (см. *Метафизика*), постмодернизм интерпретирует дискурсивные прак-

тики принципиально альтернативно: “не существует никакого преддискурсивного провидения, которое делало бы его /мир — *М. М./* благосклонным к нам” (Фуко). В контексте классического мышления Д. репрезентирует автохтонный смысл и имманентную логику объекта; постмодернизм же — в контексте “постметафизического мышления” — центрирует внимание на нонсенсе как открытой возможности смысла (см. *Нонсеис*) и на трансгрессивном прорыве из смысла в его открытость (см. *Трансгрессия*). В контексте конституируемого постмодернистской философией “постметафизического мышления” Д. интерпретируется “как иасилие, которое мы совершаем над вещами” (Фуко). Репрезентирующей в себе спелцифику характерного для той или иной социокультурной среды типа рациональности, Д. — посредством накладывания ее матриц — деформирует автохтонные проявления “предмета говорения”, в силу чего может быть охарактеризован как “некая практика, которую мы кавязываем” внешней по отношению к Д. предметности (Фуко). Согласно постмодернистскому видению дискурсивных практик, в Д. объект не репрезентируется в его целостности (см. *Отражение*), но процессуально осуществляется как последовательная (темпорально артикулированная) спекулятивная (семиотически артикулированная) актуализация последнего (аналогична дискретность исполнений музыкального произведения с его семантической тотальностью у Ингардена). Аналогично в постмодернистской трактовке субъект-субъектных отношений фундаментальная презумпция понимания коммуникация уступает место процессуальности вербальных игровых практик и процессуальности дискурсивных процедур (ср. у Б. Заходера: “Не знаю сам, своими ли словами // я излагаю сказанное Вами // Или — еще не сказанное Вами // Я выражаю Вашими словами”). В процессуальности Д. феномен Я теряет свою определенность, оказавшись всецело зависимым от того, что Фуко обозначил как “порядок Д.”: “я есть то, что я есть, благодаря контексту, в котором нахожусь” (Х. Л. Хикс). В этом плане важнейшим аспектом постмодернистских аналитик Д. является исследование проблемы его соотношения с властью. Будучи включенными в социокультурный контекст, Д. как рационально организованный и социокультурно детерминированный способ вербальной артикуляции имманентно-субъективного содержания сознания и экзистенциально-нитимного содержания опыта не может быть индифферентен по отношению к власти: “дискурсы... раз и навсегда подчинены власти или настроены против нее” (Фуко). По оценке Р. Барта, “власть (*libido dominantis*) ...гнездится в любом дискурсе, даже если он рождается в сфере безвлас-

тия”. Исходя из этого, постмодернизм усматривает в демонстрируемой сознанием “воле к знанию” отголосок тирании “тотализирующих дискурсов” (Фуко). Частным проявлением “власти Д.” выступает “власть письма” над сознанием читателя, реализуемая как “интенция Текста” (Э. Сейд, Р. Флорес). Дискурсивное измерение письма ограничивает принципиальную “свободу Текста” (Ф. Ленгриккия), создавая во внутреннем пространстве “плюральность силовых отношений” (Фуко) и конституируя текст в качестве “поливалентности дискурсов” (Ф. Ленгриккия), то есть своего рода “психического поля сражения аутентичных сил” (Х. Блум). Как субъект-объектное, так и субъект-субъектное отношения растворяются в игре дискурсивных кодов (почему Д. и характеризуется Батаем как “разлучающий”), утрачивая свою определенность: человек как носитель Д. погружен в дискурсивную среду, которая и есть тот единственный мир, который ему дан. Единственно возможной в данном контексте гисеологической аналитикой мета-уровня выступает для постмодернизма анализ самого Д.: исследование условий его возможности, механизм осуществления его процессуальности, сравнительные аналитики различных типов Д. и т. п. Фуко формулирует по этому поводу так называемое “правило внешнего”, которое заключается в том, чтобы идти не от Д. к его якобы наличествующему внутреннему смыслу, а от проявлений Д. — к условиям его возможности. В рамках подобной стратегии философствования центральным предметом философии оказывается Д., понятий в аспекте своей формы, а это значит, что центральное внимание философия постмодернизма уделяет не содержанию, а субто языковым моментам. Д. рассматривается постмодернистской философией в контексте парадигмальной для нее презумпции “смерти субъекта”: согласно Фуко, “Д. — это не жизнь; время Д. — не ваше время..., в каждой фразе правил закон без имени, белое без различия: “Какая разница, кто говорит, — сказал кто-то, — какая разница, кто говорит...”” (см. “Смерть субъекта”, “Смерть Автора”). Постмодернистская парадигма “смерти субъекта” не только влечет за собой выдвижение феномена Д. на передний план, но и задает ему фундаментальный статус: “речь идет о том, чтобы отнять у субъекта (или у его заместителя) роль некоего изначального основания и проанализировать его как переменную и сложную функцию дискурса” (Фуко). В этом контексте Д. начинает рассматриваться как самодостаточная форма артикуляции знания в конкретной культурной традиции — вне каких бы то ни было значимых моментов, привносимых со стороны субъекта. В этом семантическом пространстве Д. конституируется как могущий

осуществляться в автохтонном (так называемом “анонимном”) режиме: “все дискурсы, каков бы ни был их статус, их форма, их ценность” разворачиваются “в анонимности шепота” (Фуко). Таким образом, Д. трактуется постмодернизмом в качестве самодостаточной процессуальности: “Д. ...имеет форму структуры толкований. Каждое предложение, которое уже само по себе имеет толковательную природу, поддается толкованию в другом предложении”, — реально имеют место не интерпретационная деятельность субъекта, но “моменты самодостаточной процессуальности” (Деррида). Это означает, что какова бы ни была цель дискурсивной процедуры, всегда — и в рамках письма, и в рамках чтения — “субъект... не бывает экстерриториальным по отношению к своему дискурсу” (Р. Барт). Вместе с тем, именно процессуальность дискурсивных процедур оказывается тем пространством, в рамках которого человек “сам превращает себя в субъекта” (Фуко). Указанная процедура выступает предметом специальной аналитики в “История сексуальности” Фуко (см. Жюбрис), в “Дискурсе любви” Кристевой, во “Фрагментах любовного дискурса” Р. Барта, фиксирующих, что в конечном итоге “любовь есть рассказ... Это моя собственная легенда, моя маленькая “священная история”, которую я сам для себя декламирую, и эта декламация (замороженная, забальзамированная, оторванная от моего опыта) и есть любовный дискурс” (собственно, влюбленный и определяется Р. Бартом, как “тот, кто говорит” определенным образом, точнее — с использованием определенных клише). Сохраняя конституированную в историко-философской традиции презумпцию социокультурной артикулированности Д., философия постмодернизма полагает, что “Д. — это сложная и дифференцированная практика, подчиняющаяся доступным анализу правилам и трансформациям” (Фуко). Форма объективации одного и того же содержания может — в зависимости от доминирующего в обществе типа рациональности — варьироваться в самом широком диапазоне (например, от классической христианской формулы до “покупательную способность даждь иам днесь” в “Утренней молитве” у Н. Ю. Рюда). Развивая эту идею, Фуко фиксирует следующие типы возможных трансформаций дискурсивных практик: 1) деривации, (внутридискурсивные зависимости), то есть трансформации, связанные с адаптацией или исключением тех или иных понятий, их обобщения и т. п.; 2) мутации (междискурсивные зависимости), то есть трансформации позиции говорящего субъекта, языка или соответствующей предметности (смещение границ объекта); 3) редистрибуции (внедискурсивные трансформации), то есть внешние по отношению к Д., но не безразличные для его эволюции со-

циокультурные процессы. Согласно точке зрения Фуко, для конституирования типологии Д. ии формальные, ии объективные критерии не являются приемлемыми: “существуют... собственно дискурсивные свойства или отношения (не сводимые к правилам грамматики и логики, равно как и к законам объекта), и именно к ним нужно обращаться, чтобы различать основные категории дискурсов”. В качестве критериев классификации дискурсивных практик Фуко избирает “отношение к автору (или отсутствие такого отношения), равно как и различные формы этого отношения”, экспрессивная ценность Д., открытость их для трансформаций, способы отношения Д. и придания им ценности, способы их атрибуции и присвоения, способы адаптации Д. к культуре (объективирующиеся в отношении к культурной традиции) и т. п. Важнейшим моментом постмодернистской типологии Д. является выделение особой ситуации в развитии культурной традиции, — ситуации, которая связана с автором, находящимся в “трансдискурсивной позиции”. Последняя специфична тем, что открывает новый горизонт трансформаций соответствующего проблемно-семантического поля, различных по своей сущности, но неизменно релевантных исходному (авторскому) типу Д.: согласно Фуко, происходит возвращение к исходному Д., но “это возвращение, которое составляет часть самого Д., беспрепятственно его видоизменяет, ...возвращение есть действительная и необходимая работа по преобразованию самой дискурсивности” (так, например, пересмотр текстов Галилея не может изменить механику, лишь добавляет нечто в массив суждений о ней; пересмотр же текстов Маркса — существенно меняет марксизм). Существенным аспектом постмодернистской концепции Д. является его интерпретация в свете идеи нелинейности (см. Нелинейная динамика теории): Д. рассматривается в контексте таких презумпций, как презумпция его креативного потенциала, презумпция заложенности в нем тенденции ветвления смысла, презумпция имманентной неподчиненности Д. принудительной внешней каузальности и т. п. Особое значение приобретают в этом контексте такие (наряду с приведенным) этимологические значения латинского термина *diacrisus*, как “круговорот” (см. Хора) и “разветвление, разрастание” (см. Сюжет). По ретроспективной оценке постмодернизма, классическая культура, выделяя среди Д., “которыми обмениваются изо дня в день”, те, “которые лежат в основе некоторого числа новых актов речи, ...бесконечно сказываются, являются уже сказанными и должны быть еще сказаны”, тем не менее, жестко ограничивала креативный потенциал последних фигурами комментария и автора. Прежде всего

это ограничение касается (направлено против) возможности случайности. По мысли Фуко, “комментарий предотвращает случайность дискурса тем, что принимает ее в расчет: он позволяет высказать нечто иное, чем сам комментируемый текст, но лишь при условии, что будет сказано и в некотором роде осуществлен сам этот текст”. Д. замыкается на себя, пресекая самую возможность семантической новизны в подлинном смысле этого слова: “открытая множественность, непредвиденная случайность оказываются благодаря принципу комментария перенесенными с того, что с риском для себя могло бы быть сказанным, — на число, форму, вид и обстоятельства повторения. Новое не в том, что сказано, а в событии его возвращения” (Фуко). Аналогичные функции выполняет по отношению к Д. и такая фигура классической традиции, как автор, с той лишь разницей, что если “комментарий ограничивал случайность Д. такой игрой идентичности, формой которой были... повторение и тождественность”, то “принцип... автора ограничивает ту же случайность игрой идентичности, формой которой являются индивидуальность и я” (Фуко). Детальный анализ механизмов регуляции дискурсивных практик со стороны культуры позволяет Фуко сделать вывод о глубинной ограниченности и подконтрольности Д. в культуре классического западноевропейского образца. Фуко связывает это с тем, что реальная креативность дискурсивных практик, открывающая возможность для непредсказуемых модификаций плана содержания, подвергает, по его мнению, серьезным испытаниям глубинные парадигмальные установки европейского стиля мышления. Прежде всего это относится к идее универсального логоса, якобы пронизывающего космически организованное (и потому открывающегося логосу познающему) мироздание, чьи законы в силу своей необходимости делают все возможные модификации порядка вещей предсказуемыми и не выходящими за пределы интеллигибельных границ. Таящиеся в Д. возможности спонтанности, чреватой случайным и непредвиденным выходом за рамки предсказуемых законом состояний, ставят под угрозу сам способ бытия классического типа рациональности, основанный на космически артикулированной онтологии и логоцентризме. Таким образом, за видимой респектабельностью того статуса, который, казалось бы, занимает Д. в классической европейской культуре, Фуко усматривает “своего рода страх”: “все происходит так, как если бы запреты, запруды, пороги и пределы располагались таким образом, чтобы хоть частично овладеть стремительным разрастанием Д., ...чтобы его беспорядок /креатив-

ный хаос, хюбрис — М. М./ был организован в соответствии с фигурами, позволяющими избежать чего-то самого неконтролируемого” (см. Хаос, Хюбрис). По оценке Фуко, страх перед Д. (характеризующая европейский менталитет логофобия, рядящаяся в одежды и маски логофилии) есть не что иное, как страх перед бесконтрольным и, следовательно, чреватым непредсказуемыми случайностями разворачиванием креативного потенциала Д., — страх перед хаосом, разрывающимся за упорядоченным вековой традицией метафизики Коосмосом и не регламентируемым универсальной необходимостью, — “страх... перед лицом всего, что тут может быть неуправляемого, прерывистого, воинственного, а также беспорядочного и губительно, перед лицом этого грандиозного, нескончаемого и необузданного бурления Д.”. В отличие от классической традиции, современная культура, по мысли Фуко, стоит перед задачей “вернуть Д. его характер события”, то есть освободить дискурсивные практики от культурных ограничений, пресекающих возможность подлинной новизны (событийности) мысли, связанной со случайным (не заданным исходными правилами) результатом. Рассматривая “событие” как флуктуацию в поле Д., Фуко наряду с этим фиксирует и ее автохтонный (реализуемый на уровне самоорганизации дискурсивного поля и не сопряженный с познавательным целеполаганием мыслящего субъекта) характер, эксплицитно противопоставляя “событие” — “творчеству” и относя последнее к числу ключевых интерпретационных презумпций европейской классики. Выдвигая — в противовес культуре классического типа, где “с общего согласия искали место для творчества, искали единство произведения, эпохи или темы, знак индивидуальной оригинальности и безграничный кладезь сокрытых значений”, — радикально новую методологию исследования дискурсивных практик, Фуко разрабатывает и принципиально новый для этой сферы категориальный аппарат, эксплицитно вводящий понятие случайной флуктуации в число базисных понятийных структур новой дискурсивной аналитики. По оценке Фуко, “фундаментальные понятия, которые сейчас настоятельно необходимы, — это... понятия события и серии с игрой сопряженных с ними понятий: регулярность, непредвиденная случайность, прерывность, зависимость, трансформация”. Важнейшим методологическим выводом, в который результируется осуществленная Фуко смена ракурса видения процессуальности Д., является следующий: по мнению Фуко, в сфере исследования дискурсивных практик “более уже невозможно устоявливать свя-

зи механической причинности или идеальной необходимости. Нужно согласиться на то, чтобы ввести непредсказуемую случайность в качестве категории при рассмотрении продуцирования событий”. Остро ощущая отсутствие в гуманитарной сфере “такой теории, которая позволила бы мыслить отношения между случаем и мыслью”, Фуко делает значительный шаг в создании такой концепции, рефлексивно фиксируя при этом главное ее содержание в качестве введения в гуманитарное познание идеи случайности: “если задаешься целью осуществить в истории идей самый маленький сдвиг, который состоит в том, чтобы рассмотреть не представления, лежащие, возможно, за дискурсом, но сами эти дискурсы как регулярные и различающиеся серии событий, то, боюсь, в этом сдвиге приходится признать что-то вроде такой маленькой (и, может быть, отвратительной) машинки, позволяющей ввести в самое основание мысли случай, прерывность и материальность. Тройная опасность, которую определенная форма истории пытается предотвратить, рассказывая о непрерывном разрывании идеальной необходимости”. (Особенно интересна в данном пассаже оценка указанного генератора случайностей в качестве “отвратительного”, схватывающая оценку наличной культурой идеи непредсказуемой неравновесности как противной актуальным для обывденного сознания классическим идеалам линейного детерминизма, гарантирующего предсказуемое поведение систем). Таким образом, в контексте дискурсивной аналитики Фуко в ткань философской рефлексии постмодернизма входит эксплицитное требование введения в когнитивные процедуры презумпции случайной флуктуации (см. Недетерминизм, Необходимость и случайность). В этом отношении можно говорить, что, фокусируя свое внимание на феномене Д., постмодернистская философия не задает особое видение последнего, но выдвигает требование разрушения традиционного Д., фиксируя необходимость формирования неканонических стратегий дискурсивных практик, возвращающих субъекту его атрибутивное свойство “суверенности” (Батай). Однако согласно позиции постмодернизма, именно в процедурах отказа от традиционного понятия Д. и подстерегает сознание дискурсивность, впитанная носителем западного типа рациональности в процессе социализации (см. Социализация): “жертвуя смыслом, суверенность сокращает возможность дискурса: не только прерыванием, цезурой или раной внутри дискурса (абстрактная негативность), но и вторжением, внезапно открывающим в таком отверстии предел дискурса и иное абсолютное знание” (Деррида). В связи с этим тот, кто “устроился в надежной стихии философского дискурса, ...не

в состоянии прочитать по его упорядоченному скольжению такой знак, как “опыт”...” (Деррида), и именно поэтому “часто, ...когда полагают, что балласт гегелевской очевидности сброшен, на самом деле, не зная этого, не видя ее, остаются в ее власти. ...Никогда не казалась столь обременительной, как в этот момент, когда она нависла всем своим бременем” (Деррида). Происходит своего рода “ослепление традиционной культурой, которая выдает себя за естественную стихию дискурса”. В этой ситуации постмодернизм постулирует необходимость, “перейдя от конечного знания к бесконечному — добраться, как бы раздвигая пределы, к иному модусу знания — идискурсивному таким образом, чтобы вне нас родилась иллюзия удовлетворения той самой жажды знания, которая существует в нас” (Батай). Вместе с тем, однако, “попранье дискурса (и, следовательно, вообще закона...) должно, как и всякое попранье, тем или иным образом сохранить и утвердить то, что им преодолевается в злоупотреблении” (Деррида), — а именно конституировать то, что Б. Смарт обозначил в этом контексте как “еретический Д.”. К центральному проблемному полю современной интерпретации Д. относятся также проблемы, как проблема соотношения Д. с идеологией (М. Пеше, Ж.-Ж. Куртин, К. Фукс), — в том числе и в ее советско-социалистической версии (П. Серно); проблема семантического потенциала дискурсивных сред (П. Анри, К. Арош, Ж. Гийому, Д. Мальдидье); проблема Другого в контексте дискурсивных практик (Ж. Отье-Ревю), а также методологические проблемы аналитик Д. (Р. Робер, Э. Пульчинелли Орланди) и др. (См. также Порядок дискурса, Дискурсивность, Воля к истине, Комментарий, Дисциплина, Логофилия, Логофобия, Дискурсия.)

М. А. Можейко, отец Сергей Лепин

ДИСКУРСИВНОСТЬ — специальный термин постмодернистской философии, введенный для фиксации автохтонной процессуальности дискурсивных практик (см. Дискурс), демонстрирующих, будучи не ограниченными социокультурными нормативами и запретами, безграничный креативный потенциал в отношении феномена смыслопорождения. В этом контексте любая конкретно-историческая форма дискурса, детерминированная со стороны введенных данной культурной традицией правил осуществления дискурсивных операций (см. Порядок дискурса), рассматривается постмодернизмом как не только однозначно заданная в своих эволюционных тенденциях, но и ограниченная в своих возможностях (ср. “тело” и “телесность”, “секс” и “сексуальность”, “знак” и “пустой знак”, “истина” и “воля к истине” — см. Те-

ло, Тело без органов, Телесность, Секс, Сексуальность, Знак, Пустой знак, Истина, Воля к истине). Однако вне налагаемых культурной традицией ограниченной процессуальности Д. предстает в системе координат европейской классики как хаос, понятый как в аспекте своей неартикулированности в структурном плане, так и в аспекте своей креативности (см. Хаос). Типологическим аналогом феномена Д. (в его отношении к дискурсу как структурно упорядоченному) может служить (в отношении к недискурсивным структурированным средам) такой феномен, как хюбрис (см. Хюбрис). Порождающая смысл креативности Д. практически не знает границ (см., например, Воля к истине), причем бесконечность ее артикулируется не только как экстенсивная, но и как интенсивная, ибо процессуальность Д. характеризуется постмодернизмом как флуктуационная, то есть чреватая непредсказуемыми случайными поворотами в своем разворачивании. Например, Фуко констатирует нестабильность и безграничность письма (см. Письмо) как самоорганизующейся вербальной среды: «регулярность письма все время подвергается испытанию со стороны своих границ, письмо беспрестанно преступает и переворачивает регулярность, которую оно принимает и которой оно играет; письмо развертывается как игра, которая неминуемо идет по ту сторону своих правил и переходит, таким образом, вовне» (см. Граница текста, Эротика текста). Пользуясь языком современной концепции нелинейных динамик, можно сказать, что Д. может быть интерпретирована как имманентная способность неравновесной среды дискурса к самоорганизации, процессуальность которой реализуется в качестве нелинейной (см. Нелинейных динамик концепция, Сиергетика). В этом отношении в ходе разворачивания Д. могут обнаруживаться зоны беспредельного «разрастания» дискурса, в ментальном пространстве которых перед тотальной рациональностью западного мышления разверзается бездна «беспорядка». Подобные aberrации возникают в том случае, если рациональность линейного стиля мышления европейской классики сопрягается с теми сферами предметности, которые могут быть определены как принципиально нелинейные (см. Нелинейных динамик теория). В таких ситуациях проявляет себя то, что для канона классической культуры предстает как «порывистость», «неудержимость» и даже «воинственность» дискурса, объективирующаяся, прежде всего, в том, что имеет место «внезапное появление... высказываний», не укладывающихся в этот канон и в канон как таковой. В этом отношении именно нелинейность Д. выступает для

классической культуры свойством, которое в контексте ее фундаментальных основоположений не может осмысливаться иначе, нежели «опасное». Так, реальная креативность дискурсивных практик, открывающая возможность для непредсказуемых модификаций плана содержания, подвергает, по оценке Фуко, серьезным испытаниям глубинные парадигмальные установки европейского стиля мышления. Прежде всего это относится к идее универсального логоса, якобы пронизывающего космический организованный (и потому открывающегося логосу познающему) мироздание, чьи законы в силу своей необходимости делают все возможные модификации порядка вещей предсказуемыми и не выходящими за пределы интеллигибельных границ (см. Логоцентризм, Метафизика). Таящиеся в дискурсе возможности спонтанности, чреватой случайным и непредвиденным выходом за рамки предсказуемых законом состояний, ставят под угрозу сам способ бытия классического типа рациональности, основанный на космических артикулирующей онтологии (см. Онтология) и логоцентризме. Таким образом, за видимой респектабельностью того статуса, который, казалось бы, занимает дискурс в классической европейской культуре, Фуко усматривает «своего рода страх»: не обладая адекватными ментальными средствами для овладения этой стихией дискурса (или того, что кажется стихийным при рассмотрении его через призму неадекватной парадигмы), европейская культура демонстрирует характерную для ее классической традиции логофобию, рядящуюся в одежды и маски декларируемой логофилии (см. Логофилия, Логофобия). Из сказанного следует вывод о парадоксальности статуса дискурса в контексте классической культуры западного типа, с одной стороны, фундаментальной презумпцией рациональности дискурсивности, с другой — обладающей (в рамках своего ментально-логического канона) адекватными средствами для осмысления безграничности потенциала дискурса по производству смысла: в ее контексте оформляются и логофилия как декларируемая стратегия отношения к дискурсу, и логофобия как замалчиваемое стремление ограничения дискурсивной сферы. С целью оградить свои фундаментальные основания от опасности Д. классическая культура вырабатывает в своем контексте специальные механизмы ограничения Д., то есть специфические «процедуры, которые действуют скорее в качестве принципов классификации, упорядочивания, распределения, как если бы на этот раз речь шла о том, чтобы обуздать другое измерение дискурса: его событийность и случайность /фактически

нелинейность — М. М./» (Фуко). Практически речь идет о том, чтобы так называемый «беспорядок /то есть Д. как креативный хаос, хюбрис дискурса — М. М./ был организован в соответствии с фигурой, позволяющими избежать чего-то самого неконтролируемого» (Фуко). В частности, европейская классика (маскируясь внешним благоговением перед дискурсом) вырабатывает в своем контексте «порядок дискурса» (см. Порядок дискурса), то есть специальные формы регламентации Д. — тем более отстроенные, чем более безнадёжные в своем желании ограничить линейными рамками имманентную нелинейность дискурсивной процессуальности. Как пишет Фуко, «все происходит так, как если бы запреты, заруды, пороги и пределы располагались таким образом, чтобы хоть частично овладеть стремительным разрастанием дискурса» — см. также Комментарий, Дисциплина. В противоположность этому, постмодернизм фокусирует свое внимание именно на феномене спонтанной Д. Так, в контексте предложенной Фуко программы формирования нового подхода к феноменам дискурсивной сферы на передний план выдвигается не аналитика «порядок дискурса», но рассмотрение дискурсивных процессов в качестве самоорганизационной процессуальности смыслопорождения. С одной стороны, ставя задачу «верить дискурсу характер события», а с другой — рассматривая «событие» как флуктуацию в поле дискурса, Фуко наряду с этим фиксирует и ее автохтонный (реализуемый на уровне самоорганизации дискурсивного поля и не сопряженный с познавательным целеполаганием мыслящего субъекта) характер, эксплицитно противопоставляя «событие» — «творчеству» и относя последнее к числу ключевых интерпретационных презумпций европейской классики. Выдвигая — в противовес культуре классического типа, где «с общего согласия искали место для творчества, искали единство произведения, эпохи или темы, знак индивидуальной оригинальности и безграничный кладезь сокрытых значений», — радикально новую методологию исследования дискурсивных практик, Фуко разрабатывает и принципиально новый для этой сферы категориальный аппарат, эксплицитно вводящий понятие случайной флуктуации в число базисных понятийных структур новой дискурсивной аналитики. По оценке Фуко, «фундаментальные понятия, которые сейчас настоятельно необходимы, — это... понятия события и серии с игрой сопряженных с ними понятий: регулярность, неподвижная случайность, прерывность,

зависимость, трансформация". Важнейшим методологическим выводом, в который результируется осуществленная Фуко смена ракурса видения процессуальности дискурса, является следующий: по мнению Фуко, в сфере исследования дискурсивных практик "более уже невозможно устанавливать связи механической причинности или идеальной необходимости. Нужно согласиться на то, чтобы ввести непредсказуемую случайность в качестве категории при рассмотрении продуцирования событий". Таким образом, в контексте философской рефлексии постмодернизма акцент делается именно на Д. как спонтанной самоорганизации дискурсивной среды, обладающей креативным потенциалом по отношению к сфере смысла.

М. А. Можейко

ДИСКУРСИВНЫЕ ЭПИСТЕМИЧЕСКИЕ ТРАНСФОРМАЦИИ — трансформации, которым подвергаются в разных дискурсивных сферах основные эпистемические сущности (знание, мнение, вера, факт) и процедуры (верификация, истинностная оценка и т. п.). Содержательная специфика и степень значимости основных эпистемических сущностей обнаруживает сильную зависимость от дискурсивной "системы координат", в которой они реализуются в конкретном акте речевой и мыслительной деятельности. Каждый тип дискурсивной практики базируется на специфической иерархической системе основных функций, каждая из которых получает в конкретной дискурсивной практике своеобразное семантическое наполнение. Научный дискурс конституируется как дискурс знания (причем последнее реализуется и как собственное фактуальное знание, и как обоснованное, верифицированное мнение). Религиозный дискурс представляет собой дискурс веры, доминирующей над рациональным знанием и при этом не исключающей, а, напротив, предполагающей знание-откровение. Политический дискурс в наиболее репрезентативных формах представляет собой диалог неравноправных в эпистемическом отношении мнений, так как строится как явное или скрытое диалогическое противопоставление "своей" (то есть правильной) и "чужой" (то есть ошибочной) точек зрения — что, впрочем, не относится к политической дискурсивной тоталитарного общества, где любое высказывание дискурса власти наделяется эпистемическим статусом знания, а любое высказывание дискурса инакомыслия интерпретируется как ошибочное мнение или сознательная ложь. При этом в каждой дискурсивной сфере названные эпистемические сущности различаются в плане и аксиологической цен-

ности, и субъектной распределенности. Так, в сфере религиозной дискурсивной практики вера как глобальная мировоззренческая категория представляет собой наивысшую интересубъектную ценность. В то же время в сфере научной дискурсии, индифферентной к вере-верованию, оказывается частично востребованной вера в своем сугубо гносеологическом аспекте, причем данная семантическая разновидность веры, как правило, редуцируется к неполноценному, "недоверифицированному" мнению, к тому же локализованному в концептуальной сфере другого. Позиция "я"-субъекта научного дискурса идиосинкретична по отношению к вере, а относимые к "другому" высказывания типа "он верит, что шизоанализ Делеза (концепция другого у Бубера, теория прототипов Рош или др.) — истина в последней инстанции" приобретают очевидный оттенок снисхождения к чужому заблуждению. Нетождественными для разных дискурсивных сфер являются и принятые стандарты верификации. Так, верификация в научном дискурсе опирается на стандарты как эмпирического, так и логического доказательства: подразумевается, что суждения должны согласовываться как с опытными данными, так и с доказанными теоретическими положениями. В сфере религиозной дискурсии истинность понимается не как соответствие действительности, а как соответствие высшему, сакральному носителю истинности — Тексту, и соответственно операция верификации, по сути дела сплавленная в единое целое с операцией объяснения, носит отсылочный текстуальный характер; при этом попытки применения в сфере религиозной дискурсии чуждых ей логизированных, подчеркнутую рациональных верификационных процедур расцениваются как бесполезные, бессмысленные и даже, по выражению отца С. Булгакова, "беззвучные". Соответственно трансформируется и понятие факта. В то время как в сфере научной дискурсии суждение "Бог создал человека" относится к классу неверифицируемых пропозиций и не удовлетворяет требованиям, предъявляемым к факту, — в рамках религиозной дискурсии приведенное суждение рассматривается как доказанный факт, соответствующий содержанию сакрального Текста и тем самым прошедший вполне адекватную верификационную процедуру. В сфере же политического дискурса любое суждение оценочного, интерпретирующего, прогностического характера, с логической точки зрения не поддающееся процедурам установления истинности, легко может быть идентифицировано как факт при условии совместимости с картиной мира дискурсивного субъекта. Не менее заметны трансформации, которым в различных дискурсивных сферах

подвергаются принципы истинностной оценки высказывания/текста. В любой дискурсивной сфере оценочная контрдискурсивная может осуществляться в рамках критериев "верно/неверно", "правильно/неправильно". При этом научная и религиозная контрдискурсия предполагают соблюдение презумпции искренности субъекта оцениваемого текста, а отклонения от истины рассматриваются в данных дискурсивных сферах как не контролируемые субъектом (то есть как ошибка, заблуждение, иллюзия и т. п.); кроме того, истинностная оценка религиозного текста может дополняться таким специфическим параметром, как степень достоянности веры автора. Субъект же политического дискурса лишен презумпции искренности, вследствие чего в рамках данной дискурсивной сферы истинностная оценка легко переходит из области неконтролируемых заблуждений в область приписываемой оппоненту сознательной лжи (фальсификации, дезинформации и т. п.). Таким образом, для адекватного анализа эпистемических параметров речевой и мыслительной деятельности весьма важным оказывается требование четкой фиксации границ дискурсивной сферы, в которой эта деятельность осуществляется. (См. также Вера, Верификация, Дискурс, Знание, Истина, Факт.)

Е. Г. Тарасевич

ДИСКУРСИЯ, дискурс (фр. discours — речь) — в широком смысле слова представляет собой сложное единство языковой практики и экстралингвистических факторов (значимое поведение, манифестирующееся в доступных чувствительному восприятию формах), необходимых для понимания текста, то есть дающих представление об участниках коммуникации, их установках и целях, условиях производства, и восприятия сообщения. Традиционно дискурс имел значение упорядоченного письменного, но чаще всего речевого сообщения отдельного субъекта. В последние десятилетия термин получил широкое распространение в гуманитаристике и приобрел новые оттенки значения. Частое отождествление текста и дискурса связано, во-первых, с отсутствием в некоторых европейских языках термина, эквивалентного франко-английскому discours (e), а во-вторых, с тем, что ранее в объем понятия "дискурс" включалась лишь языковая практика. По мере становления дискурсивного анализа как специальной области исследований, выяснилось, что значение дискурса не ограничивается письменной и устной речью, но обозначает, кроме того, и внеязыковые семиотические процессы. Акцент в интерпретации дискурса ставится на его интеракциональную природу. Дискурс — прежде всего это речь, погруженная в жизнь, в социальный контекст (по этой причине понятие

“дискурс” редко употребляется по отношению к древним текстам). Дискурс не является изолированной текстовой или диалогической структурой, ибо гораздо большее значение в его рамках приобретает паралингвистическое сопровождение речи, выполняющее ряд функций (ритмическую, референтную, семантическую, эмоционально-оценочную и др.). Дискурс — это “существенная составляющая социокультурного взаимодействия” (ван Дейк). Философское звучание термин приобрел благодаря работам Фуко. “Д.” понимается им как сложная совокупность языковых практик, участвующих в формировании представлений о том объекте, который они подразумевают. В “археологических” и “генеалогических” поисках Фуко “Д.” оказывается своеобразным инструментом познания, репрезентирующим весьма нетрадиционный подход к анализу культуры. Фуко интерпретирует не деонотативное значение высказывания, а, наоборот, вычитывание в дискурсе тех значений, которые подразумеваются, но остаются невысказанными, невыраженными, притаившимися за фасадом “уже сказанного”. В связи с этим возникает проблема анализа “дискурсивного события” в контексте внеязыковых условий возникновения Д. — экономических, политических и др., которые способствовали, хотя и не гарантировали его появление. Пространство “дискурсивных практик” обусловлено возможностью сопрягать в речи разновременные, ускользающие из-под власти культурной идентификации события, воспроизводя динамику реального. В “Д.” Фуко обнаруживает специфическую власть произнесения, наделенную силой нечто утверждать. Говорить — значит обладать властью говорить. В этом отношении дискурс подобен всему остальному в обществе — это такой же объект борьбы за власть. Во многом благодаря работам Фуко, Альтюссера, Деррида, Лакана французская школа дискурсивного анализа отличается большей философской направленностью, вниманием к идеологическим, историческим, психоаналитическим аспектам дискурса. Сегодня анализ дискурса представляет собой междисциплинарную область знания; теория дискурса развивается в лингвистике текста, психолингвистике, семиотике, риторике.

А. Р. Усманова

ДИСПОЗИТИВ (фр. *dispositif* — порядок, расположение как “диспозиция”, а также устройство, механизм) — термин философской концепции Фуко, фиксирующий систему стратегических ориентиров целеполагания, имплицитно задаваемую характерным для того или иного социума комплексом “власти — знания” и выступающий матрицей конфигурирования культивируемых этим обществом практик. Д. имплицитно

конституируется в качестве гештальтного инварианта типовых для соответствующей культуры стратегий осуществления политической и когнитивной практик и может быть выявлен при анализе фундаментального эту культуру комплекса “власти — знания”. Основой Д. выступает, по Фуко, “стратегический императив”, сохраняющий внутри каждой конкретной культуры свою идентичность, несмотря на возможные “игры, перемены позиций, изменения функций”, которые в процессе функционирования Д. могут иметь место. Статус Д. может быть представлен как принципиально амбивалентный, причем это касается как способа его существования, так и связанных с ним отношений детерминации. Во-первых, Д. конституируется в рамках комплекса “власти — знания”, являясь не столько отдельным его компонентом — наряду со знанием и властью, — сколько основанием общности последних, делающим возможным их объединение в системное целое, а именно: Д. объективирует собой гештальтно-аксиологический изоморфизм принятых данной культурой стратегий власти и знания. Во-вторых, система детерминационных связей, в которые погружен Д., также может быть рассмотрена с точки зрения его амбивалентности: с одной стороны, Д. воспроизводит в своем императиве сложившуюся в обществе конфигурацию осуществления власти, с другой — сам, в свою очередь, выступает глущей матрицей конфигурирования властных отношений; аналогичными двусторонними отношениями детерминации Д. связан и с базовой стратегией типовых для данного социума когнитивных практик, которые “в связи с ним /Д. — М. М., А. Г./ возникают, но не в меньшей мере его и обуславливают” (Фуко). Иначе говоря, “вот это и есть Д.: стратегии силовых отношений, которые и поддерживают различные типы знаний /равно как и власти — М. М., А. Г./ и поддерживаются ими” (Фуко). Власть, таким образом, не конституируется в качестве “центрированного, субстанциального феномена”, но реализует себя именно посредством функционирования соответствующего Д., пронизывающего собой все уровни и формы отношений: “на самом деле власть — это... пучок — более или менее организованный, более или менее пирамидальный, более или менее согласованный — отношений”, силовой характер которых отнюдь не предполагает “фокусировки... в определенное время и в определенном месте на конкретном субъекте власти” (Фуко). Аналогично и познавательные процессы (на уровне своих глубинных целеполаганий) обусловлены выраженным в Д. изоморфизмом конфигураций властных и когнитивных полей соответствующей культуры: “знание сплетено с властью, оно лишь тонкая маска,

наброшенная на структуры господства” (Фуко). (Ср. с анализом социокультурных и, в частности, когнитивных аспектов феномена власти в “Диалектике Просвещения” Хоркхаймера и Адорно.) Так, например, дедуктивизм как важнейшая характеристика античной культуры оценивается Фуко именно в контексте его двойственных отношений детерминации с соответствующим Д.: “Можно сказать, что в античности имеешь дело с волей к правилу, с волей к форме, с поиском строгости. Как эта воля организовалась? Является ли эта воля к строгости лишь выражением некоторого функционального запрета? Или, напротив, она сама была матрицей, из которой затем выводились некоторые общие формы запретов?” Именно в силу своей детерминированности со стороны Д. культивируемые в конкретном обществе практики (как в сфере политики и познания, так и в других сферах — не столь фундаментальных) реплицируются в русле вполне определенного, хотя и не рефлексированного мышлением повседневности, парадигмального контура. Не объективируясь в эксплицитно сформулированный кодекс регламентаций, Д., тем не менее, обнаруживает себя фактически во всех типичных для конкретного общества практиках, выступая в качестве фундаментального регулятора последних и не допуская их выхода за пределы заданной наличным комплексом “власти — знания” рамки. Функционирование Д. в конкретных культурных сферах определяется такими его параметрами, как: 1) стратегическая природа; 2) векторная направленность действия; 3) силовой характер. Д. реализуется в “определенного рода отношениях силы, ...рациональном и координированном вмешательстве в эти отношения силы, чтобы либо развернуть их в определенном направлении, либо заблокировать их, либо стабилизировать” (Фуко). Специфика осуществления этого регулирования зависит от конкретной ситуации и может безгранично варьироваться с точки зрения механизма своей реализации. Сущность Д., однако, не может быть понята через эти его ситуативно плюральные воплощения и исчерпывающе сведена к ним — Д. конституирует себя за ними — как неочевидный инвариант их нормативно-ригористического потенциала, очерченного из комплекса “власти — знания”. (См. Фуко.) В целом, творческий метод Фуко правомерно сводим к движению от публичных дискурсов-знаний к скрытым, подлежащим реконструированию, дискурсам-практикам и от них обоих к таким социальным практикам, которые позволяют понять, как нитепрущее исследователя явление (например, секс или безумие) кон-

ституируется, существует, трансформируется, вступает во взаимоотношения с другими явлениями. И, наоборот, этот метод реконструирует движение от соответствующих социальных практик к скрытым и публичным дискурсам. В онтологическом измерении этот метод и схватывается термином “Д.” (В. М. Розин). “Что я пытаюсь схватить под этим именем, — писал Фуко, — так это, во-первых, некий ансамбль — радикально гетерогенный, — включающий в себя дискурсы, институты, архитектурные планировки, регламентирующие решения, законы, административные меры, научные высказывания, философские, но также моральные и филантропические положения, — стало быть: сказанное, точно так же, как и не-сказанное, — вот элементы диспозитива. Собственно диспозитив — это сеть, которая может быть установлена между этими элементами. Во-вторых, что я хотел бы выделить в понятии диспозитива — это как раз природа связи между этими гетерогенными явлениями. Так, некий дискурс может представлять то в качестве программы некой институции, то, напротив, в качестве элемента, позволяющего оправдать и прикрыть практику, которая сама по себе остается немой, или же, наконец, функционировать как переосмысление этой практики, давать ей доступ в новое поле рациональности. Под диспозитивом, в-третьих, я понимаю некоторого рода — скажем так — образование, важнейшей функцией которого в данный исторический момент оказывалось: ответить на некоторую неотложность. Диспозитив имеет, стало быть, преимущественно стратегическую функцию”. Употребление Фуко терминов “дискурс” и “Д.” именно в таком значении и в рамках такого подхода позволило связать в единое целое эпистемологические планы осмысления мира (дискурсы-знания), анализ деятельностных и общественных контекстов и условий (дискурсы-властные отношения и дискурсы-практики), а также дескриптивное и компаративное описание текстов (дискурсы-правила). Тем самым Фуко закладывает основания для иной, новаторской схемы организации социально-гуманитарных дисциплин.

М. А. Можейко, А. А. Грицанов

ДИСПОЗИТИВ СЕМИОТИЧЕСКИЙ — базовый термин концепции означивания Кристевой, конституирующий себя в единстве двух своих амбивалентных значений: 1) в системе отсчета гено-текста — имплицитный генеративный порядок, порождающий, пронизывающий и тем самым объединяющий плюральную вариабельность соответствующих фено-текстов; 2) в системе отсчета фено-текста — интегральный гештальтно-

семантический инвариант релятивного фено-текстового массива, обусловленный общностью генетического восхождения к определенному гено-тексту и конфигурацией креативного потенциала последнего. Таким образом, Д. С. реализует себя в качестве “транслингвистической организации, выявляемой в модификациях фено-текста” (Кристева). Если гено-текст выступает как процессуальный феномен, не блокированный дискретностью отдельного коммуникативного акта (ни на уровне жесткой однозначности информации, передаваемой в ходе этой коммуникации, ни на уровне жесткой целостности коммуницирующих субъектов — см. Смерть субъекта), то фено-текст, напротив, представляет собой структуру, актуализирующуюся в конкретной коммуникативной процедуре и подразумевающую наличие как субъекта, так и адресата высказывания. Согласно Кристевой, “гено-текст выступает как основа, находящаяся на предельном уровне; поверх него расположено то, что мы называем фено-текстом”. Д. С. выступает своего рода механизмом связи как гено-текста с соответствующим ему фено-текстовым ареалом, так и между отдельными фено-текстами. С одной стороны, он проявляет себя как “свидетель гено-текста, как признак его настоящего напоминания о себе в фено-тексте”, являясь “единственным доказательством того пульсационного отказа, который вызывает порождение текста” (Кристева). С другой стороны (на фено-уровне), Д. С. реализуется в качестве интегрального транстекстуального инварианта означивания, делающего возможной интеграцию соответствующих фено-текстов в единое стратегическое поле и дистанцирование последнего от иных фено-текстуальных полей. В общем контексте постмодернистской философской парадигмы Д. С. может быть рассмотрен как типологический аналог таких семантически и функционально изоморфных ему механизмов, как диспозитив комплекса “власти — знания” Фуко, как механизмы соотношения ризомы и конкретной конфигурации ее плато, “тела без органов” и временных органов последнего, “хроноса” и “зонов” в модели исторического времени Делеза и т. п. Гено-текст в этом плане может быть поставлен в соответствие процессуальной ризоморфной среде, обладающей креативным потенциалом, или децентрированному тексту, открытому для смыслопорождения: “то, что мы смогли назвать гено-текстом, охватывает все семиотические процессы (импульсы, их рас- и сосредоточенность), те разрывы, которые они образуют” (Кристева). Собственно, процедура означивания и интерпретируется Кристевой как “безграничное и никогда не замкнутое порождение, это безостановочное функционирование импульсов *к, в* и *через*

язык; *к, в* и *через* обмен коммуникации”. Означивание как остывающая в фено-текстах “практика структуризации и деструктуризации” (Кристева) реализует себя внутри определенного гештальтно-семантического поля, задаваемого Д. С. Несмотря на то что означивание всегда стремится (в математическом смысле этого слова) “к субъективному и социальному пределу” и лишь только при этом условии “является наслаждением и революцией” (Кристева), тем не менее фено-текст объективно не является попыткой трансгрессии по отношению к очерченной Д. С. границе — напротив, задавая семантический ареал фено-текстового массива, Д. С. может быть рассмотрен в качестве своего рода аттрактора означивания. Предложенное Кристевой в сугубо текстологическом контексте понятие “Д. С.” подвергалось позднее различным внетекстологическим толкованиям: от понимания Д. С. в качестве механизма процессуальной самоидентификации субъекта (Т. Мой) — до крайней феминистской трактовки Д. С. в контексте осмысления феномена беременности (Э. Джердайн).

М. А. Можейко

ДИСЦИПЛИНАРНОСТЬ, дисциплина (лат. *disciplina* — учение) — совокупность процессов и результатов организации, структуризации, социализации, институционализации теоретических знаниевых практик как предусматривающих нормированный, санкционированный и легитимный порядок мышления и вытекающих из этого порядка действий (деятельности) в конкретных предметно-проблемных областях (отраслях) познания. Как особая форма организации знания в культуре Д. впервые оформляется в античности (Древняя Греция) в виде целостности (совокупности) философских дискурсов и характеризует в последующем познавательные практики европейской культуры: как “нетрадиционные” по отношению к иным типам социальности, как автономные от непосредственной профессионально-практической деятельности по усвоенному образцу и традиционно передаваемым нормам (“правилам”) ее осуществления, как “понятийно-универсальные”, исходящие из приоритета слова-логоса-номоса (закона) над “делом”. Статусом Д. обладают европейский тип философии, теология и наука (внутри которой явно выделяются собственные дисциплины). В философии и социологии науки сложилась тенденция ограничивать понятие Д. только совокупностью научных способов познания и рассматривать отдельные науки как самостоятельные дисциплины. Как реализацию знаниевого компонента в социальной жизни можно истолковать и иное употребление термина Д. как фиксирующей обязательность подчинения “всех” (социум, социальные общнос-

ти и группы, индивиды) установленному порядку (нормам, правилам и т. д.), обеспечивающему организованность, структурированность, согласованность и ожидаемость взаимодействий внутри социальной целостности (как в ее статике, так и в ее динамике, процессуальности), что обеспечивается как "внешними" (принуждение), так и "внутренними" (интеоризация норм и т. д.) механизмами поддержания Д. в обществе. В этом своем понимании Д. может истолковываться как в том числе и компонент теоретических познавательных практик. Однако по сути это разные употребления термина. В качестве теоретической Д. выступает как принцип, способ и механизм: 1) поддержания (воспроизводства и трансляции во времени) выработанного в культуре необходимого избыточного массива знания; 2) его фрагментации на программы, подлежащие реализации в тех или иных социальных деятельности (то есть обеспечения перевода знания из знаково-культурной в социокультурную плоскость общественной жизни, из познавательно-коммуникационного — в деятельностное пространство, из "внеличностной" формы существования знания — в личностную и наоборот) с удержанием общей целостности знания внутри культуры; 3) обеспечения притока нового знания (инноватика трансмутационного режима существования знания, "провоцируемого" нестандартностью и многообразием социокультурных ситуаций его "употребления"), постоянного наращивания его "фрагментов", требующих своей институционализации и социализации в уже существующем знании. Во многом именно неспособность традиционных культур и социальных обществ "восточного" типа справиться с проблемой трансмутации (экспонентного приращения) знания и породила феномен Д. Дисциплинарная организация и структуризация знания позволила снять ряд ограничений на продуцирование новых когнитивных содержаний, связанных с "вместимостью" памяти субъекта и ограниченностью возможного существовавших каналов трансляции знания, акцентированных на его непосредственную передачу "из рук в руки" (от учителя к конкретному ученику), а также с запретом на нарушение "нормы", традиции (этот запрет в Д. сменяется прямо противоположным запретом на повтор-плагиат, обеспечиваемый соблюдением принципа приоритета). Фактически Д. реализует (воплощает в себе) универсально-поятийный социокультурный код работы со знаковой реальностью (через воплощенные знания в тексты или акты речи как конечные фрагменты, формализующие смысл), теоретически "сжимаемая" информация-знание благодаря его обличению в абстрактные формы (понятия, категории и т. д.) и обоснованию его отсылкой ко всеобщему,

абсолютному (генерирующему, порождающему) началу-принципу (в качестве которого могут выступать Бог, природа, гипер- или интертекст, истина или догма, авторитет и т. д.). Это исходно предполагает отделение знаковых практик от ситуации здесь-и-сейчас-деятельности (слитность которых характерна для основных практик "классических" традиционных социумов-культур). Теоретическое "сжатие" противопоставляется традиционным механизмам "вытеснения" и "забывания" ненужного и избыточного для социокультурных практик знания, что позволило освободить "место" (в "головах" субъектов и каналах трансляции) для вводимого через ритуал нового знания. Оно переносит операции такого рода в принципиально иное (знаковое, языковое, коммуникационное, текстовое) пространство, в котором организуются две взаимосвязанные новые познавательные практики: а) историческая практика, пространствующая взаимосвязь "содержаний" в модусах прошлого-настоящего-будущего, осуществляя их селекцию, интерпретацию и универсализацию через организацию системы отсылки на эти "содержания" (сеть цитирования, "переживающая" владельцев "текста"); б) ревидирующая и перестраивающая (через деконструкцию) по какому-либо структурирующему основанию сеть цитирования концептуально-теоретическая деятельность, различающая индивидуальные "вклады" ("творческие вставки") конкретных субъектов, определяя их "удельный вес" в массиве накопленного знания. Тем самым дисциплина порождает и поддерживает внутри себя (через историческую и концептуально-теоретическую номотетику) собственный тип рациональности, служащий основанием структурно-организационных построений той или иной дисциплины на основе собственных критериев целостности, полноты, непротиворечивости, простоты, определяющих, в конечном итоге, какие различия могут быть утрачены в исторической перспективе и по каким основаниям будут генерироваться различия в перспективе концептуально-теоретической (что в свою очередь делает некоторые различия несущественными для временной трансляции). Таким образом, далеко не все внутри дисциплинарных "видений" и "горизонтов" подлежат социализации и, соответственно, институционализации. В методологии и социологии науки в качестве инвариантных компонентов любой дисциплины рассматривают: 1) массив накопленного в ней знания, понимаемый как сделанные в нее "вклады" — результаты (вектор в прошлое дисциплины); 2) существующее дисциплинарное сообщество, дифференцированное (статусно и организационно) внутри себя (настоящее дисциплины); 3) предметно-проблемное поле поисков дис-

циплинарных результатов, или предмет (вектор в будущее дисциплины); 4) механизм социализации (и институционализации) добытых "вкладов", их признания и ввода в массив накопленного знания (их перевод в область "решенных вопросов"); 5) институционализированные механизмы подготовки кадров через приобщение неопитов к наличному массиву знания и принятым в дисциплине правилам деятельности (система университетского образования, например); 6) систему ценностей, традиций, правил деятельности — этос дисциплины; 7) сложившуюся сеть цитирования, постоянно деконструируемую и вновь конструируемую через вписываемые новые "вклады", систему вивов делаемых отсылок, а наиболее радикально — через изменение структурирующих критериев внутри массива знания; фактически она является пространством координат, ориентиров, шкал измерения, векторов наибольшего приложения усилий; 8) собственно дисциплинарную деятельность по воспроизводству, сохранению, наращиванию, переструктуризации дисциплинарной целостности; в значительной степени это не деятельность как таковая, а коммуникация, частично "мимикрирующая" и институционализированная как деятельность (именно коммуникация прежде всего и есть "место" операций со знанием). Внутри дисциплинарной деятельности (как коммуникации) формируются обязательные (Исследователь, Теоретик, Историк, Учитель...) и факультативные (Эксперт, Оппонент, Рецензент, Редактор, Референт, Популяризатор...) институционализируемые внутри сообщества фигуры-субъекты. Фигура Теоретика в зависимости от типа Д. конкретизируется и институционализируется как Философ, Теолог или Ученый. Взаимозависимость и взаимообусловленность этих персонажей и символизируемых ими дисциплинарных дискурсов впервые достаточно четко была артикулирована Кантом в его "законе трех стадий", в котором социальная история трактуется как интеллектуально-дисциплинарная история прогрессирующей смены религии (теология) метафизикой (философия), на смену которой в свою очередь приходит позитивизм как система "позитивного, неспекулятивного знания" о мире (наука). Тем самым наука провозглашалась высшим типом Д., что в сциентистски ориентированной традиции и привело, в конечном итоге, к ее пониманию как единственно возможной дисциплины (соответственно, вырабатываемое внутри науки представление о рациональности отождествлялось с рациональностью как таковой). Этот тезис оппонировался как со стороны теологов (в том числе и в своеобразном "деизме наоборот":

когда различие науки и теологии осуществлялось не для "выгораживания" места для науки, а в ракурсе совместимости научных дискурсов с теологическими, так и в философии (разведение неокантианцами частных научных дисциплин с философией как предельной самореференцией культуры). Но уже в абсолютном идеализме и неогегельянстве философия выступила с критикой науки как ограниченного типа знания и утверждением недостаточности сциентистского типа Д. для описания современной культуры. Линия критики науки как дисциплины в традиции философии жизни привела, с одной стороны, к отрицанию примата знания над жизненными практиками в целом, а с другой (у Шпенглера), к тезису о различии типов рациональности в различных цивилизациях и постановке под вопрос исключительности и универсальности европейских дисциплинарных практик. Первую программу синтеза разных дисциплинарных дискурсов (научного, философского и теологического) как условие целостного описания человека, понимания его места в мире выдвинула философская антропология (первая формулировка у Шелера). К осознанию "неуниверсальности" дисциплинарных дискурсов, их "неавтономности" и тотальной "идеологизированности" пришел в своей социологии знания Майкейм (для социологии знания проблематика Д. вообще стала одной из конституирующих ее саму как специфическую область метаэпистемических познавательных практик). С необходимостью пересмотра представлений о науке (а следовательно, о природе Д. как таковой) столкнулась и сама аналитическая философия. Это привело к манифестированию ряда новых программ понимания научных теоретических практик в постпозитивизме, а в лице А. Коэра — к концепции единства науки, философии и религии (теологии) внутри культурного целого, их различного конфигурирования, адекватного интеллектуальным и духовным контекстам эпохи. В истории российской философии и социологии науки аналогичный круг идей развивал Петров, создавший свою концепцию происхождения разных типов дисциплинарного знания и роли каждого из них в культурном развитии Европы. В качестве различающих критериев Петров рассматривал прежде всего специфику верификационных (и аналогичных им) процедур в разных дисциплинах. Так, согласно его концепции, философия в отличие от теологии и науки не имеет своих собственных механизмов верификации, прибегая иногда к заимствованиям или в науке, или в теологии. Кроме того, отсутствие процедур верификации не позволяет провести внутри

философии иерархическую структуризацию наличного знания (позже качество "сопротивления" иерархизации было осмыслено как принципиальная поливариантность в гуманитарном знании, которое в целом (особенно в постклассической фазе) обнаружилось тенденцией скорее к концептуальному (паттерному), чем собственно теоретико-научному оформлению). Далее философия периодически обнаруживает внутри себя импульсы к "выходу" за пределы собственной Д., с одной стороны, а с другой — выработывает практики, оспаривающие продуцируемую ею рациональность — традиции так называемого иррационализма, мистицизма и интуитивизма как "познавательные" стратегии. (В теологии противоречие ее рациональности тенденции табуируются догматикой или "изгоняются" за пределы ее Д. как "ересь"). И хотя и в науке, и в теологии собственно метаэпистемические уровни знаниевых практик также не имеют непосредственных верификационных механизмов, отсутствие таковых в философии позволяет классифицировать ее как "незавершенную" или "нестрогую" Д. В то же время структуры и характер верификации в теологии и в науке принципиально отличны друг от друга. Верификация в теологии является одновременно и объяснением, она обращена в прошлое и оформлена как ссылка на текст (например, Библию), который выступает как первопричина всего производимого знаниевого дискурса и полностью им освящается. В теологии нет запрета на повтор в верификации (можно ссылаться на одно и то же место текста (без учета всех прошлых обращений к нему) для обоснования самых разных "содержаний"). В науке же процедуры объяснения (вектор в прошлое дисциплины) и процедуры верификации (вектор в будущее дисциплины) принципиально разделены, при этом верификация оформляется как ссылка на предмет (природу) как источник истинности и адекватности знания. В науке имеет место так называемый эффект ретроспективы: верификация в ней предшествует объяснению, то есть будущее предшествует прошлому. В том числе и благодаря этому в европейской культуре оказалось возможным конституировать как ряд "практических" профессиональных дискурсов, связанных с просчетом будущих рисков (предприниматель, банкир, менеджер и т. д.), так и специфические культурные технологии проектирования и программирования (в также прогнозирования и планирования) как отличающие именно европейские типы социальности. Важно отметить, что различные типы дисциплин не только комплексуются друг с другом, но и конфигурируют разные свои сочетания и способны "перетекать" друг в друга. Так, философия содержит в себе возможнос-

ти "ходов" и в теологию, и в науку. Теология оказалась способной в свое время взять философию к себе "служанкой". В теологии содержится (выработался внутри нее) импульс к порождению опытного естествознания. В этой связи Петров, в частности, исследует Никейский символ веры, разработку Уильямом Оккамом субъект-объектной схемы, разные решения, дававшиеся в схоластике взаимоотношениям и самому пониманию составляющих триад "Бог-Отец, Бог-Сын, Бог-Дух Святой", "до вещей — в вещах — после вещей" (в частности, два познавательных ряда Фома Аквинского: божественный "до вещей": интеллект-образец-вещь; человеческий "после вещей": вещь-образец-интеллект), "духовный-душевный-плотский", онтологическое доказательство бытия Бога (конституировавшееся от Иоанна Скота Эриугены до Ансельма Кентерберийского) и т. д. Особое значение для возникновения опытного естествознания имело, согласно Петрову, исходное выведение Бога (как непосредственного источника) за скобку текста Библии и последующее возникновение метафоры аналогии "природы как книги" (как поэтический штамп выражение "книга природы" было употреблено Аланом Лилльским в 12 в.), а также разделение теологии на "теологию откровения" и "естественную теологию" как непосредственный праобраз ("триажер") естествознания. Во взаимопроизношении Д. друг в друга во многом "повинна" лишь по-разному стратегически оформляемая общая для них исходная установка "творения мира по слову" (*варьируемая как: "не из действительности сказанное", "должное есть основание для сущего", "не от себя сказанное"*), подкрепляемая Абсолютом Логоса (Космоса), Библии (Бога), Эксперимента (Природы), реализуемая в отчуждении личного "вклада" в качестве публикации, диссертации, диспута и т. д. и отыскании ему места в массиве знания, замкнутого на Абсолют. Однако анализ типов дисциплин (особенно научных) выявил и новую тенденцию в их развитии — тенденцию к "замыканию" их дискурсов на себя внутри дисциплинарных массивов. В этом отношении дисциплину можно трактовать как практики "вычленения" идеального и его редукции к мышлению, оформляемому определенным образом в языке, логике, предметности, парадигмальности (наиболее хорошо эти процессы прослежены в стратегиях оформления науки в виде генерализируемых в мере своей абстрактности (универсальности) теорий). Как продуцируемые в рамках этих стратегий тексты, так и само "правильно организованное" мышление имеют тенденцию к автономизации и автоматизации, начиная функционировать для поддержания все возрастающей собственной сложности в режиме "машинерии", утрачивая

первоначально породившие их импульсы и смыслы (ср. с формально-рационализированной системой бюрократии, “бюрократической машиной”). Отсюда стремление в постклассической методологии к поиску “деблокирующих”, “размыкающих”, “открывающих” дисциплинарные дискурсы механизмов как за счет “размыкания” границ между Д. (в частности, посредством релятивизации жесткого “принципа демаркации” научного и ненаучного знания, сформулированного Поппером), так и изменения представлений о самой природе Д. Тем самым, во-первых, конституируется установка на синтетичность современных систем знания в противоположность прежней установке на аналитическое расчленение дисциплины, трактуемой как влекущая за собой операционализацию мышления (и деятельности) и его “замыкание на себя”. В этой связи возникли многочисленные проекты как внутринаучных синтезов дисциплин, так и акцентирование роли философии в качестве “предельной саморефлексии культуры”, способной: 1) работать не только с “организованным мышлением”, но и с сознанием и бессознательным, блокируя тем самым редукцию идеального к процедурам мышления; 2) играть роль механизма “открывания” дисциплин друг в друга (во многом именно за счет своей “идеостроенности” как дисциплин, что ранее рассматривалось в сциентистской традиции как ее “родовой” недостаток). Во-вторых, важную роль сыграла экспансия разработок методологии науки в сопредельные области. Так, специальному анализу были подвергнуты как субструктурные (концепция личностного знания Полани), так и суперструктурные (концепция научных парадигм Куна) подуровни теоретических (первоначально научных) познавательных практик. Тулмином была предложена программа, снявшая редукцию рационального к логическому, в которой рациональное стало пониматься как исторически обусловленные, социокультурно нормированные и санкционированные допустимые (легитимные) способы и методы переоценки принятых внутри той или иной дисциплины интеллектуальных стандартов и позиций. Холтовым были сформулированы принципы тематического анализа дисциплин как выявления их “сквозных” тем, а Лакатосом — идея научно-исследовательских программ, переформулированная Д. Блуrom в идее “сильных” программ, усилившей отсылки к социокультурной и событийной обусловленности познавательных стратегий. Важное значение в этом отношении имела разработка предложенного Полани термина “научное сообщество”. Так, Кун в этом ключе переосмыслил понятие парадигмы как управляющей “не областью исследования, а группой исследователей”, что способствовало

конституционализации понятия “дисциплинарной матрицы” как упорядочивающей дисциплину структуры, включающей в себя: 1) символические обобщения (логика и язык); 2) метафизические допущения (концептуальные модели); 3) ценности; 4) образцы (парадигма в узком смысле слова). Все эти изменения в понимании характера дисциплины вели к отказу от ее трактовки как стремящейся в идеале воплотиться в форму научной теории, к признанию адекватности ей форм концепции (паттерна), к трактовке ее как способов описания культуры. Последующий шаг в направлении универсализации понятия “дисциплина” был сделан в постструктурализме. Дисциплины стали пониматься как механизмы генерации различных взаимосвязанных внутри целого (гипер- или интертекстов) дискурсивных стратегий, к которым фактически редуцируется вся социальная жизнь; как предустановленный порядок мышления и деятельности вообще (включая и “практический” уровень ее реализации), как целостность “дисциплины знания” и “дисциплины тела”, что фундировалось постструктуралистской установкой на преодоление редукции подлежащей исследованию проблематики только к “содержаниям” сознания. Аналогичную установку на “возвращение тела” развивала и философская антропология, но если благодаря этому она восстанавливала в правах целостность субъекта, человека как исходную точку синтетического мира, то постструктуралистская перспектива привела прямо к противоположному результату — утрате субъекта как такового и признанию организующей (учреждающей) власти анонимных дисциплинарных дискурсов как таковых. Наиболее всесторонне этот комплекс вопросов в связи с понятием “дисциплина” обсуждался в работах Фуко. Исходным для движения в этом направлении у него явилось понятие системы как предельной для каждой конкретной эпохи рамки, общего пространства производства дисциплинарных дискурсов знания, задающего способы “бытия порядка” как такового, организованного в соответствии с определенными взаимосоотносимыми кодами восприятия и конструирования, собственно и задающими “человеческую размерность” миру. Конституирующим принципом эпистем, основанием производства социальных и познавательных практик выступает соотношение между “словами” и “вещами”, которое принципиально скрыто от непосредственного наблюдателя и может быть реконструировано лишь в ретроспективе методами “археологии знания”. Однако окончательная радикализация проблематики была осуществлена в работах позднего Фуко (периода “генеалогии власти”) и связана с понятием “комплекс власти-знания”, который в редуцированном

виде воспроизводится в каждой из дисциплин, во всех дисциплинарных дискурсах. Являясь проявлением анонимной, диффузной и дисперсной власти “культурного бессознательного”, Д. учреждает и организует телесную и ментальную индивидуальность. При этом “дисциплина тела” понимается как “метод, который делает возможным детальнейший контроль над действиями тела, обеспечивает постоянное подчинение его сил и навязывает ему отношения послушания-полезности”; а “дисциплина знания”, как “принцип контроля над производством дискурса”, поддерживающий его идентичность и ограничивающий случайность его события посредством “постоянной реактуализации правил”. Следовательно, дисциплина имеет амбивалентный характер: не только негативный (подчинение, ограничение, контроль), но и позитивный, побуждая действовать (мыслить) в определенных рамках, позволяя “конструировать, но с рядом ограничений”. Возникновение Д. и основанных на ней “дисциплинарных обществ” происходит, согласно Фуко, в “классическую эпоху”, в которую “родился человек современного гуманизма”, и “произошло открытие тела как объекта и мишени власти”. При этом может быть построена схема последовательной смены разных типов обществ (аналогичная схеме исторического развития: традиционное общество — индустриальное — постиндустриальное, где “властительное общество” (власть над смертью, сбор налогов, тело как собственность, простейшие механизмы, такие как рычаг, тяга, часы) сменяется дисциплинарным (построенным по принципам дискретности, индивидуальности и универсального образа и использующим энергию), которое в свою очередь предшествует “обществу контроля” (отличающемуся хаотизацией, континуальностью, фрагментированием — “дивид”, а не “индивид”, “целостность” которого поддерживается только цифровым кодом доступа и личным номером, а также работающим со знаками). Отличаясь от рабства, вассалитета и монастырского аскетизма, Д. ориентирована на “экономическую эффективность”, “администрирование жизни”, на детальную и непрерывную организацию своих объектов. Как механизм формирования индивидуальности (клеточной, генетической и комбинированной) дисциплина осуществляется (воплощается) посредством соответствующих механизмов — структурирования пространства (1), кодировки деятельности (2), организации генезисов (3) и сложения сил (4). В частности, “игра пространственного распределения”, отвечающая за формирование аналитической “клеточ-

ной индивидуальности" (1), использует метод таблицы, присущий как сугубо научным дискурсам, так и совокупности политических, военных, школьных и больничных уставов. Таблица в таком случае является механизмом "обработки множественности как таковой, извлекая из нее максимум полезных сведений". Дисциплина табулирует пространство "отгораживанием", результатом чего являются территории, пространства-заклечения, такие как тюрьма, школа, завод, больница и т. д. Внутри отгороженных территорий осуществляется распределение индивидов по клеткам-камерам — рабоче место, больничная палата, класс. Кроме того, такая локализация (нуклеаризация) индивидов должна быть максимально специализированной и функциональной, что обеспечивает эффективность действий тела и делает возможным постоянный надзор за ним. Наконец, дисциплина помещает тело в сеть отношений, приписывая каждому телу определенный ранг, включая его в определенную иерархию. Механизм кодирования деятельностью формирует органическую индивидуальность (2), помещая тело в рамки анатомо-хронологической схемы поведения. Формируется тело как организм (ср. концепцию "тела без органов" Делеза и Гваттари — см. Тело без органов). Время делится на повторяющиеся циклы (например, расписание занятий, распорядок дня) и все более детализируется, разбиваясь на все более короткие отрезки. Время проникает в тело — происходит так называемая корреляция тела и жеста, телу приписывается определенная длительность и последовательность действий. Действия строго регламентированы, что обеспечивает принудительную связь тела с производством вообще, и (или) с манипулируемым объектом — продолжением тела, его органом, в частности. В итоге дисциплина ориентирована на исчерпывающее использование тела, то есть действует принцип анти-праздности. Генеетическая (историческая) индивидуальность (3), учреждаемая "аналитической педагогией", сопряжена с концепцией линейного дискретного времени индивида. Длительность (также становление, взросление, образование) распределяется на ряд последовательных отрезков (этапов, серий), в каждом из которых тело принуждается к постоянным упражнениям, которые формируют определенные навыки, необходимые для перехода на следующий этап. Серии организованы по аналитической схеме от простого к сложному таким образом, чтобы сохранялась возможность постоянного контроля и вмешательства в формах исключения, разделения, наказания и т. д. Завершение каждого из отрезков знаменуется экзаменом, оп-

ределяющим, во-первых, способностью индивида (меру упражненности его тела) и, во-вторых, соответствие этих способностей требуемой норме и уровню обученности других. Техника экзамена связывает дисциплинарное знание (знание как дисциплину) с той или иной формой отправления власти. Являясь проявлением анонимной и дисперсной власти, экзамен делает видимым индивида, превращая его в объект знания и объект власти. "Экзамен — своеобразная церемония объективации". Кроме того, экзамен помещает индивида в детализированный документальный архив, своеобразную хронологическую классификацию, что привязывает индивида к истории. Наконец, комбинированная индивидуальность (4), образованная сложением множества сил, представляет собой не что иное, как эффективную социальную машину. Единичное (сингулярное) ставится в деталью и хронологической программой, которую необходимо соединить с другими деталями и программами. Функционирование социальных аппаратов, построенных на принципах дисциплинарной власти, с необходимостью требует четкой системы командования и как следствие порождает кибернетические системы. Как принцип контроля над производством дискурса Д. отличается и от принципа автора, который воспроизводит авторскую идентичность, и от принципа комментария, заново открывающего первоначальный смысл. Это совокупность правил и положений, образующих анонимную систему знания и позволяющих конструировать новые высказывания. Дисциплина относится к определенному плану объектов реальности, выраженных в определенном языке (с помощью концептуальных и технических средств), и помимо этого вписывается в определенный теоретический горизонт, актуальную и проблемную область познания. Подобно "дисциплине тела", "дисциплина знания" (соотнесясь с ней в рамках общей дисциплинарной целостности) ограничивает особое теоретическое пространство, которое наделяется значением "истинного", в противовес "ложному", тератологическому пространству незнания и (или) анти-знания (то есть пространство "сна разуму", порождающему "теоретических" и "методологических" бестий, чудовищ и химер — например, в ересь и "лженаука"). Дисциплинарное высказывание может быть ошибочным (флогистон, теплород и т. п.), но в соответствующей исторической ситуации необходимо противопоставляется высказываниям недисциплинарных пространств. Тем самым и осуществляется контроль над производством дискурса: дисциплина делает видимыми только те дискурсивные события, которые произведены по правилам Д., то есть: 1) соответствуют правилам дискурса; 2) подчи-

няются дискурсивным ритуалам (квалификация, коммуникативная позиция, жесты и поведение, задающие "предполагаемую или вмещающую силу слов — их действие на тех, к кому они обращены, и границы их принудительной силы"); 3) принадлежат дискурсивным сообществам, в которых обеспечивается циркуляция дискурсов в "закрытых пространствах" и осуществляется их распределение таким образом, "чтобы их владельцы не оказались лишены своей собственности самим этим распределением"; 4) социально присваиваются и закрепляются на макроуровне общества посредством главным образом системы образования, которое "является политическим способом поддержания или изменения форм присвоения дискурсов — со всеми знаниями и силами, которые они за собой влекут". Таким образом, в перспективе постструктурализма дисциплина была переинтерпретирована не просто как специфически европейская по происхождению структурная организованность познавательных теоретических практик, но как универсальный конституирующий механизм культуры как таковой (ее археология и генеалогия), "назирающий" и "наказывающий" (Фуко) механизм производства социальности. В частном случае это сделало несущественным и классическое раздельное применение термина "дисциплина", в котором Д. противостояло пониманию дисциплины как необходимости подчинения всех определенному социальному порядку. (См. также Наука, Теология, Философия, Теория, Концепция, Концептуализация, Концент.)

В. Л. Абушенко, Н. Л. Кацук

ДОПОЛНИТЕЛЬНОСТЬ — понятие и регулятивный принцип, введенные в дисциплинарный оборот современной философии Деррида ("О грамматологии") и постулирующие идею одновременной возможности-невозможности начала (всегда производного и вторичного). Будучи ориентированной на деконструктивное (см. Деконструкция) преодоление метафизических терминов "начало", "первопричина", "присутствие", концепция Д. полагает конституирование начала как такового /читай: "присутствия" — А. Г./, неизбежно зависимого от процедуры всегда-пред-данного замещения его иным началом. Д. есть "пространство повторения-замещения отсутствия" (Деррида). Разрывая и задерживая присутствие, подвергая его отсрочке и разделению, Д., таким образом, выступает как операция различения (см. *Différance*), призванная в статусе "неразрешимости" раскрыть характер различия между началом и его "дополнением". По-видимому, главную роль в данной схеме Деррида исполняет понятие "дополнение". В то же время, обязательной установкой язы-

ковых игр всей его философии выступает преодоление изначальной само-неполноты внешне самодостаточных терминов, понятий и явлений. Принцип Д. предполагает, таким образом, насущную необходимость осуществления самого-по-себе-дополняющего составного репертуара определенного различения, адресованного "самодостаточному" понятию "дополнение", восполняющему тем самым собственную неполноту. Д. является собой в данном контексте нечто, предпосланное дополнению (естественно, не в строго бытийном плане): согласно Деррида, Д. "как структура" и есть "изначальное". То же, "что дополняется", по мысли Деррида, есть "ничто, поскольку как внешне дополняется к некоторому полному присутствию". Являясь новаторской моделью парадигмальной эволюции философии Другого, концепция Д. сопряжена с идеями "Differance" и следа (см. След); в то же время — в отличие от последних — Д. указывает не на необходимость отсылки к Другому, а на *обязательность* его дополнения. По Деррида, "...описание этого дополнения обнаруживает в природе врожденный недостаток: природа должна быть завершена-дополнена образованием, чтобы в действительности стать тем, что она есть: правильное образование необходимо для человеческой природы, чтобы она могла проявиться в своей истинности. Логика дополнительности, таким образом, хотя и рассматривает природу как первичное условие, как полноту, которая существует с самого начала, но в то же время обнаруживает внутри природы врожденный недостаток или некое отсутствие, в результате чего образование... также становится существующим условием того, что оно дополняет". В философии Деррида традиционно усматривают два взаимосвязанных смысла понятия и принципа Д. как одного означающего, существование которых обуславливается различными ракурсами сопряженных толкований природы мира. Д. трактуется: 1) как "ничто", что дополняется посредством "прибавки", "дополнения", "сложения" пары принципов или понятий как самодостаточных целых: "Д. кумулирует и аккумулирует присутствие" (Деррида); 2) как то, что "дополняет", "доводит до полноты", "восполняет недостаток", "замещает место": "...дополнение еще и замещает. Оно прибавляется только для того, чтобы произвести замену. Оно вторгается и проникает в чье-то место: если оно что-то и до-полняет, то это происходит как бы в пустоте. Являясь возмещающим и замещающим элементом, дополнение представляет собой заместитель, подчиненную инстанцию, которая занимает место. Как заместитель оно не просто добавляется к позитивности присутствия, оно не производит ни-

какого облегчения, его место обозначено в структуре пустотой". Принцип Д. тем самым конституирует структурную характеристику дополнения, согласно которой последнее есть нечто, существующее вне системы, за пределами системы; эта система же — для того, чтобы быть замещенным дополнением — должна быть чем-то иным, отличным по сравнению с ним. Дополнение, по Деррида, не предшествует началу, а занимает место отсутствующего начала: а) когда будто бы "извне" некая полнота прибавляется к другой полноте; б) когда осуществляется дополнение, замещение, занятие пустоты — место дополнения атрибутивно отменяется в структуре самого начала. С точки зрения Деррида, настоятельно необходимо "признать, что некоторое дополнение существует в самом начале": начала — это всегда суть дополнения, возмещающие еще-более-начальное отсутствие полноты. "Начало" у Деррида неизменно различено, инфигировано, артикулировано и "почато". При этом собственно дополнение в качестве "дополнения начала", согласно Деррида, имманентно неполно, не соразмерно поставленной задаче, ибо оно нечто теряет в процессе занятия места и возмещения отсутствия. Природа дополнения, по мысли Деррида, амбивалентна: оно "избыточно" постольку, поскольку компенсирует недостаток, изъян начала; оно при этом и само нуждается в определенном "возмещении". По логике Деррида, в рамках его понимания Д. как своеобразного /очень условно — А. Г./ "посредника", бессмысленно рассуждать о некоей тождественности начала и дополнения: данному началу требуется некоторое дополнение только в целях некоторого дополнения иного начала и т. д. Порождение ощущения она все время задерживает" (Деррида) и обусловлено бесконечной игрой беспредельной цепочки дополнений-замещений.

А. А. Грицанов

ДОПОЛНИТЕЛЬНЫЙ СПОСОБ ОПИСАНИЯ — обобщение классического способа системного описания объектов в квантовой механике, предложенное Н. Бором (1927) и концептуально оформленное в качестве методологического принципа интерпретации квантовомеханического знания. Если классический способ основан на элиминации из теоретического описания объектов-моделей операционально-измерительных процедур по определению их свойств, то подход Бора, напротив, предполагал тщательный анализ и последующую экспликацию экспериментальной практики в соответствующих теоретических репрезентациях. В основе теоретического описания физических объектов

в конечном счете лежит фиксация в схематически-обобщенном виде соответствующих процедур экспериментально-измерительной деятельности, выступающая как операциональное описание этой деятельности, как результат трансформации знания от деятельностной формы к объектной. Так, принципиальная экспериментальная возможность перемены местами прибора и объекта измерения зафиксирована в особом статусе динамически переменных (координаты и импульса), как присущих объекту классической механики самому по себе до акта измерения, а экспериментальная допустимость одновременного измерения посредством одной приборной установки координаты и импульса выражена как целостность объекта, в единой картине которого синтезированы все регистрируемые свойства. В классической механике данная трансформация знания от деятельностной формы к объектной минимальна, ибо целостность экспериментально-измерительной деятельности безо всякого опосредования отражается в полной картине всех регистрируемых сторон объекта, что обеспечивает безболезненную элиминацию операциональной схемы измерительных процедур из теоретического описания объекта. В квантовой механике из-за наличия элементарного кванта действия, свойства, фиксируемые в понятиях динамически переменных, экспериментально регистрируются в несовместимых приборных ситуациях: либо точно определяются координату, либо импульс, поэтому совместное координато-импульсное описание движения неприменимо к анализу поведения микрочастицы; движение микрообъекта описывается волновыми функциями, а понятие "импульс в данной точке", согласно неравенству В. Гейзенберга, теряет свой первоначальный (точный) смысл. В квантово-механическом знании конструируются соответственно две репрезентации микрообъекта, полно воспроизводящие операциональную схему выявления его динамических характеристик: либо он описывается как система "координаты — параметры", либо как равноправная система "импульс — параметры". Если соотносить системные картины классической материальной точки и квантона, то обнаруживается неклассичность способа системно-полного представления квантово-механического объекта. Во-первых, целостность квантона нетривиально двупланова. Первый план обусловлен известным единством динамических характеристик (классические понятия, "доставшиеся квантону от классически описываемых приборов"), а второй план определяется общностью чисто квантовых свойств (спин, четность и т. д.), выступающих при

описании движения в качестве параметров. Во-вторых, системное описание объекта в квантово-механическом знании, в отличие от классического, становится двухактным: целостность системы экспериментально-измерительной деятельности фиксируется в единой картине теоретического объекта опосредованно, через имеющееся классическое знание (динамические характеристики). Описание объекта, сложившееся в классической механике, выступает в качестве естественного языка системного представления любых механических объектов и обязывает относить к одному теоретическому объекту две взаимоисключающие системные картины. Однако в рамках классического идеала полного описания объекта ситуация в квантовой механике не может быть адекватно отображена в традиционной терминологии (неклассический характер операциональной монообъектности квантона в противоположность возможным ее полиобъектным версиям). Н. Бор: "...такого рода информации не могут быть скомбинированы при помощи обычных понятий в единую картину объекта". Отсюда новое регулятивное средство системного описания — принцип дополнителности, требующий неклассического синтеза внешне несовместимых системных описаний, ибо в данном случае "мы имеем дело с различными, но одинаково существенными аспектами единого четко определенного комплекса сведений об объектах". Несмотря на то, что уже после утверждения Д. С. О. в качестве основной (копенгагенской) интерпретационной версии квантовой механики были выполнены работы (Пригожин), позволявшие в нем ракурсе (в рамках более общей теории больших систем) рассматривать специфику квантовомеханической реальности и снимавшие эпистемологическую напряженность в ее объяснении, Д. С. О. сыграл исключительную роль в становлении неклассического стиля научного мышления. Ограниченность классического объектного описания, суверенного от эксперимента и средств регистрации, преодоленная Д. С. О. путем включения в теоретический дискурс эмпирических условий и операциональных процедур исследования объектов, обеспечила широкое распространение Д. С. О. в качестве нового познавательного идеала описания за пределами физики (психология, биология, лингвистика, география, прикладная социология и др.).

А. Г. Егоров

ДРИДЗЕ Тамара Моисеевна (1930—2000) — доктор психологических наук, профессор, руководитель Центра социального управления, коммуникации и социально-проектных

технологий института социологии РАН. Основные работы — "Организация и методы лингвосоциологического исследования массовых коммуникаций" (1979); "Язык и социальная психология" (1980); "Текстовая деятельность в структуре социальной коммуникации: проблемы семиосоциопсихологии" (1984); "Прогнозное социальное проектирование: методологические и методические проблемы" (1989); "На пороге эквантропоцентрической социологии" (1994); "Эквантропоцентрическая парадигма в социальном познании и социальном управлении" (1998) и др. Являлась одним из авторов всесоюзного проекта "Состояние и основные тенденции развития советского образа жизни" (1981—1990). Методы прогнозного социального проектирования, разрабатываемые в 1985—1995 Д., успешно применялись ею к анализу социальных оснований городского устройства. На этой базе были предложены меры по совершенствованию городского управления, разработан дифференциальный подход к изучению влияния особенностей местной среды на образ и качество жизни городских сообществ. Были также созданы и опробованы комплексные социально-диагностические технологии, методы социальной экспертизы градостроительных проектов и программ. В области методологии социологии организаций ею рассматривались не только естественно-научные (детерминистские) модели, но и различные версии антропоморфных, антропоцентрических и деятельностных моделей организаций. Д. является основателем лингвосоциопсихологии (шире — семосоциопсихология). Лингвосоциопсихология — наука о процессах функционирования текстов в обществе. В лингвосоциопсихологии рассматривается не формальная структура речи, а содержательная (информационно-смысловая) структура процессов текстообразования и самих текстов как продуктов этих процессов; не процесс речевого общения между конкретными индивидами, а более широкий контекст функционирования — функционирование информационно-смысловых единиц (текстов) в системе "общество — индивид" или "индивид — общество". Лингвосоциопсихология опирается не только на накопленные наукой знания о языке-речи, но и на знания о человеке как активном субъекте деятельности, который не только познает, но и творит окружающий его мир. Лингвосоциопсихология акцентирует свое внимание на подсистеме человеческой деятельности — деятельности текстовой. Особая роль этой деятельности состоит в том, что она не только сопутствует всем другим видам деятельности человека, пронизывая их, связывая их в единое целое, но и оказывается еще самостоя-

тельно мотивированной и целенаправленной предметной деятельностью, существенно влияющей на образ жизни людей, на социо-культурные процессы. Д. продемонстрировала на практике плодотворность своего теоретического и методического подхода. Д. разработала теоретический подход к анализу текста, наиболее адекватно отображающий основные семантические этапы, которые использует читатель или слушатель при смысловом восприятии текста. Данный метод анализа был формализован и операционализирован, может быть применен практически к любому тексту. Этот метод — информативно-целевой подход к анализу текста — является, видимо, лучшим из всех существующих методов содержательного анализа текста. Информативно-целевой (шире — мотивационно-целевой) подход к анализу текста Д. направлен на "реконструкцию" соотносимой с замыслом общения ориентировочно-деятельностной основы его содержательностно-смысловой структуры, на прогнозирование его возможных смысловых интерпретаций. В отличие от распространенного предметно-содержательного анализа текста, по ходу которого важно ответить на вопросы: "О чем говорится в тексте?", "Что говорится?" и "Как говорится?", в ходе информативно-целевого анализа всем перечисленным выше вопросам предшествует вопрос: "Почему и для чего в тексте вообще что-то говорится?". Иными словами, прежде всего выясняется мотив и цель деятельности общения, в которой порождается и интерпретируется текст, а затем рассматривается тот материал (тема), на котором этот мотив и эта цель реализуется. Информативно-целевой анализ направлен во многом на выявление отрицательных эффектов смысловых различий — "эфф-эффект смысловых ножиц", который может быть описан как возникновение смыслового "вакуума", вызванного несовпадением смысловых "фокусов" общения в ходе обмена текстовой деятельностью. Этот эффект, отрицательно влияющий на межличностные, внутри- и межгрупповые связи, чреват серьезными социальными последствиями. Неадекватные интерпретации, по Д., — это неверно истолкованные научные концепции и искаженные литературные источники, это необоснованные решения и несогласованные действия, это простое отсутствие понимания между людьми. Информативно-целевой анализ успешно применялся и применяется в социологических исследованиях, в психологических исследованиях процесса чтения, в психолого-педагогических исследованиях процесса обучения. Д. была предложена новая парадигма социального познания — "эквантропоцентризм". Данная парадигма исходит из того,

что социальные институты общества представляют собой кристаллизацию непрерывно происходящего метаболизма (обмена веществом, энергией и информацией) между человеком и средой его обитания. Работающий в этой парадигме исследователь акцентирует свое внимание не столько на человеке и/или среде в их обособленности, сколько на тех обменных (метаболических) процессах, которые происходят между ними. Экоантропоцентрическая парадигма социального познания и получившая обоснование в ее рамках теория коммуникации как механизма становления, поддержания и развития культуры и социальности, будучи рассмотренными в прикладном разрезе (то есть применительно к разномастным социальным объектам — к социуму как таковому или микросоциуму, например урбосистеме) по мнению Д., открывает новые возможности для диагностики, описания и регулирования социально значимых процессов. Об этом свидетельствует осуществленная в этом ключе разработка “мягкой” наукоёмкой социальной технологии прогнозирования (проблемно-ориентированного) социального проектирования. Эта технология, включающая в себя две взаимосвязанные стратегии — социально-диагностическую и конструктивно-коммуникационную, — интегрируются в процессы выработки решений на основе высокоуровневых форм социальной коммуникации, способствуя устранению существующего разрыва между эмпирическими и теоретическими уровнями социального познания.

И. Н. Красавцева

ДРУГОЙ — понятие современной философии, представляющее собой персонально-субъективную артикуляцию феномена, обозначенного классической традицией как “свое иное” (Гегель) и обретающее статус базового в рамках современного этапа развития философии постмодернизма (см. *After-postmodernism*), функционируя собой стратегическую программу “воскрешения субъекта”. Данная программа формируется в поздней (современной) философии постмодернизма на основе своего рода коммуникационного поворота в артикуляции философской проблематики. Оформление коммуникационной (современной) версии постмодернистской философии осуществляется на базе синтеза идей диалогизма, высказанных в рамках неклассической философии (экзистенциальный психоанализ, современная философская антропология, философская герменевтика, философия католического аджорнаменто и философская концепция языковых игр). Прежде всего сюда относятся идеи о так называемом “коммуникативном существовании”: “бытие-с” у Хайдеггера, “со-бытие с Д.” у Сар-

тра, “бытие-друг-с-другом” у Бинсвагера, “отношение Я — Ты вместе Я — Оно” у Бубера, “преодоление отчаяния благодаря данности Ты” у О. Ф. Больнова, “малый кайрос” как подлинность отношения Я с Ты у Тиллиха и т. п. Так, например, в рамках данной постмодернистской программы чрезвычайно актуальное звучание обретает тезис Сартра “мне нужен другой, чтобы целостно постичь все структуры своего бытия, Для-себя отсылает к Для-другого”, — подлинное бытие “Я” возможно лишь как “бытие-с-Пьером” или “бытие-с-Анной”, то есть “бытие, которое в своем бытии содержит бытие другого”. Столь же созвучной оказывается для коммуникационной стратегии постмодернизма позиция Рикера, полагавшего, что “исходный образец обратимости обнаруживает себя в языке — в контексте интерлокуции. В этом отношении показателен обмен личными местоимениями: когда я говорю другому “ты”, он понимает это для себя как “я”. Когда же он обращается ко мне во втором лице, я переживаю его для себя как первое. Обратимости затрагивает роли как говорящего, так и слушающего, предполагая — как в отрывке, так и в рецепции сообщения — способность указать на себя. Но обратны только сами роли. — Идея незаместимости учитывает личности, которые эти роли играют. И в дискурсивной практике, в отличие от языковой интерлокуции, незаместимость проявляется в фиксированном использовании местоимения “я”, его закреплении”. Способ бытия есть, по Сартру, “быть увиденным Д.”, подобно тому, как механизм конструирования “Я” основан, по Гадамеру, на “опыте Ты”, и главное содержание этого опыта есть “свободное перетекание Я в Ты”. Каждый из коммуникативных партнеров не только “является значащим для другого”, но и “обусловлен другим”, и именно поэтому, по словам Левинаса, “каждый, кто говорит “Я”, адресуется к Другому”. В такой системе отсчета возможна лишь единственная форма и единственный способ бытия “Я” — это бытие для Д., зеркало которого заменило собой разбитое зеркало прежнего объективного и объектного мира классической культуры. В противоположность классической философской традиции, в рамках которой определенность человеческого сознания задавалось его интенцией отношения к объекту (и даже в противоположность постмодернистской классике, в рамках которой децентрированная субъективность неизменно была погружена в текстологически артикулированную среду: как писал Гадамер, “игра речей и ответов доигрывается во внутренней беседе души с самой собой”), современная версия постмодернизма определяет сознание посредством фиксации его интенции на отноше-

ние к Д. Фигура Д. становится фундаментальной и конститутивной семантической структурой в современных попытках постмодернистской философии реконструировать понятие субъекта. Вектор отношения субъекта к Д., в постмодернистском его видении, — это “метафизическое желание”, репрезентированное в грамматическом звательном падеже (Левинас). (В сущности, в данном моменте современная культура вновь воспроизводит в своем философском дискурсе фигуры традиционной восточной натурфилософии: в частности, в постмодернистской концепции Д. могут быть усмотрены аналогии с древнекитайской концепцией спонтанности “цзы-жань”, предполагающей самоопределение сущности посредством резонирования с другими (Другими) сущностями того же рода — “лэй”. Отсюда реминисценции постмодернистской философии по поводу традиционной восточной философии: программный “антиэллинзм” Деррида, обращение Кристевой к философии Китая, универсальный интерес постмодернизма к дзен-буддизму и т. п.). Результатом коммуникации выступает вновь обретенное философией постмодернизма “Я” — “Я”, найденное, по Делезу, “на дне Д.”. Так, по оценке Деррида, “фрагментарный человек” может быть собран только посредством Д. Таким образом, несущей организационно-смысловой фигурой современной версии постмодернистской философии становится фигура субъект-субъективных отношений (коммуникации). Центральная проблема постмодернистской концепции Д. конституируется как проблема подлинности коммуникации: как отмечает Лакан, “как только... ребенок столкнется с Другим, он немедленно теряет свою былую невинность и начинает защищаться от реальности посредством языка”. В данном контексте даже в ситуации предельной коммуникативной, а именно — в ситуации отношения к Богу — “человеку нужна ложь, нужен посредник”, ибо “не нужно веры, когда есть знание ложного мифа” (Жириар). В этом отношении подлинность субъект-субъективных отношений, позволяющая идентифицировать их как коммуникативные, может быть зафиксирована по такому критерию, как их непосредственность. Максимальная степень последней возможна именно в отношении к Богу, ибо “христианский посредник сам себя устраняет” (Жириар), однако Бог не может рассматриваться как Д. в полном смысле этого слова, поскольку, выступая в качестве коммуникативного партнера для субъективного Я, Бог, тем не менее, не конституируется в качестве Д.: “Бог — не Другой. Это — Бог” (Гвардини).

М. А. Можайко

ДЬЮИ (Dewey) Джон (1859—1952) — американский философ, систематизатор прагматизма, создатель школы инструментализма. Преподавал в Мичиганском, Чикагском, Колумбийском (1904—1931) университетах. Основные сочинения: “Школа и общество” (1899), “Исследования по логической теории” (1903), “Влияние Дарвина на философию” (1910), “Как мы мыслим” (1910), “Очерки по экспериментальной логике” (1916), “Опыт и природа” (1925), “Либерализм и социальное действие” (1935), “Логика: теория исследования” (1938), “Единство науки как социальная проблема” (1938), “Теория оценки” (1939), “Познание и познание” (совместно с А. Бентли, 1949) и др. (всего около тысячи книг и статей). На протяжении всего философского творчества Д. оставался приверженцем круга проблем, связанных с человеком и практическими вопросами его существования. Прагматизм, по мнению Д., осуществил переворот в философской традиции, равнозначный революции учения Коперника, перейдя от изучения проблем самих философов к постижению человеческих проблем. Философия, по Д., — продукт общественных стрессов и личностных напряжений. Определяя традиционную философию как “натурализм”, а собственную ее версию как “инструментализм”, Д. стремился, с одной стороны, ограничить принадлежащую ему трактовку опыта от некоторых подходов классического эмпиризма, с другой — акцентировать принадлежность своего философского творчества к парадигме прагматизма и эмпиризма в целом. Опыт у Д. охватывает как сферу сознания, так и поле бессознательного; опыт включает себя также и привычки людей; он призван продуцировать “указание”, “нахождение” и “показывание”. По мнению Д., опыт не принадлежит к области сознания, это — история. “В опыт входят сны, безумие, болезнь, смерть, войны, поражение, неясность, ложь и ужас, он включает как трансцендентальные системы, так и эмпирические науки, как магию, так и науку. Опыт включает склонности, мешающие его усвоению”. Наделяя разным содержанием понятия “опыт” и “познание”, Д. утверждал, что опыт выступает в двух измерениях: одно — это обладание им, другое — познание для более уверенного обладания им. Исследование являет собой, по Д., контролирующую или прямую трансформацию некоторой неопределенной ситуации в определенную с целью обращения элементов изначальной ситуации в некую унифицированную общность, “объединенное целое”. Любое исследование, согласно схеме Д., включает пять этапов: чувство затруднения; его определение и уяснение его границ; представление о воз-

можном решении; экспликация с помощью рассуждения отношений этого представления; дальнейшие наблюдения, проясняющие доминирующие в окончании этого процесса “уверенность” либо “неуверенность”. Философия призвана анализировать эквиваленты опыта, представляющие реконструкцией явлений истории, культуры и жизни людей. Человек способен существовать в этом мире, лишь придавая ему смысл и тем самым изменяя его. Магические-мифические модели объяснения природы сменились постулатами разумности Вселенной, неизменности оснований бытия, универсальности прогресса, наличия всеобщих закономерностей. “Благодаря науке, мы обезопасили себя, добившись точности и контроля, с помощью техники мы приспособили мир к своим потребностям, — писал Д., — однако одна война и приурочивание к другой напаломняют, как просто забыть о рубеже, где наши ухищрения не замечать неприятных фактов переходят уже в намеренную их деформацию”. Пафосом инструментализма Д. выступала его убежденность в том, что разумное противодействие нестабильности мира необходимо предполагает предельную степень ответственности интеллектуальной активности человека, познавательную же деятельность последнего правомерно считать практической, если она оказывается эффективной в решении жизненных задач. Человек самой задачей выживания как биологического вида обречен трансформироваться в ипостась активного участника природных пертурбаций, научное познание всегда фундировалось требованиями здравого смысла, успешная практика обуславливает конечную ценность той или иной гипотезы и теории. Истина не может и не должна стремиться к достижению состояния адекватности мышления бытию, к безгрешному отражению реальности, истина призвана обеспечивать зрелищность, апробированность и надежность ведущей идеи. “Функция интеллекта”, согласно Д., не в том, чтобы “копировать объекты окружающего мира”, а в том, чтобы устанавливать путь “наиболее эффективных и выгодных отношений с этими объектами”. Ценности же, столь же виртуальные как и “форма облаков”, должны перманентно переосмысливаться и корректироваться этникой и философией, не упуская из виду, естественно, соотношение целей и средств человеческой деятельности. Идеи, таким образом, приобретает облик “проектов действий”, дуалистическое миропонимание оказывается в ряду чуждых реальному положению вещей моделей трактовки природы, философия может конструктивно решать свои задачи, лишь безговорочно высвободившись от проблемных полей метафизики. Совершенно естественно поэтому, что Д. выступал как поборник свободы и досто-

инства людей, усматривая свободу каждого в первую очередь в том, чтобы умножать ее для других. Абсолютная для утопических целей, характерная для тоталитарных систем, парализует плодотворные научные дискуссии. Личность, согласно Д., конституирует себя в критических актах общественной активности (например, в процедурах замены отживших политических установлений новыми) точно так же, как индивид становится подлинно познающим субъектом в контексте осуществления результативных поисковых операций. (“Воспитание и обучение посредством делания” являло собой квинтэссенцию педагогической концепции Д. Его программа “прогрессирующего образования”, фундированная идеями о том, что школа — не есть подготовка к жизни, а суть собственно жизнь в ее особой форме, постулировала важность формирования у детей навыков выработки конкретных решений.) Д. придерживался той точки зрения, что “planned society” (планируемое общество социалистического типа), в границах которого проекты и сценарии развития доводятся сверху, однозначно менее жизнеспособно и свободно, нежели общество, основанное на постоянной естественной самоорганизации посредством высвобождения своих ресурсов в пространстве рыночных отношений (“continuously planning society”). Определенный практический опыт (в этом контексте) Д. обрел, принимая участие в работе международной комиссии по расследованию деятельности Троцкого. Д. пришел к выводу о его невиновности, чем вызвал раздражение советского руководства. Будучи убежденным сторонником демократии и реформ, Д. полагал, что именно и только они в состоянии обеспечить разрешение как парциальных, так и глобальных общественных вопросов.

А. А. Грицанов

ДЮРКГЕЙМ (Durkheim) Эмиль (1858—1917) — французский социолог и философ, родоначальник французской социологической школы, первый в мире профессор социологии, основатель и издатель журнала “Социологический ежегодник” (1896—1913). Преподавал в университетах Бордо и Парнжа, осуществил институционализацию социологии во Франции. Основные сочинения: “Элементы социологии” (1889), “О разделении общественного труда” (1893), “Правила социологического метода” (1895), “Самоубийство” (1897), “Элементарные формы религиозной жизни” (1912), “Социология и философия” (1924) и др. Продолжая традицию Конта, Д. испытал также влияние Монтеスキё, Руссо, Канта, Спенсера. Соглашаясь с Контом о месте социологии в системе наук, доказывая возможность появления социологии только в 19 в., когда люди осознали, что необходимо стремить-

ся самим управлять социальной жизнью, Д. отстаивал специфичность объекта социологии — социальной реальности, ее несводимость к биопсихической природе индивидов, определил предмет социологии как социальные факты, существующие вне индивида и обладающие по отношению к нему “принудительной силой”. Д., являясь главным теоретиком позитивистски ориентированной социологии, разработал теории “социального факта”, “социального познания”, “социальной сплоченности”, “функционального анализа”, “разделения труда”, “самоубийства”, “социологии религии” и др. Проблема социального факта прошла красной нитью через все его работы, являясь цементующим звеном всего круга его идей. По Д., основу социальной жизни составляют социальные факты, не сводимые ни к экономическим, ни к психологическим, ни к физическим факторам действительности и обладающие рядом самостоятельных характеристик. Их главные признаки — объективное, независимое от индивида существование и способность оказывать на индивида давление: “принудительная сила”. Д. подразделял социальные факты на: а) морфологические, составляющие “материальный субстрат” общества (физическая и моральная плотность населения, под которой Д. подразумевал частоту контактов или интенсивность общения между индивидами; наличие путей сообщения; характер поселений и т. п.); б) духовные, нематериальные факты (“коллективные представления”, составляющие в совокупности коллективное или общее сознание). Д. исследовал, главным образом, роль коллективного сознания, его различные формы (религию, мораль, право), придавая ему решающее значение в развитии общества. Теоретико-методологическую основу всей концепции Д. составляет социализм (одна из разновидностей социального реализма). Опираясь на этот принцип, Д. наделял общество чертами физического и морального превосходства над индивидом. По Д., человек есть существо двойственное. В нем — два существа: существо индивидуальное, имеющее свои корни в организме, что ограничивает деятельность; и существо социальное, которое является в нем представителем наивысшей реальности интеллектуального и морального порядка — общества. Без общества, по Д., не было бы ни религии, ни морали, ни политики, ни экономических учреждений. Согласно принципу “социализма”, Д. требовал объяснять “социальное социальным”, что вело к недооценке других факторов в жизни общества. Вторым теоретико-методологическим принципом учения Д. является “социальная сплоченность”. Она играет определяющую роль в его учении о разделении труда, об изменении форм религии, политической

власти, экономической организации общества. По мере роста степени социальной сплоченности в обществе происходит социальный прогресс. Согласно его взглядам, разделение труда осуществляется как природный процесс, но ему предшествует кооперация всех участников. Различаются два его варианта: механический и органический. Механическая солидарность доминировала в архаическом обществе. В нем люди обладают социальным равенством, против отклоняющегося поведения применяются крайне строгие санкции, а индивиды не имеют возможностей для развития своих способностей. Органическая солидарность характерна для современного общества. Здесь обмен человеческой деятельностью, ее продуктами предполагает зависимость членов общества друг от друга. Поскольку каждый из них несовершенен в отдельности, функцией общественного разделения труда является интегрирование индивидов, обеспечение единства социального организма, формирование чувства солидарности. Последнюю Д. рассматривает как высший моральный принцип, высшую универсальную ценность. В современных условиях для развития солидарности, по Д., необходимо создавать профессиональные корпорации. Они должны выполнять широкий круг общественных функций, от производственных до культурных и моральных, вырабатывая и внедряя в жизнь новые нормы, регулирующие отношения между трудом и капиталом, способствующие развитию личности и преодолению кризиса в обществе. Весьма существенное значение в развитии общества Д. придавал религии. Во всех его книгах проводится идея, что религия — естественный продукт развития общества. Проследив историю развития религии, начиная от австралийской тотемической культуры и заканчивая буржуазной культурой, Д. убедительно доказал, что “реальный” и “подлинный” объект всех религиозных культов — общество, а главные социальные функции религии — воссоздание сплоченности и выдвижение идеалов, стимулирующих общественное развитие. Д. подчеркивал значение религии в сохранении нравственных ценностей, в воспитании человека, в утверждении “позитивной солидарности”, “гуманного права”. В силу этого он доказывал необходимость религии в обществе, но не “божественной”, а “социальной”. Наибольшую популярность во всем мире принесла Д. его книга “Самоубийство”. Отвергая существовавшие концепции об исключительном психологической основе самоубийства, Д. доказал, что причиной его является социальная жизнь, ее ценностно-нормативный характер, определенная интенсивность социальных связей. Он выделил три типа самоубийства: 1) эгоистическое самоубийство, представляющее собой

протест индивида против нормативов, условий жизни, созданных семьей, социальной группой; 2) альтруистическое самоубийство, вызываемое существующими нормами необходимости приношения себя в жертву кому-то (самосожжение жены после смерти мужа, самопожертвование солдата “во имя Родины”, самоубийство родителей, чтобы облегчить жизнь детей и т. п.); 3) аномическое самоубийство, представляющее собой протест против существующих общественных порядков (тирании, фашизма и т. п.). Опираясь на огромный фактический материал, Д. доказал, что процент самоубийств летом выше, чем зимой; в городах выше, чем на селе; среди протестантов больше, чем у католиков; среди одиноких или разведенных больше, чем у семейных. Теоретические разработки, методика исследования самоубийства, разработанные Д., используются и ныне социологами, изучающими эти проблемы. Созданная им социальная философия и социологическая теория покоятся на всесторонне разработанном категориальном аппарате. В его книгах были разработаны важнейшие категории: “время”, “пространство”, “структура”, “функция”, “общественные классы”, “историческая мысль”, “общественные противоречия”, “коллективные представления” и др. Д. полагал, что поскольку категории являются концептами, то не трудно понять, что они должны быть результатом коллективной работы общества. “Истинно-человеческая мысль, — писал Д., — не есть нечто, первоначально данное; она продукт истории; это — идеальный предел, к которому мы все более и более приближаемся, но которого мы, вероятно, никогда не достигнем”. Подчеркивая субъективную сторону категорий, их историчность Д. не отрицал их объективное содержание. “Из того, что идеи времени, пространства, рода, причинности построены из социальных элементов, не следует, что они лишены всякой объективной ценности”. Д. оставил не только великое литературное наследство, оригинальную социологическую теорию, но и большую социологическую школу. Основанная Д. школа, группировавшаяся вокруг издаваемого им журнала, успешно развивала и пропагандировала идеи Д. даже во время первой и второй мировых войн. Каждый из учеников Д. (С. Бугле, Ж. Дави, Мосс, П. Фоконне, М. Хальбвакс и др.) создавал свое направление в социологии, но на теоретическом фундаменте Д. Они и их ученики успешно защищали и защищают сейчас социологическую теорию Д. от нападок со стороны феноменологов, марксистов, экзистенциалистов.

Е

ЕВРАЗИЙСТВО — идеократическое геополитическое и социально-философское учение, морфологический комплекс идей и интеллектуальное движение, коинституировавшиеся в 1921 в среде российской эмиграции и сохраняющие идейно-политический потенциал до начала 21 в. Основателями и ведущими идеологами движения Е. выступили Флоровский, Карсавин, Н. Н. Алексеев, Вернадский, Вышеславцев, Н. С. Трубецкой, Якобсон, В. Н. Ильин и др. Возникло как определенное возрождение идей славянофильства, дополнено научно-философскими концепциями конца 19 — начала 20 вв. (См., например, программу Струве в статье “Великая Россия”, опубликованной в январе 1908: возрождение России на идеях нации и отечества, частной собственности, духовной крепости и свободы лица, мощи и величия государства.) Отличительной характеристикой Е. выступает также “феноменологически обостренное восприятие времени” (Степун) во всех его психологически окрашенных модусах: горечь поражений в мировой и гражданской войнах, бесприютность эмиграции, завороченность возможным будущим. Программными документами Е. явились сборники “Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев” (София, 1920—1921), “На путях” (1922), “Россия и латинство” (1923), а также манифесты “Евразийство (опыт систематического изложения)” (1926), “Евразийство (формулировка 1927 года)” (1927), Декларация Первого съезда Евразийской организации (Прага, 1932). Е. располагало собственной периодической печатью (“Евразийская хроника”; а также газета “Евразия”, изначально, с 1929, правда, дезавурированная как орган движения Алексеевым, В. Н. Ильиным и П. Н. Савицким) и разнообразными просветительскими программами. На первом этапе задачей Е. предполагалось “выключить из русской революционной динамики марксистско-коммунистическую идеологию как заведомо негодную, устарелую и реакционную”, а впоследствии “включиться в революционный процесс на основании подлинно новой, обязательно динамической, свежей и молодой идеи”. В “подъем” (конец 1930-х) варианте идеологии и теории Е., связываемые также с именами П. Сувчинского, С. Эфрона, П. Арапова и др., нередко трактуются (В. Н. Ильин) как вырождение “русской идеи” в идеал “гегемонии кремлевской мафии над миром”. Как организованное и самоосознающее движение, Е. прекратило свое существование во второй половине 1930-х ввиду явного утопизма идей трансформации сталинского режима в СССР в “евра-

зийском духе”. По мнению представителей Е., правомерно определенное ассоциирование “среднкой части” Евразии как географического понятия (а именно территории между линией Балтика — Адриатика и Кавказским хребтом, включающей Среднюю Азию, ограниченной Курилами и границей с Китаем на востоке и юго-востоке), с одной стороны, и “местоположения” особой евразийской культуры, ядром которой выступает культура восточнославянских народов — русских, украинцев, белорусов, с другой стороны. (У Н. Н. Алексеева Россия — центральное “Солнце” Евразии.) По мнению представителей Е., Россия-Евразия характеризуется не только общностью исторических судеб населяющих ее народов и их родственных культур (идея и концепция “месторазвития” Савицкого), но и несомненным единым эконоико-политическим будущим. Во вступительной редакционной статье “Исхода к Востоку” отмечалось: “Культура “романо-германской” Европы отмечена приверженностью к “мудрости систем”, стремлением иалично возвести в незыблемую норму... Мы чтим прошлое и настоящее западно-европейской культуры, но не ее мы видим в будущем. С трепетной радостью, с дрожью боязни предаться опустошающей гордыни, — мы чувствуем, вместе с Гердемом, что ныне “история толкается в наши ворота”. Толкается не для того, чтобы породить какое-либо зоологическое наше “самоопределение”, — но для того, чтобы в великом подвиге труда и свершения Россия также раскрыла миру некую общечеловеческую правду, как раскрывала ее величайшие народы прошлого и настоящего”. Опираясь на социологическо-географические выводы Ключевского, Данилевского, С. Соловьева, теоретики Е. акцентировали не только актуальность противопоставления России-Евразии и Западной Европы, но и подчеркивали потенциальную значимость основополагающих традиционной и модернизированной триад российской ментальности: “православие — самодержавие — народность”, “централизация — дисциплина — самопожертвование”. Рассматривая экспансию “русской” (восточнославянской) культуры на всю территорию Евразии как ипостась глобального процесса обретения народами Евразии территориальной целостности, геополитического самосознания и государственности, идеологи движения уделяли особое внимание высокоэффективному культурному и генетическому синтезу “русского” и “туранского” начал евразийской культуры. (В этом контексте очевидны мотивы придания идеологами Е. “огромной историко-геополитической роли” типично евразийской науке — *кочевниковедению*.) По мнению многих из теоретиков Е., попытки “модернизаций” по западноевропейским сценариям в конечном счете оказывались и всегда будут оказываться разрушитель-

ными для жизненного уклада евразийских народов. Гипотеза Е. о том, что перспективный этнопсихологический евразийский тип формируется преимущественно на основе языковой палитры восточнославянских народов, с одной стороны, и “азиатского” культурно-этнического типа, с другой, содействовала легитимизации идеи об особой значимости империи великих ордынских ханов для конституирования традиций евразийской государственности. (Киевская Русь трактовалась идеологами Е. лишь как духовно-нравственная “колыбель” Евразийской цивилизации.) По мнению идеологов Е. (манифест 1926), “мы усматриваем форму симфонически-личного бытия евразийско-русского мира в его государственности... С нашей точки зрения, революция привела к созданию наилучшим образом выражающей евразийскую идею форме — к форме федерации. Ведь федеративное устройство не только внешне отмечает многочисленность евразийской культуры, вместе с тем сохраняя ее единство. Оно способствует развитию и расцвету отдельных национально-культурных областей, окончательно и решительно порывая с тенденциями безумного русификаторства. Это — сдвиг культурного самосознания, несомненное и важное его расширение и обогащение”. В контексте философии истории и теории этногенеза значимую роль в процессах возрождения идей Е. в конце 20 в. сыграло творчество Гумилева, работы которого аккумулировали обширный исторический, этнографический материал и подходы “психологии народов” применительно к единому евразийскому пространству. Одновременно реальные геополитические процессы в “Евразии” конца 20 в. (распад СССР и СФРЮ, крушение системы социалистического лагеря, идеологическая и военно-политическая экспансия Запада) результировались в резком повышении общественного интереса к идеалам Е. Основными характерными чертами идеологии, теории и практики общественного государственного строительства современного Е. (во многом созвучного Е. “классическому”) правомерно полагать следующее: 1) Идеократия как фундамент государства и общества (по В. Н. Ильину, идеократия — стиль управления страной — именно путем идеологической информации масс или, если угодно, путем идеологического их инструментирования, что должно обязательно сопровождаться их заинтересовыванием и пробуждением в них идеологических симпатий, равно как и идеологической динамики”; в основании такой идеологии лежат “идеи-силы” и “идеи-ценности”). 2) Признание сильного государственного властного начала обязательным источником и двигателем социально-экономических реформ, осуществляемых в интересах большинства населения. 3) Отказ от политической конфронтации “на мес-

тах”, формирование структур исполнительной власти “сверху вниз”. 4) Возложение ответственности за основной массив стратегических решений вкуче с “направленностью и духом” законодательных инициатив на избираемого главу государства; согласно Алексееву, “по духу своему мы, пожалуй, первый тип русского ордена... кажется, прототипом нашего объединения было “старчество” (Зосима) у Достоевского”. 5) Наделение представительных органов функциями-правами детальной проработки и канонизирования персонализированных решений лидера нации и государства; согласно В. Н. Ильину, идеократия “ослабляет и отодвигает на задний план обычную государственную и государственно-парламентарную жизнь нынешних государственно-социально-политических комплексов”. 6) Ориентация на гармоничное сочетание государственной и частной собственности, не допускающая подмену практики регулярных волеизъявлений и актов политической воли лидера государства по проблемам общенациональной значимости — осуществлением политических программ в интересах различных финансово-экономических групп; по мнению Алексеева, “...с точки зрения “социальной правды”, капитализм никак нельзя защитить. Вернувшись к капитализму, русский народ примет капиталистическую систему условно, не веря в нее и не считая ее “праведной”. Но русский народ есть народ, ищущий правды и не могущий жить без правды... Где же он будет искать ее при возвращении к капитализму? Опять в социализме... Принести гекатомбу жертв, чтобы ввести систему коммунизма, потом отвергнуть ее, как невозможную и несправедливую, чтобы опять начать верить в социализм... Можно наверняка сказать, что этого в России не будет. Русский народ примет правду коммунизма и отринет его крикливо. Он по-прежнему будет бороться с эксплуатацией и рабством во имя человеческой свободы, но уже не в коммунистических целях и не коммунистическими средствами... Здоровье будущего русского государства обусловлено тем, что оно также должно быть “государством правды” (“системой государственно-частного хозяйства”). 7) Приоритет интересов сотрудничающих общественных групп в противовес неограниченным индивидуальным потребностям по природе своей асоциальных индивидов. 8) Стремление к достижению сбалансированности между нравственными ценностями и “чистой” экономической целесообразностью. 9) Доминирование православия как религии, органично интегрирующей значимую совокупность догматов евразийских региональных вероисповеданий и т. д. Пафос концепции Е. — мечта о едином “богочеловеке”, о всеедином “человечестве” — стремится противостоять в начале 3 тысячелетия процессам “вестернизации” мира. Тезис многих идеоло-

гов последней о естественном стационарном “ошелонированном” ранжировании государств (производителей преимущественно: а) либо новых идей и технологий, б) либо товаров массового потребления, в) либо сырья и вредных материалов) несовместим с русской идеей земного братства людей. (По мнению Н. С. Трубецкого, общезападный шовинизм и общезападный космополитизм тождественны: под “цивилизованным человечеством” их представители понимают ту цивилизацию, которую “в совместной работе выработали романские и германские народы Европы”; под “цивилизованными народами — прежде всего опять-таки тех же романцев и германцев, а затем и другие народы, которые приняли европейскую культуру”; “та культура, которая по мнению космополитов должна господствовать в мире, упразднив все прочие культуры, есть культура такой же определенной этнографически-антропологической единицы, как и та единица, о господстве которой мечтает шовинист”.) Определенные центристские тенденции в геополитическом пространстве Евразии рубежа 20—21 вв. как результат усилий ряда политических деятелей, ориентирующихся в своей активности на ирридициально нетрадиционный обывательский пафос 21 в., демонстрируют глобальный потенциал идеи Е. — по выражению Аверинцева, “мыслительного движения на опасной грани философствования и политики”, — независимо от его оценок различными идейными течениями, философско-социологическими школами и геополитическими структурами.

А. А. Грицанов

“ЕВРОПЕЙСКИЕ РЕВОЛЮЦИИ И ХАРАКТЕР НАЦИЙ” (“Die Europäischen Revolutionen und der Charakter der Nationen”. Jena, 1931) — книга Розенштока-Хюсси. Состоит из двух частей — “Теория революций” и “Движение революций по Европе”. В первой части анализируется смысл таких понятий, как “революция”, “нация”, “власть”, прослеживается процесс превращения “Запада” в “Европу”, выявляется момент вызревания тех условий, которые сделали возможными не только появление революционных настроений, но и осуществимость планов революционного преобразования действительности. Для Розенштока-Хюсси революция, как и всякое человеческое действие, с одной стороны, обусловлена факторами культуры, а с другой — является проявлением человеческих сил и способностей, выступая, тем самым, в качестве процесса, в ходе которого культура творится. Следовательно, согласно Розенштоку-Хюсси, революция — это, несмотря на сопряженные с ней бедствия и разрушения, все же творческая сила, она всякий раз создает особый человеческий тип и соответствующую ему культурную среду. История революций рассматривается Розенштоком-Хюсси как история

смены “пространств власти”, стремящихся к расширению до размеров пространства мира в целом и, тем самым, как процесс, вносящий свой вклад в формирование единого человеческого рода. (См. Всемирная история.) Каждая революция дополняет предыдущие, сохраняя следы приспособления и в то же время вводя в историю новые человеческие качества и элементы культуры в виде архетипов. Поэтому революции — это не отдельные события, они образуют цепочку, в которой каждое звено зависит от предшествующего ему во времени. Но, по мысли Розенштока-Хюсси, именно христианство делает возможным процесс создания “всемирной истории” из множества локальных (“языческих”) историй и единого культурного пространства из множества локальных (“языческих”) пространств, тем самым обуславливая процесс “синхронизации” и “координации”. Поэтому, согласно автору, по своему происхождению феномен революции принадлежит исключительно к христианской культуре, создавшей “единый мир” в ходе долгого и сложного развития. В результате, как полагал Розеншток-Хюсси, — независимо от этических оценок — революции выступают в качестве упорядочивающего и организующего орудия всемирной истории, вводящего в нее новый принцип жизни и, стало быть, радикально преобразующего общечеловеческую культуру. Именно в ходе революций возникает и “национальные государства”, и “национальные характеры”. В контексте авторской концепции, соответствующей исторической “прелюдии” может полагаться борьба римских пап против императорской власти — так называемая “папская революция”. В качестве предварительного условия становящегося единства христианского мира выступает учреждение в 998 аббатом Одилоном из Ключийского монастыря особого праздника — Дня поминовения всех усопших, ретроспективно распространявшего линейное время христианской культуры от Христа в глубь веков до самого Адама и превратившего его в единую общечеловеческую историю. В результате, по мнению Розенштока-Хюсси, церковью святых заменяется церковью всех людей, то есть церковью грешников, и возникает идея христианского мира, к которому принадлежат все люди. Значительно более сложным, с точки зрения мыслителя, был процесс конституирования единого пространства, который и осуществляется целью революций. Исходным пунктом выступает превращение католической церковью всех поместных церквей, за исключением Римской, в точки лишенного святости пространства, “мира” (то есть “светского” пространства). Тем самым Рим становится координирующим центром

"единого мира", а все расположенное за пределами Рима начинает рассматриваться в качестве объектов, находящихся в "мире" и в этом смысле "светских". Несколько неожиданным результатом "папской революции" стало возникновение первого национального государства на территории нынешней Европы — Италии. Но главное, что она создала, по убеждению Розенштока-Хюсси, была совокупность предпосылок для всех последующих революций, расширяющих "пространство власти". В качестве следующего этапа революционного процесса, согласно данной концепции, выступила немецкая Реформация. В системе немецких земель сложилась ситуация несоответствия сфер влияния церковных и светских властей. Поэтому князьям немецких земель были нужны не столько епископы, сколько свои юристы для создания того, чем уже обладали итальянские города-государства — единой организации. Средством борьбы князей против папы и епископов стало, по схеме Розенштока-Хюсси, основание университетов. Здесь папа и епископы, в отличие от Италии, проиграла, и университеты вытеснили влияние римско-католической церкви. В университетах акцент делался на изучении Библии и церковной догматики, а их профессора и выпускники должны были образовать силу, противостоящую именно папе и епископам. Поэтому светская власть оказывается связанной не с папой и клиром, а с тем, что преподается в университетах. Именно на этом обстоятельстве, согласно Розенштоку-Хюсси, и основана сохраняющаяся до сих пор репутация немцев как нации ученых и философов. Иначе протекала революция в Англии. Ее прелюдией стала Реформация, до которой английские короли подчинялись папе. Георгий VIII, объявив себя главой церкви, во-первых, разрушил организацию социальных связей на региональном уровне, опиравшуюся на традицию, обычай, привычку (обычное право), а во-вторых, разорвал связь Англии с единым миром, созданным "папской революцией". Это делало решения короля произвольными, а потому нелегитимными, и сознательной целью Английской революции стало восстановление старого права. Именно мелкопоместное дворянство (джентри) стало той силой, которая стремилась вернуть старину, традицию, обычай, власть прецедента. Джентри в качестве "общин" претендовали на то, чтобы стать силой, уничтожающей этот произвол из палаты общин парламента ("снизу"). Поэтому Английская революция, по идее Розенштока-Хюсси, может быть названа "парламентской", и король таким образом выступает в качестве неотъемлемой части парламента. В иных условиях проходила революция во Франции. Для нее

главным результатом Реформации стало появление гугенотов, которые, правда, были жестоко уничтожены, что существенно замедлило модернизацию французской культуры. Новый дух появляется у представителей "третьего сословия", "буржуа", занимавших промежуточное положение между аристократией и народом. Поэтому разум буржуа считался его "индивидуальным духом", данным ему от природы, а сам он выступал в качестве идеального образца "естественного человека". В результате индивиду, вопреки многовековой традиции, приписывается дух в качестве способности творить самостоятельно. Отсюда — характерный для французской культуры индивидуализм и культ творческого гения. Отсюда же — рационализм, метрическая система мер и весов, геометрическое разделение Франции на департаменты. Строгость изложения несколько нарушается анализом революции немецких держав — Пруссии и Австрии, так как в данном случае нельзя говорить о включенности соответствующих процессов в цепочку великих революций. Все великие революции, подчеркивает Розеншток-Хюсси, действуют заражающим образом. Локальная революция немецких держав во многих отношениях вызрела именно таким образом, однако, именно благодаря ей, несмотря на идеи 1789 и завоевания Наполеона, существует немецкая нация. Говоря о Пруссии и Австрии, Розеншток-Хюсси подчеркивает, что первоначально это были не государства в современном смысле, а скорее "силы", политически осуществившие то, что было идеологически и теологически достигнуто в ходе Реформации применительно к нации. При этом чрезвычайно важным оказывается дух романтизма. В контексте анализа романтического движения прослеживается генезис взглядов и влияние на последующее развитие таких великих немцев, как Гёте, Гегель, Шлегель. Особое внимание уделяется также немецкому музыкальному гению. Розеншток-Хюсси считает, что характерные для немецкой культуры абстрактные и жесткие правила парализуют волю, которая находит выход в одухотворении, вызываемом музыкой. Тот, кто привык выражать сильнейшее одухотворение в пении (преимущественно хоровом), не давая этому духовному подъему выхода в практику, становится верноподданым. Однако в Пруссии музыка не только формировала народный характер, но и выполняла функцию украшения военизированного государства. В многонациональной Австрии музыка играла несколько иную роль: она стала универсальным средством общения пестрого конгломерата народов и вавилонского смешения языков. В результате склонность к самоуглублению и музыкальность стали характернейшими чертами немецкого национального характера. Русская революция, осуществленная

большевиками, испытала чрезвычайно сильное влияние Французской революции, но не является ее прямым следствием. С другой стороны, "папская революция" никак не коснулась России по той простой причине, что Россия не принадлежит к католическому миру. Слабость церкви всегда держала русскую культуру на грани "беспорядка", и поэтому лозунгом Русской революции ставится не столько свобода, сколько порядок — социальный и экономический. Поэтому же ее главной ценностью оказывается не индивид, а народ, понимаемый, впрочем, абстрактно-количественно. Западнические умонастроения русской интеллигенции, знакомой с идеями французского социализма и марксизма, привели к соединению социальных вопросов с политическими, несмотря на то что в России фактически не было ни рабочего класса, ни капитализма в смысле Маркса. Этим же объясняется и то, что из всего богатого ассортимента революционных идеологий, предлагаемого западной культурой после Французской революции (либерализм, капитализм, национализм, демократия и др.), был избран именно марксизм. Только марксизм мог обеспечить национальное единство и вписать отсталую страну во всемирную историю, не принуждая ее копировать ни один западный образец: ведь в нем приводились наукообразные аргументы, доказывающие неизбежную гибель буржуазных социальных форм и капитализма как такового. В результате Русской революции оказывается некому передавать астафету, поскольку она — самая "левая". Тем самым эпоха великих революций заканчивается, и все последующие революции лишь копируют уже осуществившиеся образцы. Завершение цепи революций является созданием предпосылок для планетарного единства человечества. Поэтому заключительные страницы книги посвящены "всемирной мобилизации", то есть тем интегративным процессам, которые ведут к общечеловеческому единству. В контексте этих рассуждений устанавливается связь последовательности революций с обеими мировыми войнами. Наиболее тесно с этими войнами связана Русская революция, которая именно поэтому приобретает планетарное значение. Как бы ни относились ученые и общественное мнение к двум мировым войнам, они, считает Розеншток-Хюсси, также являются интегративными процессами, сделавшими прозрачными границы между народами. В этом отношении обе мировые войны решают ту же задачу, что и революции. Но формирование единого человеческого рода имеет и духовный аспект. Христианская традиция впервые выявила, а эпоха революций реализовала основной закон духа, согласно которому всякое обновление мира предполагает поражение в качестве пути к победе. Не дух как таковой обнов-

ляет мир, а конкретные носители духа, которые, будучи лишь моментами целостности, в своих попытках ее обновления всегда сперва терпят поражение. Плата за новшества — это всегда духовное одиночество, обусловленное выпадением из традиции и отрывом от корней. Человек, не повинующийся никакому надындивидуальному духу, может использовать мир, но не в состоянии его изменить, будучи крепкими материальными узлами связан с существующим порядком вещей. Поэтому тот, кто доверяется духу, пренебрегает внешним успехом, зная, что может достичь цели изменения мира только в качестве функционера царства духа, а для этого жизнь должна быть прожита как служение некоторому целому. Розеншток-Хюсси считает, что удивительным в истории является не то, что катастрофические события потрясают и ужасают нас, а то, что они нас преобразуют и обновляют. Все повседневное возникает из необычного и катастрофического. В каждый момент времени люди либо являются воспроизведением творения, либо служат его продолжению. Необходимое случается, но люди в состоянии облегчить его приход, погрывая одни времена и начиная новые. Там, где господствует приверженность к возвращению жизни, то есть к ее возобновлению, история превращает свои катастрофы — революции — в преобразованную повседневность. Именно в этом заключается величие трагической эпохи революций. В ужасе и крови социальных потрясений она продемонстрировала сохраняющуюся причастность человека к божественному процессу творения и подтвердила продолжение диалога человека с Богом вопреки всем провозвестникам нигилизма. В 1938 книга была радикально переработана и выпущена в США на английском языке под названием "Из революции выходящий: Автобиография западного человека" ("Out of Revolution: Autobiography of Western Man"; есть переиздания). Этот вариант значительно больше известен среди историков и философов и даже пользуется некоторой популярностью у неспециалистов. Главных отличий от немецкого издания три. Общая перегруппировка материала привела к изменению последовательности рассмотрения революций, которое теперь начинается с характеристики Русской революции и следует далее в порядке, обратном по отношению к немецкому тексту. Во-вторых, добавлена глава "Американцы", в которой описываются особенности Американской революции. В-третьих, появилось много вставок и дополнений общеметодологического и философского характера, которые, по признанию автора, выказанному в переписке с коллегой, он сознательно не включал в немецкий вариант вследствие перегруженности академического сознания в Германии концепциями философии ис-

тории, тогда как англосаксонский академический мир явно недооценивает эту сторону исследования революций.

А. И. Пизгалев

ЕСТЕСТВЕННАЯ ТЕОЛОГИЯ — программа, выдвинутая Дж. Коббом в рамках процесс-теологии (см. Процесс-теология) в середине 1960-х с целью дать новое толкование взаимоотношениям между Богом и человеком. Варианты Е. Т., создаваемые в предыдущие эпохи, привели, по мнению Дж. Кобба, к распаду реальности на различные виды бытия из-за противопоставления земного и небесного, человеческого и природного, духовного и телесного, субъективного и объективного. Это приводит к противостоянию рационального постижения Бога и откровения. Поэтому основной целью новой Е. Т. является, по Дж. Коббу, трактовка отношений Бога и мира в контексте современного светского сознания, в условиях все углубляющейся секуляризации. В качестве одной из важнейших задач в рамках Е. Т. выдвигается задача создания языковых средств, способных отразить результаты развития религиозной мысли и предоставить возможность человеку светской культуры приобщиться к Богу. Е. Т. направлена на укрепление союза теологии с философией, на изучение реальности в социальном и природном измерении. Тем самым делается попытка сделать теологию эволюционистской, оперирующей понятиями, приемлемыми и для других дисциплин. Дж. Кобб считал необходимым сделать теологию действительно процессуальной, что означало не догматизацию положений естественной теологии, а признание ее открытости новому, обращению к насущным проблемам современности.

Ю. В. Никулина

ЕФРЕМОВ Иван Антонович (1907—1972) — русский ученый-палеонтолог и писатель. Художественные произведения Е. сыграли уникальную роль как в эволюции советской культуры, вводя в ее содержание многие семантико-аксиологически нетипичные для нее идеи, так и в развитии советского менталитета, задавая ему интенцию на рефлексивное осмысление и нестандартную самооценку. С 6 лет увлекался минералами и чтением романов Ж. Верна, В. Скотта, А. Конан-Дойля и Р. Хаггарта. С 1929 — научный сотрудник геологического музея. Окончил геолого-разведывательный факультет в Ленинграде (1935), в 1937—1959 — заведующий лабораторией низших позвоночных Палеонтологического института АН СССР, руководитель ряда палеонтологических экспедиций. С 1940 — доктор биологических наук. Основатель тафономии — раздела палеонтологии о закономерностях образования ископаемых остатков; лауреат Государственной премии СССР (1952) за работу "Тафономия

и геологическая летопись" (1950). К моменту написания первого художественного произведения был автором более 50 вдумчивых работ. В 1942, заболев во время научной экспедиции тифондией лихорадкой, оказался надолго прикованным к постели, в силу чего и обратился к художественному творчеству. Основные художественные произведения — "Встреча над Тускаророй" (1944), "Белый Рог" (1945), дилогия "Великая дуга" ("На краю Ойкумены" — 1949 и "Путешествие Баурджеда" — 1953), "Туманность Андромеды" (1957), "Лезвие бритвы" (1963), "Час быка" (1969), "Таис Афинская" (опубл. в 1973) и мн. др. Е. может быть определен в своем творчестве как энциклопедист, хотя подобная идентификация и не является типичной для 20 в. с его пафосом узкопрофессиональной специализации. Многие художественные произведения Е. являют собой образец блестящей научной прогностики: рассказ "Алмазная труба", основанный на сравнении природных параметров Южно-Африканского и Средне-Сибирского плоскогорий и содержащий в себе вывод о возможности обнаружения алмазов в Якутии, стал для геологов руководством к действию, и в 1953—1954 месторождение было обнаружено в 10 км от указанного в рассказе места; создатель практической голографии Ю. Н. Денисюк отмечал, что именно рассказ Е. "Тень мниувшего" заставил его добиваться создания объемного изображения объекта; в рассказе Е. "Голоц Подлунный" было предсказано открытие в Сибири пещер с петроглифами. Е. предложена концептуально и эмпирически фундированная эстетическая концепция, основанная на понимании "красоты как физиологической целесообразности" (согласно Е., "в современных механизмах эволюции красота стоит на службе естественного отбора и отражает безупречное функционирование организма", из чего следует позитивный ответ на вопрос, "нет ли общего понятия прекрасного в мире животных и в мире людей"), — интересные подтверждения позиции Е. по данному вопросу могут быть обнаружены в работе испанского автора Р. де ла Фуэнте "Африканский рай". Сюжетная фабула романа "Таис Афинская" следует точной исторической хронологии событий античной истории периода завоеваний Александра Македонского, полностью совпадая как со свидетельствами Плутарха, Арриана, Диодора и др., так и с оценкой роли Таис Афинской в академических исследованиях А. Боннара, Г. Лэмба; более того, ряд историков продемонстрировало, что в вопросе о сожжении Персеполиса Е. был прав, связывая его, вслед за М. Уилером, с именем Таис, — несмотря на наличие альтернативной позиции (В. Тарн и др.). Если в ранних художественных произведениях, по оценке само-

го Е., его "занимали только сами научные гипотезы, положенные в их основу", то взятое в целом художественное наследие Е. включает в себя научно-фантастические, исторические, историко-документальные, социально-философские и иные произведения, охватывающие максимально широкий диапазон проблематики как в содержательном (от нравственных до социально-философских проблем), так и в хронологическом отношении (от реконструкций античной древности — через аналитику и осмысление современности — к созданию социально-футурологических моделей развития (фантастические). Несмотря на эксплицитно зафиксированную в романах Е. приверженность коммунистическим идеалам, романы Е. ни по семантическому, ни по аксиологическому критериям не укладываются в канон произведений социалистического реализма, — начиная от концепции красоты, которая не могла быть ассимилирована советской эстетикой с ее пафосом "борьбы с биологизаторскими тенденциями", и кончая глобальной моделью социальной истории, в контексте которой дескрипция преодолеваемого движением к совершенному строю "олигархического" этапа истории обрисовывали для советского читателя портрет боли знакомой ему социалистической действительности, где "общественная система не обеспечивает приход к власти умных и порядочных людей" (Е.). Земная история моделируется Е. как последовательная смена "Эр", в рамках которой, вслед за выходом человека из архаики и "за Эрой Разобшения Мира наступила Эра Мирового Воссоединения, и Эра Общего Труда, и Эра Встретившихся Руки", — вплоть до вхождения земной цивилизации в межгалактический союз планет, населенных разумными существами, то есть до "Эры Великого Кольца". Магистральным вектором исторического процесса ("пути горя и смерти") Е. полагает поступательный выход человека из природно и социально детерминированной безысходности страдания — "из глубины инферно": "древние люди жили в этих условиях всю жизнь, другой у них не было. И сквозь этот частокор невежества и жестокости из поколения в поколение веками протягивались золотые нити чистой любви, совести, благодатного сострадания, помощи и самоотверженных поисков из инферно". В этом контексте дисциплинарная история полагается Е. "самой важной наукой", ее предметом — "история духовных ценностей, процесс перестройки сознания и структура яоосферы", а главным направлением исторического исследования — "изучение идейных ошибок и неверного направления социальной организации на тех ступенях развития общества, когда наука дала возможность управлять судь-

бой народов и стран". "Коммунизм" в ефремовской интерпретации предстает (в содержательном отношении) скорее как платоновский образец общественного устройства (каковым оно должно быть), нежели как генетически восходящая к марксизму модель, реально постулируемая советской идеологией. Высшие социальные идеалы, постулируемые футурологической трилогией Е. ("Туманность Андромеды" — "Сердце змеи" — "Час быка"), легитимировали в контексте советской культуры (а подчас и вводили в аксиологический тезаурус читателя) такие равноплановые и противоречивые ценности, как: 1) значимость для человека экзистенциальных проблем — в контексте трактовки последних как "узколичных" и "мелкобуржуазных"; 2) содержательная вариативность и оценочный плюрализм мышления — в контексте идеологической гомогенизации культурного пространства; 3) не подлежащая социально-идеологическому нивелированию индивидуальность — в контексте пафоса коллективизма и универсальности общественного воспитания ("между "я" и обществом должна оставаться грань. Если она сотрется, то получится толпа, адантированная масса, отстающая от прогресса тем сильнее, тем большее ее адаптация"); 4) эстетика зрелищности — в контексте печально знаменитой констатации безымянной участницы советско-американского телемоста "у нас нет секса!" ("ведущее чувство человека в его ощущении красоты прочно связано с эротикой сотнями тысячелетий природной селекции наиболее совершенного"); 5) полицентризм культурного пространства — в противоположность идеалу единства "новой исторической общности людей — советского народа" как носителя "единой социалистической культуры" ("множество... культур, разные социальные системы... во взаимопропонижении... задержали образование монокультуры и мирового государства до тех пор, пока не поднялось общественное сознание. А... при монокультуре развитие оказалось однолинейным, ... и на планете воцарилась олигархическая система"); 6) и многое другое — вплоть до своего рода социально-синергетической программы социальных преобразований, основанной на идее уязвимых "точек" тоталитарной системы: "по... законам обратной стороны железная крепость олигархического режима одновременно очень хрупка. Надо изучить ее узловые крепления, чтобы систематически ударять по ним, и все здание рассыплется, несмотря на кажущуюся монолитность, потому что оно держится лишь на страхе — снизу доверху. Следовательно, надо немного людей, мужественных, смелых, умных, чтобы развалить олигархию, и очень много просто хороших людей, чтобы построить настоящее общество...". Адаптация (пускай сугубо внешняя и номинальная) произведений Е. к легитимной культуре

имела своим следствием своего рода снятие для читателя запрета с многих далеко не приветствуемых (а в ряде случаев — непосредственно запретных) в рамках официальной советской культуры проблемных полей, позволяя человеку конституировать свой менталитет как далекий от идеологически артикулированных образцов, не чувствуя себя при этом диссидентом. Творчество Е. получило высокую оценку как в литературоведении, так и в культурологии (Ю. Рюрков, Е. Брандис и др.); не только его естественно-научные работы, но и художественно произведенные переведены на многие языки мира (японский, чешский, румынский и мн. др.), однако до сих пор не осмыслены уникальные статус его произведений в контексте советской культуры и их роль в формировании мировоззренческих установок сознания советской интеллигенции 1980-х и 1990-х, чья юность прошла под знаком "Лезвия бритвы" и "Часа быка".

Н. С. Можейко, М. А. Можейко

Ж

ЖЕЛАНИЕ — первичный биопсихологический импульс — мотивационное основание сопряженной поведенческой установки, задающий главные параметры индивидуальной активности человека (как в норме, так и в патологии), а также выступающий существенно значимой детерминантой массового сознания. Проблематизация Ж. в историко-философской традиции 20 в. была обусловлена всевозрастающим осознанием того, что Ж. людей в своей системной совокупности являются наиболее влиятельной, равно как и весьма консервативной компонентой в иерархии факторов общественной жизни. В терминологический комплекс современной философии понятие "Ж." было транслировано из соответствующих структур психоанализа, в границах которого Ж. трактовалось как одна из разновидностей влечения. (См. также Либидо.) В учении Фрейда предпринимались попытки описания и реконструкции преимущественно бессознательно-фундированных Ж., закрепляемых посредством устойчивых и усвоенных с детства знаков. Такие Ж., по Фрейду, были способны к осуществлению и дальнейшему воспроизводству на основе знаковых ансамблей, обусловленных первичным опытом удовлетворения Ж. Согласно Фрейду, этот опыт конституируется исходной процедурой внешнего вмешательства, снимающего у младенца то внутреннее напряжение, которое порождается потребностью. Следствием данного процесса, согласно Фрейду, представляется то обстоятельство, что избыточно энергетизированный образ утоленного Ж. в перспективе форми-

рует знак реальности, аналогичный восприятию. В результате осевой Ж., по мысли Фрейда, правомерно трактовать базовый опыт реального и галлюцинаторного его удовлетворения. В данном контексте субъект всегда ассоциирует удовлетворение собственных Ж. по подобию восприятия, тождественного тому, которое было некогда связано с осуществлением соответствующей потребности. Разницу между потребностью (“раздражением влечения”) и Ж. Фрейд усматривал в том, что первая, по его мнению, порождалась внутренними напряжениями и удовлетворялась специфическим поиском и обретением необходимого объекта. Ж. же, по мысли Фрейда, адекватно ассоциировать с “мнестическими следами”: их исполнение предполагает повторное галлюцинаторное воспроизводство тех восприятий, которые трансформировались в знаки реализации этих Ж. В схемах структурного психоанализа его основатель Лакан попытался развести, с одной стороны, потребность, направленную на специфический объект и им удовлетворяемую, и запрос, обращенный к другому индивиду (если в этой ситуации фигурирует объект, то за ним, по мысли Лакана, всегда прочитывается просьба о любви). Ж. у Лакана скользит по границе потребности и запроса: Ж. (в отличие от потребности) есть отношение к фантазму, а не к реальному объекту; Ж. (в отличие от запроса, навязываемого вне обращения к языку и бессознательному иную человека и требующего абсолютного признания себя этим последним) суть то, что остается после запроса, когда он удовлетворен. По версии Лакана, подлинное Ж. не есть экспансия репертуаров овладения собственными объектами, а, напротив, ориентация на “слияние” с миром: на обретение признания и любви окружающих. Существенно значимым поворотом в концепции Лакана выступила его идея о том, что определяющим в структуре истинного Ж. правомерно полагать ориентацию на нужду Другого: субъект такого Ж. стремится сам стать объектом, которого недостает партнерам по социальной коммуникации. (Ср. у Левинаса: “Ж. Другого” продуцируется разумным существом, уже удовлетворенным: Я, устремляясь к Другому, расшатывает отождествление Я с самим собою. Отношения с Другим “проблематизируют” Я, перманентно изымают Я из него самого, раскрывают все новые его таланты. Подлинное раскрытие Я, по Левинасу, мыслимо и возможно лишь перед “абсолютным ликом Другого”). С точки зрения Лакана, символический уровень организации Ж. — определяющий (“символ изначально заявляет о себе убийством вещи”): Ж. становится адекватно человеческим, когда ребенок рождается в языке и посредством языка, когда происходит его включение в поле конкретного дискурса собственного

окружения. По Делезу и Гваттари, имманентность “машин Ж.” идентична “великим машинам” социальности: Ж. способны властно инвестироваться в жизнь и кардинально преобразовывать ее (см. “Машины желаний”, Шизоанализ). “Желание есть часть базиса”, — констатировалось в работе “Капитализм и шизофрения”. Данная трактовка Ж. не совпадает с марксизмом — в нем “Ж.” являют собой компонент идеологических представлений; это также не совпадало с фрейдизмом — в его рамках Ж. не может быть производительным кроме ситуаций сновидений и фантазов. Делез и Гваттари осмысливали посредством понятий “базис”, “либидо” и “Ж.” ницшеанскую “волю к власти”. “Деятельные силы” из книги Делеза “Ницше и философия” (1962) обретают наименование “революционного Ж.”. Согласно Делезу и Гваттари, “подавлять желание и не только для других, но и в самом себе, быть полицейским для других и для самого себя, — вот что заставляет напрячься, и это не идеологией, это экономия”. Особое внимание разработке проблемы символическо-знаковой природы Ж. уделил Бодрийар: согласно его концепции, все Ж., императивы и страсти современного человека осуществляются в знаках и вещах — предметах репертуаров покупки, продажи и потребления. Последнее же, по Бодрийару, отнюдь не сводимо к процессу удовлетворения людских потребностей, а являет собой многомерный модус отношения человека к окружающим, к миру идей и вещей, к миру в целом. “Потребление” как таковое Бодрийар определяет как “виртуальную целостность всех вещей и сообщений, составляющих отныне более или менее связный дискурс”, как многоуровневую схему того, как все элементы структуры потребностей индивидов (пища, одежда, жилье, информация и т. д.) организуются в единую знаковую субстанцию. Потребление, по мысли Бодрийара, сводимо к операциям системного и достаточно последовательного манипулирования знаками. В рамках этого концепта потенциальные объекты Ж. (потребления) — вещи, идеи/читай: и люди — А. Г./ — должны сделаться знаками, культовыми или символическими фигурами, внеположенными тому традиционному отношению, которое они отныне только обозначают. Проблема природы, структуры и механизма удовлетворения Ж. в исторической перспективе соразмерна проблеме исторических судеб человечества: устойчивое удовлетворение минимизируемых Ж. (модель тоталитаризма) необходимо ведет к их угасанию, дистрофии и — вырождению людей; любое расширенное воспроизводство жизни людей (модель открытого общества) настоятельно требует творческой качественной генерации все новых и новых стимулов и объектов Ж. (См. также “Машины желаний”, Эстетика текста.)

А. А. Грицанов

ЖЕСТ — пластико-пространственная конфигурация телесности (см. Телесность), обладающая семантически артикулированной значимостью. Выступает универсально распространённым коммуникативным средством (как показано психологами, при диалоге более 80 % информации поступает к собеседникам посредством визуального канала). В контексте художественной традиции, конституирующей свою систему средств художественной выразительности на основе конфигурации человеческого тела (театр, кино, пластика, скульптура и т. п.), Ж. выступает в качестве базового инструмента создания художественной значимости, в силу чего феномен Ж. оказывается в фокусе внимания философских концепций художественного творчества, обретая особую значимость в рамках модернизма и постмодернизма (см. Модернизм, Постмодернизм), трактующих Ж. в качестве своего рода текста. В ряде философских концепций, фундированных презумпциями метафизики, феномен Ж. подвергается онтологизации (см. Метафизика). Так, например, в трактовке Бергсона конституируемый на основе “жизненного порыва” Ж. обретает статус универсального способа бытия предметности: “Представим себе жест — поднятие руки. Рука, предоставленная сама себе, упадет в исходное положение. Все же в ней останется возможность — в случае волевого усилия — быть поднятой вновь. Этот образ угасшего креативного жеста дает возможно точное представление о материи” (см. Жизненный порыв). Ж. как культурный феномен имеет двойной статус, выступая как: 1) устойчивый в данной культурной традиции и осваиваемый в процессе социализации знак, обладающий стабильной семантикой (например, вытянутая вперед рука с поднятым вверх большим пальцем в римской традиции означает требование сохранить гладиатору жизнь, в западноевропейской — адресуемую проезжающему автомобилисту просьбу взять в попутчики, в восточнославянской — сообщение, что все “О’К”); 2) ситуативно значимый способ выражения, семантика которого не является константной, но конституируется в конкретном контексте, что предполагает определенные встречные усилия адресата и адресанта данного Ж. в режиме “понять — быть понятым” (как, например, писал С. Красаускас, применительно к графически изображаемому Ж., “графика должна дать зрителю импульс и оставить простор”). Отличие культурного статуса Ж. в первой и второй его версии становится очевидным при сравнении, например, западной и восточной традиций танцевального искусства: так, применительно к европейскому балету Г. Уланова писала о том, что в танце нет фиксиро-

ванно определенных движений, которые конкретно означали бы “я ухожу” или “я люблю”, но весь рисунок таица в целом должен вызвать у зрителя определенные эмоции, соответствующие этим состояниям; что же касается индийской традиции танца, то она, напротив, в своем фиксированном семиотизме позволяет актеру “протанцовывать” для зрителя главы из “Рамааны”). Ж. во втором его понимании подлечит не простому декодированию, опирающемуся на принятую в той или иной традиции систему символизма, но своего рода дешифровке, в ситуации которой шифровкой ключ, предполагаемый адресантом, не известен адресату изначально, но должен быть им реконструирован в ходе герменевтической процедуры по отношению к Ж. — Ж. понимается в данном случае в качестве текста, артикулированного отсюда не только рационально: по оценке С. Эйзенштейна, кинотекст должен рассматриваться “не как изображение, а как раздражитель, производящий ассоциации, вызывающий достройку воображением, ... чрезвычайно активную работу чувства”. В контексте модернистских интерпретаций искусства, феномен Ж. рассматривается в контексте заложенной дадаизмом парадигмы антивербализма (см. Дадаизм), в рамках которой внеязыковая, внелогическая и внедикурсивная сфера осмысливается как сфера индивидуальной свободы, не скованной универсализмом — ни в плане субъективной общеобязательности, ни в плане темпорального универсализма (“уважать все индивидуальности в их безумии данного момента” у Т. Тцары). Свобода творчества мыслится Х. Баллем как обретаемая посредством отказа от сложившейся системы языка (“я не хочу слов, которые были изобретены другими”) и языка как такового (“во все ли наш язык должен совать свой нос? Слово, слово, вся боль сосредоточилась в нем, слово... — общественная проблема первостепенной важности”). Дадаизм не только видит своей “целью ни много ни мало, как отказ от языка” (Х. Балль), не только практически культивирует Ж. на своих “вечерах гимнастической поэзии”, но и формирует ориентацию искусства на Ж. как на фундаментальное средство художественной выразительности, обеспечивающее искусству подлинность образа благодаря своей сопряженности с подлинностью телесности (см. Тело, Телесность): “флексии скользят вниз по линии живота” (Т. Тцара). В концепции “театра жестокости” А. Арто Ж. трактуется в качестве акцентированно доминирующего средства выразительности. Эта установка мотивируется Арто тем, что слово как таковое есть лишь символ, не столько выражающий, сколько замещающий собою обозначае-

мый предмет, и в силу этого, “преодолеть слово — значит прикоснуться к жизни” (Арто). Согласно Арто, традиционный западный театр всегда мыслился как “театр слова”: “театр Слова — это все, и помимо него не существует никаких иных возможностей; театр — это отрасль литературы, своего рода звуковая вариация языка”, — более того, “даже если мы признаем существование различий между репликами, — нам все равно не удастся отделить театр от идеи реализованного текста” (Арто). Между тем, согласно Арто, эта имплицитная презумпция западной театральной эстетики может и должна быть подвергнута рефлексивному анализу: вполне уместно “зататься вопросом, не наделен ли театр своим собственным языком”. Таким языком является (или, по крайней мере, должен являться) язык Ж.: “сфера театра вовсе не психологична, она является пластической и физической”. Собственно, по мысли Арто, происшедшее в европейской традиции “разделение аналитического театра и пластического мира представляется нам бессмыслицей. Нельзя разделять тело и дух, чувства и разум”. Согласно концепции “театра жестокости”, “слова мало что говорят духу, но пространственная протяженность и сами объекты говорят весьма красноречиво” (Арто). Именно и только “посредством активных жестов” театральное действие способно “объективно выражать тайные истины” (Арто). Таким образом, концепция “театра жестокости” являет собой “физическую, а не словесную идею театра, которая как бы сдерживает театр в границах того, что может происходить на сцене, независимо от написанного текста”, — в этом смысле “театр жестокости” практически заменяет собою “тот тип театра, каким мы его знаем на Западе, театра, частично связанного текстом и оказавшегося ограниченным таким текстом”. Базовым средством художественной выразительности (в точном смысле этого слова: выразительности как противостоящей непосредственной изобразительности — см. Экспрессионизм) выступает в таком театре именно Ж. как инструмент телесности. Аналогично Арто, А. Жарри полагал, что “актер должен специально создавать себе тело, подходящее для... роли”. В качестве своего рода встречного семантического вектора в трактовке Ж. выступает концепция А. Юберфельда, в рамках которой тело актера выступает как тотальный Ж., конституирующий своего рода “письмо тела” и не имеющее иной формы бытия, помимо знаковой: “наслаждение зрителя в том, чтобы читать и перечитывать *письмо тела*” (см. Письмо). Безусловно, речь идет “не о том, чтобы все подавить слово в театре”,

но лишь о том, чтобы “изменить его предназначение, и прежде всего — сузить его область, рассматривать его как нечто иное, а не просто как средство привести человеческие персонажи к их внешним целям” (Арто). Этим *иным* выступает, по Арто, метафизическая сущность слова (слов), которая позволяет “воспринимать речь в универсальном плане как жест” (см. Метафизика). По формулировке Арто, “театр может силой вырвать у речи как раз возможность распространиться за пределы слов, развиваться в пространстве... Здесь включается — помимо слышимого языка звуков — также зримый язык объектов, движений, положений, жестов, — однако лишь при том условии, что их смысл, внешний вид, их сочетания, наконец, продолжены до тех пор, пока они не превратятся в знаки. А сами эти знаки не образуют своего рода алфавит”. Таким образом, речь идет о “существовании... пространственного языка — языка звуков, кривых, света, звукоподражаний...”. Именно в этом плане речь, понятая в качестве своего рода вербального Ж., и обретает в контексте театрального действия “свою главную действительность” — “как сила, отделяющая материальную видимость, отделяющая все состояния, в которых замирает и пытается найти успокоение дух”. В этом отношении “театр жестокости” никоим образом не предполагает, что произнесенное слово будет услышано зрителем — услышано в классическом смысле этого слова, предполагающем герменевтическую процедуру понимания исходного смысла вербальной семантики. Театр, ориентированный на Ж., может быть рассмотрен, в терминологии Ницше, скорее в качестве дионисийского, нежели в качестве аполлоновского: “дионисически настроенный человек, так же как и оргиастическая масса, не имеют *слушателя*, которому они могли бы что-нибудь сообщить, в то время как именно его и требует эпический рассказчик и вообще аполлоновский художник” (Ницше). В сущности, при переориентации театра со слова на Ж. “речь... идет не столько о создании некоей безмолвной сценической площадки, сколько о такой сцене, гул которой еще не успел затихнуть и успокоиться в слове” (ср. у Р. Барта: “гул — это шум исправной работы”). Анализируя концепцию Ж. Арто, Деррида, отмечает, что фактически “слово — это труп психической речи”, — вот почему, “обратившись к языку самой жизни” (Деррида), нам следует обрести “речь, существующую до слов” (Арто). В этом отношении театр Ж. придавал большое значение такому феномену, как ониматопея (от мифов об ониматоте — творце имен): по оценке Деррида, Арто конституирует своего рода “глоссопоейсис” — “и не подражательный язык, но и не сотворение имеи”, который “подводит нас к черте, где слово еще не родилось, когда говорение уже не-

рестало быть простым криком, но еще не стало членораздельной речью, когда повторение и, стало быть, язык как таковой". Модернистская концепция Ж. во многом послужила предпосылкой формирования как постмодернистской трактовки языка искусства (см. Язык искусства), так и постмодернистской концепции телесности — см. Телесность, Тело, Тело без органов. Кроме того, в модернистской концепции Ж. эксплицитно артикулируются многие идеи, впоследствии обретшие фундаментальный статус в рамках постмодернистской парадигмы. К таким идеям могут быть отнесены: 1) идея отказа метафизического понимания слова, то есть автохтонной и имманентной прозрачности вербальной семантики, фундированной презумпцией светящегося в словах Логоса (см. Логоцентризм, Метафизика, Постметафизическое мышление). По ретроспективной постмодернистской оценке, если в контексте "театра жестокости" Арто вербальные структуры практически превращаются в Ж., то "в этом случае логическая и речевая установка, с помощью которой слову обычно обеспечивается рациональная прозрачность, когда оно покрывается странной оболочкой, как раз и придающей ему незамутненность, так что сквозь его истонченную плоть начинает просвечивать смысл, — эта установка либо сводится на нет, либо оказывается в подчиненном положении; уничтожая прозрачность, мы тем самым обнажаем плоть слова, его звучание, интонацию, его внутреннюю силу, позволяем зазвучать тому воплю, который членораздельный язык и логика еще не успели до конца остудить" (Деррида); 2) идея интерпретации предмета интереса театра в качестве индивидуального, которая направлена против вытеснения из сферы театрального действия неповторимо индивидуального, принципиально единичного — как не подчиненного логике универсализма, а потому восприимчивого метафизическим мышлением как атрибутивно иррациональное (см. Идиографизм). По оценке Деррида, осуществляя переориентацию театра от парадигмы вербализма на парадигму Ж., мы тем самым "высвобождаем тот подавленный жест, который таится в недрах всякого слова, то единичное, неповторимое мановение, которое постоянно удушается идеей общего, заложенной как в абстрактном понятии, так и в самом принципе повтора" (Деррида); 3) идея ситуативности жестовой семантики, которая понимается не в качестве жестко фиксированной, но в качестве контекстно-ситуативной, подлежащей дешифровке со стороны субъекта восприятия, что предполагает интерпретационный плюрализм, открывающийся для зрителя в отношении театрального действия. Данная идея во многом созвучна постмодернистской идее "означивания", в рамках которой интерпретация понимается релятивно-плюра-

листическая, программно версифицированная процедура генерации (не реконструкции) смысла как такового (см. Означивание, Интерпретация. Экспериментация); 4) идея отказа от презумпции тотального детерминационного доминирования в ткани театральной постановки авторского замысла: как писал Арто, "если автор — это человек, владеющий словесным языком, а постановщик — его раб, то вся проблема сводится к простому словоупотреблению". В рамках традиционного театра "согласно смыслу, придаваемому обычно выражению "постановщик", — этот человек является не более чем ремесленником, "переработчиком", своего рода толмачем, навеки обреченным переводить драматические произведения с одного языка на другой" (Арто). В силу этого "постановщик будет вынужден постоянно тусоваться перед автором до тех пор, пока будет считаться, что словесный язык главенствует над всеми прочими языками и что театр допускает только этот язык, и никакой другой" (Арто). Напротив, фундированный презумпцией переориентации с такого инструмента, как слово, на инструментальное использование Ж., "театр жестокости" фактически осуществляет один из важнейших сдвигов европейской традиции в сторону постмодернистской идеи "смерти Автора": как пишет Арто, "мы отречемся от театрального пристрастия к тексту и отвергнем диктатуру писателя" (см. "Смерть Автора"); 5) идея отказа от классической презумпции линейного разворачивания смыслового содержания театральной постановки (см. Сюжет), поскольку ориентация на Ж. освобождает театральное действие от тотального влияния автора драматического текста — то есть Автора как квазидетерминанта по отношению к постановке (не случайно Арто фиксировал теологический характер "...глагола, задающего меру нашего бессилия"). В данном отношении концепция Ж. во многом выступает предпосылкой такой парадигмальной фигуры постмодернистской философии, как "смерть Бога": если классическая сцена фактически "теологична в той мере, в какой на ней господствует слово, воля к слову, установка первичного логоса, который сам по себе не принадлежит театру, но управляет им на расстоянии" (Деррида), то в театре Ж. "представление" трактуется в этом контексте как обладающее автохтонно внутренним, имманентным потенциалом смыслопорождения (см. Неодетерминизм).

М. А. Можейко

ЖИЖЕК (Zizek) Славой (р. 1949) — философ, уроженец Словении. Президент Люблянского Общества теоретического психоанализа. Основные сочинения: "Все что вы хотели знать о Лакане, но боялись спросить Хичкока" (1988); "Возвышенный объект идеологии" (1989); "Возлюби свой

симптом" (1992); "Сосуществование с негативом" (1993); "Зияющая свобода" (1997) и др. В создании своей методологии исследования феноменов духовной жизни середины — второй половины 20 в., Ж. исходит из того, что в современной философии обозначились четыре разных понимания субъекта и, соответственно, четыре различные этические позиции, взаимоотношения между которыми выражаются противостояниями Хабермас — Фуко, Альтюссер — Лакан. По мысли Ж., в конце 20 в. "дебаты между Хабермасом и Фуко заслонили другое противостояние, другой спор, теоретически более принципиальный: противостояние Альтюссер — Лакан... Налицо показательный случай теоретической амнезии". Хабермас выступает, по Ж., сторонником "этики непрерывной коммуникации, идеала универсальной, прозрачной интересу субъективной общности; используемое им понятие "субъект" — это, безусловно, пресловутый субъект трансцендентальной рефлексии в версии, разрабатываемой философией языка". Фуко, согласно Ж., осуществляет нечто подобное "эстетизации этики": "субъект должен создать собственный модус самообладания; он должен привести к гармонии антагонистические начала в себе самом, так сказать, изобрести себя, выработать себя как субъекта, обретшего собственное искусство жизни. Это объясняет то, почему Фуко так привлекали маргинальные стили жизни, значительно повлиявшие на его индивидуальность (к примеру, садомазохистская гомосексуальная культура). [...] Фуко понимает субъекта достаточно классично: субъект — это самоконтроль и гармонизация антагонизмов, это воссоздание своего уникального образа и "пользование наслаждениями". Альтюссер же, по мысли Ж., совершает решительный прорыв, настанывая на том, что человеческое состояние как таковое характеризует некая трещина, некий разлом, неузнавание, утверждая, что идея возможности преодоления идеологии является идеологической *par excellence* /преимущественным образом — А. Г., Т. Б./". Как отмечает Ж., между Реальным и его символизацией располагается значимая дистанция: "Реальное избыточно по отношению к любой символизации, функционирующей как желание, направленное на объект" /иными словами: стремление всех без исключения "великих" революционеров-преобразователей общества тотально гармонизировать социальное целое неизбежно предполагает предельную редукцию соответствующих представлений о мире; Реальное несравненно богаче и разнообразнее, "избыточнее" любых схем его силовой трансформации — А. Г., Т. Б./". Анализируя фрейдистскую идею "влечения к смерти", Ж. отме-

чает, что она суть “не столько биологический факт, сколько указание на то, что психический аппарат человека подчинен слепому автоматизму колебаний между стремлением к удовольствию и самосохранением, взаимодействием между человеком и средой. Человек есть — Гегель *dixit* — “животное, болеющее до самой смерти”, животное, изнуряемое ненасытными паразитами (разум, логос, язык). В этом смысле “влечение к смерти”, это предельно негативное измерение, никак не касается тех или иных социальных условий, оно определяет... сами условия человеческого бытия как таковые: это влечение неизбежно и непреодолимо; задача состоит... в том, чтобы уяснить его, чтобы научиться распознавать его ужасные проявления и после... попытаться как-то определить свой *modus vivendi* /образ жизни — А. Г., Т. Б./ в такой ситуации”. Согласно Ж., любая культура “есть и следствие и причина этого дисбаланса, есть способ... *культурировать* этот дисбаланс, это травматическое начало, этот радикальный антагонизм”. Как подчеркивает Ж., “...следует не только отказаться от попыток преодолеть этот суцидальный антагонизм, но и признать, что именно стремление искоренить его приводит к соблазну тоталитаризма: массовое уничтожение людей и холокост совершались во имя человека как гармонического существа, Нового Человека, избавленного от антагонистических противоречий”. Ж. полагает, что “первым постмарксистом /Ж. полагает существенной чертой постмарксизма отказ от глобального революционизма — А. Г., Т. Б./ был не кто иной, как сам Гегель: согласно Гегелю, противоречия гражданского общества не могут быть искоренены без скатывания к тоталитарному террору — государству лишь следует не позволять им выходить из-под контроля”. По мнению Ж., наиболее продуктивной в контексте теоретической реконструкции природы и сущности идеологии выступает в настоящее время теория социальности (см. Социальное), разрабатываемая Э. Лакло и Ш. Муффом (“Гегемония и социальная стратегия”. Лондон, 1985). По их версии, фундаментом любой модели социальности должен выступать тезис о неизбежности основополагающего антагонизма — “некой недостижимой сущности, оказывающей сопротивление символизации, тотализации, символической интеграции. Любые попытки символизации-тотализации вторичны: в той мере, в какой они выступают попыткойшить *исходный* разрыв, они по определению рано или поздно обречены на провал... Наше время замствовано, любое решение временно и неоднозначно, это не более чем полумера в отношении фундаментальной недостижимости” (Ж.). Согласно глав-

ному тезису Ж., подобное понимание антагонизма было предложено именно Гегелем: “диалектика для Гегеля — это прослеживание краха любых попыток покончить с антагонизмами, а вовне не повествование об их постепенном отмирании; *абсолютное знание* означает такую субъективную позицию, которая полностью принимает *противоречие* как внутреннее условие любой идентичности”. С точки зрения Ж., прочтение диалектики Гегеля на основе лакановского психоанализа позволяет обнаружить у немецкого философа “утверждение различия и случайности — *абсолютное знание* само по себе есть не что иное, как теория определенного рода радикальной *утраты*”. Постулируя рационализм (в качестве “самой радикальной на сегодня версии Просвещения”) и анти-постструктурализм Лакана, Ж. создает собственную оригинальную методологию исследования современных феноменов идеологии — *цинизма*, “*тоталитаризма*”, *неустойчивости демократии*. По схеме Ж., цинизм правящей культуры осознает “дистанцию, разделяющую идеологическую маску и действительность”, но не отказывается от этой маски; тоталитарная идеология, например, предпочитает “внеидеологическое насилие и посул наживы”. Современные субъекты идеологии “прекрасно осознают действительное положение дел, но продолжают действовать так, как если бы не отдавали себе в этом отчета”. Если бы “иллюзия относилась к сфере знания, то циничская позиция действительно была бы позицией постидеологической, просто позицией без иллюзий: *Они сознают, что делают, и делают это*. Но если иллюзия содержится в реальности самого действия, то эта формулировка может звучать совсем иначе: *Они сознают, что в своей деятельности следуют иллюзии, но все равно делают это*” (Ж.). С точки зрения Ж., мир Кафки является не “фантастическим образом социальной действительности”, а “*мизансценой фантазма, работающей в самой сердцевине социальной действительности*: все мы прекрасно сознаем, что бюрократия не всемогуща, однако, попадая в бюрократическую машину, ведем себя так, как будто верим в ее всемогущество” /выделено нами — А. Г., Т. Б./ “Социальная действительность”, согласно Ж., суть “последнее прибежище этики”: эта действительность “поддерживается определенным *как если бы* (мы ведем себя так, *как если бы* верили во всемогущество бюрократии... *как если бы* партия выражала объективные интересы рабочего класса...)”. Как только эта вера (по Ж., “воплощение, материализация конкретных закономерностей социального целого”) оказывается утраченной — “распадается сама текстура социального поля”. Ж. обращает особое внимание на вышеупомянутый тезис Альтюссера об изначальной “расколотости” существа

человека, а также на мысль Лакана о субъекте как изначально расколотом, расщепленном по отношению к объекту в себе. Субъект, по Ж., есть ответ Реального (объекта, травматического ядра) на вопрос Другого (см. Другой). Как таковой, “любой вопрос вызывает у своего адресата эффект стыда и вины, он расщепляет, истеризует субъекта; эта истеризация и конституирует субъекта... Субъект конституируется своей собственной расщепленностью, расколотостью по отношению к объекту в нем. Этот объект, это травматическое ядро и есть то измерение, которое мы уже упоминали как измерение *влечения к смерти*, травматического дисбаланса... Человек — это *природа, тоскующая по смерти*, потерпевшая крушение, сошедшая с рельсов, соблазнившись смертоносной Вещью”. Ж. фиксирует, что понимание Гегеля как философа, возводящего онтологию субъекта к статусу субстанциональной сущности бытия”, ошибочно, ибо упускается следующее. У Гегеля “переход от сознания к самосознанию предполагает некую радикальную *неудачу*: субъект (сознание) хочет проникнуть в тайну, скрытую за занавесом; его попытки оказываются безуспешными, поскольку за занавесом ничего нет, *ничего, что “есть” субъект*”. Фундаментальное гегелевское различие между субстанцией и субъектом, по Ж., в том, что “субстанция — это позитивная, трансцендентная сущность, которая, как предполагается, скрыта за занавесом феноменального мира. *Понять, что субстанция есть субъект* значит понять, что занавес феноменального мира скрывает прежде всего то, что скрывает нечего, а это *ничто* за занавесом и есть субъект”. Главным фоном для идеологии выступает сегодня “не то, что ложь выдается за истину, а в том, что истина выдается за ложь — то есть обман состоит в симуляции обмана”. Ж. пишет: “Известная в Югославии шутка /имеется в виду Югославия так называемого “народного самоуправления” времен И. Б. Тито — А. Г., Т. Б./ выражает квинтэссенцию этой ситуации: *При сталинизме представители народа ездят на “мерседесах”, а в Югославии сами люди ездят на “мерседесах” — по доверенности от своих представителей*. То есть самоуправление в Югославии — это такая ситуация, при которой субъект должен распознать в фигуре, воплощающей “отчужденную” субстанциональную власть (в фигуре бюрократа за рулем “мерседеса”), не только внешнюю силу, противостоящую ему — “своего другого”, — но и себя самого в своей *инаковости* и таким образом “смириться” с происходящим”. Ж. убежден, что прочтение идей Гегеля именно сквозь призму взглядов Лакана способствует новому пониманию идеологии и позволяет избежать, например, постмодернистской иллюзии о “постидеологичности” условий современной общественной жизни.

А. А. Грицанов, Т. Н. Буйко

ЖИЗНЕННЫЙ МИР (Lebenswelt) — одно из центральных понятий поздней феноменологии Гуссерля, сформулированное им в результате преодоления узкого горизонта строго феноменологического метода за счет обращения к проблемам мировых связей сознания. Такое включение “мировой” исторической реальности в традиционалистскую феноменологию привело к выдвиганию на первый план в позднем гуссерлианстве темы “кризиса европейского человечества, науки и философии”. Отвечая на вопрос о сущности и причинах этого кризиса, Гуссерль говорит о “заблуждениях” европейского одностороннего рационализма, запутавшегося в объективизме и натурализме и вытеснившего дух, человеческое, субъективное из сферы науки. Разрешить этот кризис призвана, по Гуссерлю, новая “наука о духе”, которую он и называет наукой о Ж. М. В ее рамках провозглашается зависимость научного познания от более значимого, высокого по достоинству способа “донаучного” или “внеаучного” сознания, состоящего из суммы “непосредственных очевидностей”. Это сознание, а также вытекающая из него форма ориентации и поведения и были названы Гуссерлем “Ж. М.”. Это — дофилософское, донаучное, первичное в гносеологическом смысле сознание, которое имеет место еще до сознательного принятия индивидом теоретической установки. Это — сфера “известного всем, непосредственно очевидного”, “круг уверенностей”, к которым относятся с давно сложившимся доверием и которые приняты в человеческой жизни вне всех требований научного обоснования в качестве безусловно значимых и практически апробированных. Характерными чертами Ж. М. Гуссерль считал следующие: а) Ж. М. является основанием всех научных идеализаций; б) Ж. М. — субъективен, то есть дан человеку в образе и контексте практики, — в виде целей; в) Ж. М. — культурно-исторический мир, или, точнее, образ мира, каким он выступает в сознании различных человеческих общностей на определенных этапах исторического развития; г) Ж. М. — релятивен; д) Ж. М. — как проблемное поле не “тематизируется” ни естественной человеческой исследовательской установкой, ни установкой объективистской науки (вследствие чего наука и упускает из виду человека); е) Ж. М. — обладает априорными структурными характеристиками — инвариантами — на основе которых и возможны формирование научных абстракций и т. д., а также выработка научной методологии. Именно в этом последнем свойстве Ж. М. — Гуссерль отыскивает искомую основу для обоснования познания, “погрязшего” в объективистских ценностях. Эти инварианты — “пространство-временность”, “каузальность”, “вещность”, “интерсубъективность” и т. д. — не сконструированы, а даны, по Гуссерлю, в любом опыте; в них фундамен-

ван любой конкретно-исторический опыт. Ж. М. и жизненные миры называются тождественными, и любое познание обретает поэтому прочный фундамент в конкретной человеческой жизнедеятельности. Таким образом, по Гуссерлю, достигается преодоление пороков объективизма. Такой многообещающий подход оказался, однако, крайне противоречивым, так как инварианты Ж. М. являются, по Гуссерлю, “конструктами” абстрагирующей теоретической деятельности, результатом редуцирования человечески-субъективной, смысловой стороны объектов среды как сферы значений, конституированных только трансцендентальной субъективностью. Универсальные категории Ж. М. возникают, таким образом, только в результате отвлечения от всего конкретно-индивидуального, субъективного, что в конечном счете приводит к утрате того же человеческого смысла, что и в односторонне рационалистическом, объективистском естествознании. Выходит, конкретно-исторический Ж. М. не может быть универсальным фундаментом наук, а последний в свою очередь не может быть конкретно-историческим. Жизненность, конкретность, субъективность так или иначе остаются по ту сторону научности. Несмотря на осознание этого противоречия последователями Гуссерля, тема “науки о духе” как онтологии Ж. М. становится в 20 в. самой популярной в феноменологии и экзистенциализме. Значение учения Гуссерля о Ж. М. определяется тем, что в нем была затронута важная проблема взаимодействия науки и социально-исторической практики человечества; в структуре последней наука и научное познание выступают в роли только одной из ее сфер и потому не являются “самодостаточными самоданностями”. Скорее, они во многом определяются другими областями человеческого познания и практики, что предполагает исследование социальной сути научного познания и общественно-исторических функций науки как социального феномена. Учение Гуссерля о Ж. М. и обозначило весь круг данной проблематики, явившись своеобразным феноменологическим вриантом их анализа и решения. Суть феноменологического подхода заключается здесь в том, что этот анализ был осуществлен Гуссерлем сквозь призму первоначальных “данностей” трансцендентального сознания, априорных по отношению к теоретическим систематизациям.

Т. Г. Румянцева

“ЖИЗНЕННЫЙ ПОРЫВ” — понятие философской системы Бергсона — несущая конструкция его модели “творческой эволюции”. Согласно Бергсону, опирающемуся на ряд положений концепции эманации по Плотину, поток течения жизни, зарождающаяся “в известный момент, в известной точке пространства”, прохо-

дит “через организуемые им один за другим тела, переходя от поколения к поколению”, разделяется “между видами” и расплывается “между индивидами, ничего не теряя в силе, скорее увеличиваясь в интенсивности по мере движения вперед...”. По Бергсону, “Ж. П.” пульсирует по расходящимся ветвям эволюции — подобно гранате, ступенчато разрывающейся сначала на части, затем — на частицы, все более и более мелкие. Люди — микроскопические фрагменты — лишь могут отдаленно догадываться о мощи первоначального взрыва. Жизнь, в соответствии с идеями Бергсона, суть потенциал/тенденция воздействия на неорганизованную материю, перманентно образующуюся из погаснувших “осадков” “Ж. П.”. В понимании Бергсона, есть только действия — вещей как таковых нет: объекты равномерно представлять наподобие дезинтегрирующихся креативных жестов, изолированных в ходе эволюции: “Представим себе жест — поднятие руки. Рука, предоставленная сама себе, упадет в исходное положение. Все же в ней останется возможность — в случае волевого усилия — быть поднятой вновь. Этот образ угасшего креативного жеста дает возможно точное представление о материи”. “Ж. П.”, утративший креативный импульс, превращается в барьер на пути воследующего “Ж. П.”. Жизнь стремится к численному увеличению и обогащению самое себя, дабы умножиться в пространстве и распространиться во времени. Косная материя, с точки зрения Бергсона, оказывает “Ж. П.” постоянное (Бергсон усматривал в этом еще одно подтверждение второго закона термодинамики) сопротивление, результирующееся в том, что многие виды — субъекты эволюции — утрачивают собственный стартовый импульс, тормозятся и начинают круговое вращение, результатом которого выступают неизбежные откаты, флуктуации и т. п. В то же время длящаяся реальность жизни (“длительность” у Бергсона) однозначно целостна, а “Ж. П.”, свободный, творческий и необратимый, способен к саморазвитию независимо от всяческих препятствий, находясь в извечной оппозиции сумрачному механизму и автоматизму. Вместе с тем, становление нетрадиционных жизненных форм (ни одна последующая форма, с точки зрения Бергсона, не является простой комбинацией форм предшествующих, она суть нечто большее) — как одна из составляющих прогресса, согласно Бергсону, осуществимо лишь как итог неизбежного взаимодействия “Ж. П.” и материи. Источник “Ж. П.”, по Бергсону, — сознание либо сверхсознание (“...Бог, таким образом определяемый, не имеет ничего законченного; он есть непрекращающаяся жизнь, действие, свобо-

да). Ориентированный в своих основаниях на выработку нетрадиционного, акцентированно невиталистического ("...жизнь в действительности относится к порядку психологическому") представления о реальности образ "Ж. П." выступает наглядным воплощением органического видения мира Бергсоном: "Философия жизни, направления которой мы держимся, представит нам организованный мир как гармоническое целое". По мысли Бергсона, "капитальное заблуждение, которое, передаваясь от Аристотеля, искажило большую часть философской природы, заключается в том, что в жизни растительной, в жизни инстинктивной и в жизни разумной усматривается три последовательные степени одной и той же развивающейся тенденции, тогда как это — три расходящихся направления одной деятельности, разделяющейся в процессе своего роста. Разница между ними не является разницей ни в интенсивности, ни в степени; это разница по природе". Взаимодействие и взаимозависимость жизни ("Ж. П.") и материи лежат в основании эволюции как таковой: ее история и есть история стремления органической жизни освободиться от пассивной инертности материи (процессы фотосинтеза у растений, поиски пропитания у животных, преобразующая активность интеллекта у человека). Несмотря на распад энергии, материя возвращается в поток жизни, а "Ж. П." снова и снова инициирует процессы "творческой эволюции". (См. также Бергсон, "Творческая эволюция".)

А. А. Грицанов

ЖИЗНЬ — в неклассической философии — понятие, фундамирующее собой идею и концепцию "жизненного мира" и обозначающее интуитивно постигаемую целостность реальности бытия: живое как естественное в противоположность сконструированному как искусственному (Ницше); "жизненный порыв" как формообразование космической силы Ж. (Бергсон); Ж. как непосредственное внутреннее переживание, уникальное по своему содержанию и раскрывающееся в сфере духовно-коммуникативного или духовно-исторического опыта (Дильтей, Зиммель).

П. С. Карако

ЖИЛЬСОН (Gilson) Этьен Анри (1884—1978) — французский философ, один из крупнейших представителей неомизма, яркий представитель тенденции аджорнаменто и глубокий теоретик-медиевист. Основные сочинения: "Философия св. Бонавентуры" (1924), "Св. Фома Аквинский" (1926), "Дух средневековой философии" (1932), "Теология и история духа" (1943), "Философия средневековья" (в 2 томах, 1944), "Томизм. Введение в философию св. Фомы Ак-

винского" (1947), "Реализм томизма и критика знания" (1947), "Томизм" (1948), "Христианский экзистенциализм" (1948), "Бытие и некоторые философы" (1949), "Христианство и философия" (1949), "Иоанн Дунс Скот. Введение в основоположения" (1952), "Метаморфозы Божьего Города" (1953), "Слово церкви к современному миру" (1957), "Идеи и письма" (1955), "Единство философского опыта" (1955), "История христианской философии" (1955), "Картинная реальность" (1958), "Введение в христианскую философию" (1960), "Философия и теология" (1960), "Современные философы. Гегель в настоящем" (1966), "Массовое общество и его культура" (1967) и др. Профессор Коллеж де Франс и ряда университетов Франции, Германии и США (Парижского, Лилльского, Страсбургского и Гарвардского); директор Института средних веков в Торонто (Канада); академик (с 1946), издатель журнала "Этюды по средневековой философии" (с 1922). Обращение к средневековой философии носит у Ж. программный характер: по его оценке, духовный потенциал томизма далеко не исчерпан, ибо "где и когда бы ни задавались разрешения проблемы связи веры и разума, абстрактные усилия ее разрешения будут всегда оставаться одними и теми же", а потому "на этом пути нам никак не избежать встречи со Святым Фомой Аквинским". В силу сказанного, вписанная в новый культурный контекст концепция томизма может в перспективе рассматриваться как "философия будущего". Радикальным средством адаптации томизма к современному культурному контексту Ж. — в духе аджорнаменто — считает его философияцию: "для того, чтобы служанка служила, она не должна быть уничтожена". В этом отношении для Ж. характерна эксплицитно выраженная интенция на модернизацию традиционной теологии (см. его оценку — "золотое слово для томизма" — известной формулы Ольджати "истина — это не мраморная глыба"). Ж. персонализирует собою ту линию аджорнаменто, которая связана с экзистенциализацией томизма. Классическую для теологии проблему бытия Божьего Ж. моделирует в категориях экзистенциализма, трактуя Божественное бытие как "акт чистого существования", иррадиация которого есть "мистическое фонтанирование" как экзистенциальный парафраз раннесредневековой версии креации в качестве эманирования (ср. "Источник жизни" Соломона бен-Иегуды ибн Гебиrolа, генетически связанный как с автохтонным для Испании пантеизмом, так и с врабским вариантом неоплатонизма). Трактовка многообразия материального бытия как инспирированного актом Божественного существования имплицитно вводит тезис о том, что все надленные материальным существованием "вещи также в какой-то степени причастны

к нематериальности". Эта презумпция философии Ж. оказывается основополагающей как для его гносеологической, так и для антропологической позиции. В когнитивной сфере идея причастности объекта к нематериальному началу фундирует собой позицию гносеологического оптимизма, ибо — в режиме от противного — "если предположить, что Вселенная чисто материальна, лишена всякого разумного начала, она уже по определению была бы непроницаема для духа". Традиционная для томизма (начиная от схоластики) классификация когнитивных способностей человека иполняется в трактовке Ж. новым — экзистенциальным — содержанием. По формулировке Ж., "существование не есть чувственное качество, и мы не имеем никакого чувственного органа для его восприятия. Стало быть, существование не постигается чувственным путем". И, наряду с этим, "действительное существование может быть лишь существованием единичного, таким образом, существование как таковое ускользает от разума" как дедуктивно ориентированного. "Тайна томизма", открывающая возможность постижения истины, как раз и заключается, по Ж., в высшем синтезе рационального познания и веры, выступающей основой непосредственной "интуиции бытия" как доопытной "очевидности реальности", в содержании которой нет и не может быть рассогласования между сущностью предмета и его существованием, но, напротив, — констатация существования вещи есть одновременно и выявление его сущности. В этом смысле в основе томизма — "решимость следовать реальности", в основе рефлексирующего рационализма — "нетерпение распуска, желающего свести реальность к знанию". В этих рамках "из всех методов самый опасный — рефлексия", ибо "когда рефлексия превращается в метод, она становится на место реальности, выбрасывая из области знания все то, что она не может найти в вещах". Антирефлексивная установка Ж. конституируется как отказ от мета-уровня философского анализа: необходимо "остерегаться концепта "мысль", потому что он задает интенцию не на познание, а на мышление" как самостоятельную и равно бесконечную и бессодержательную процедуру. Таким образом, гармония знания и веры, явленная в томизме, выступает как "необходимое следствие требований самого разума". В когнитивном контексте философии и теологии семантически (с точки зрения содержания истинного знания как их результата) не противостоят друг другу, повествуя об одном и том же, однако функционально (с точки зрения статуса и задач) они принципиально несводимы друг к другу: "теология не есть наука, превосходящая науки того же ранга", но принципиально иной — виенаучный и виерациональный — способ постижения истины посред-

ством схватываемого в интуиции содержания откровения. По формулировке Ж., истина — в тезисе Фомы Аквинского, постулирующего, что “вера — непоколебимая уверенность в том, что Бог открывается нам через слово и что изреченное слово Бога истинно, хотя многие и не понимают этого”. Истинны дифференцируются Ж. на допускающие постижение разумом как предпосылку веры (бытие Божье, Божественные атрибуты, бессмертие души и т. п. — “хотя они и явлены через откровение, тем не менее, достигаются с помощью разума”) и собственно догматы, которые, “по самому существу своему находятся вне пределов досягаемости для науки”, ибо богопознание осуществляется принципиально вне субъект-объектной процедуры (“томистская доктрина Божественной непознаваемости запрещает нам представлять Бога не только как некий предмет, но и вообще каким бы то ни было образом”). Именно в этом контексте Ж. постулирует нормативное “сопротивление любой философской реформе, которая потребовала бы изменения догматической формулы”, что не идет вразрез с тенденциями аджорнаменто, но лишь требует дистанцирования фидеальной сферы от разрушительного для нее аппарата скептического рационализма. Проблема соотношения разума и веры центрирует и историко-философскую концепцию Ж., выступающего токим знатоком и оригинальным интерпретатором средневековой философии (и, прежде всего, схоластики). Типологизируя основные направления схоластической мысли, Ж. выделяет: “группу Тертуллиана”, базирующуюся на принципиальном пресечении любого поползновения рациональной спекуляции; “группу Августина”, фундирующую схоластические штудии презумпцией понимания как вознаграждения веры; “группу Аверроэса”, постулирующую примат разума в лице рассудочного логизма. В противовес этим экстремальным позициям, Фома Аквинский, по оценке Ж., демонстрирует одновременно “безграничную интеллектуальную смелость” и “безграничную интеллектуальную скромность”, предлагает синтетическую позицию (отношение к вещам — как отношение философа, отношение к Богу — как отношение теолога), которую Ж. называет “реализмом” в противоположность рационалистским версиям философии, обозначаемым им как “идеализм”. В этой системе отсчета “для реалиста — мир, который дается сознанию, это мир в себе, для идеалиста мир — это материя, и доказать ее наличие, исходя из себя, он не может”. Парадигмальная позиция Ж. формулируется в следующей максиме: “не говори от имени Разума, для идеалиста Разум — это то, что мыслит, тогда как для реалиста то, что познает, — интеллект”. Между тем, именно несводимость человеческого существования ни к интел-

лекту, ни к аффектам задает у Ж. исходное основание концепции человека. В рамках надвигательной трактовки человеческого бытия Ж. описывает человеческое существование в традиционных для экзистенциализма категориях: строго индивидуальная, остро лично переживаемая причастность духа Божественному началу (“Бог творит каждую человеческую душу индивидуально”) делает пребывание человека в мире несводимым к самому себе (ср. понятие “заброшенности” в классическом экзистенциализме). Выражением этой несводимости является неизбывная экзистенциальная забота индивида о смысле своего существования, конституирующаяся в концептуализации проблемы “смысла бытия”. В этом плане историко-философская традиция есть эволюция единой “вечной философии”, идущей к постижению бытия через поиск его смысла (“если два философа расходятся в понимании бытия, они расходятся во всем”). От гносеологического восхождения к трансцендентному миру идей у Платона до программной установки понять бытие “не как проблему, но как тайну” у Марселя — путь философии к бытию имеет, по Ж., своим основанием и сакральную подоплеку экзистенциальное стремление и перспективу человека к выходу за пределы посторонности, возвращения и “обращения лицом” к Богу.

М. А. Можейко

ЖИРАР (Girard) Рене (р. 1923) — французский философ, культуролог, антрополог, литературовед, создатель оригинальной “фундаментальной антропологии” и основанной на ней теории культуры. Преподавал в американских университетах, в 1980-е был профессором Стэнфордского университета. Основные сочинения: “Насилие и сакральное” (1972), “О сокровенном от создания мира” (1978), “Козел отпущения” (1982), “Путь древних, по которому шли люди беззаконные” (1985) и др. Несмотря на внешнюю традиционность и даже некоторую консервативность, мышление Ж. заключает в себе мощный инновационный потенциал, в некоторых аспектах превосходящий интеллектуальный революционизм постструктуралистов и постмодернистов, с которыми его часто ставят в один ряд. Ж. считает, что все человеческое в отдельном человеке, равно как и межчеловеческие связи, конституирующие человеческий род, возникли из сферы “религиозного”. “Религиозное”, в свою очередь, толкуется довольно нетрадиционно, поскольку ставится в особую связь не только с “сакральным”, но и с “жертвенным”. Исходной точкой такого хода мысли является предположение, согласно которому всякий культурный и социальный строй возникает благодаря разрешению так называемого “жертвенного кризиса”, то есть состояния “войны всех против всех”, путем совершения жертвоприноше-

ния. Ключевыми понятиями созданной Ж. теоретической схемы служат “мимесис” и “насилие”, что предполагает разрушение традиционной философской антропологии, прямо или косвенно опирающейся на концепцию человека в качестве “разумного животного” (впрочем, этот процесс был начат уже рядом современных биологов и, в особенности Лоренцем, раскрывшим позитивную роль механизма внутривидовой агрессии). Ж. различает “мимесис воспроизведения”, в случае которого повторяются отдельные жесты, мимика и т. д., и так называемый “мимесис присвоения”. Живое существо, наделенное предельными миметическими способностями, в качестве какового Ж. и рассматривает человека, видя, что другое живое существо из его сообщества стремится завладеть неким объектом, потому что желает его, и копирует, подражая, также желая заполучить этот самый объект (хорошо известно, что именно так ведут себя маленькие дети). Когда желание присвоить один и тот же объект благодаря мимесису охватывает всех членов сообщества, они превращаются в “братьев-врагов”, и возникает “миметический кризис”, то есть всеобщее соперничество, а сообщество оказывается произвольно разрушительным взаимным насилием. Несомненно, что это насилие не только могло, но и должно было бы привести к распаду первобытного стада, если бы не возникли механизмы, нейтрализующие пароксизмы “войны всех против всех”. Есть только один способ нейтрализовать направленные в разные стороны импульсы насилия — сделать насилие единоклассным, — сосредоточить его на едином для всех объекте, в качестве какового и выступает жертва. Благодаря жертве ситуация “все против всех” превращается в ситуацию “все против одного”, и насилие перестает быть разрушительным. Напротив, оно становится “обосновывающим”, поскольку только благодаря ему в сообществе воцаряются разрядка и мир. Поэтому “миметический кризис” — это, согласно Ж., “жертвенный кризис”, и избавление от разрушительного насилия осуществляется путем его канализации, то есть принесения заместительной жертвы, которая в результате впитывает импульсы единоклассного насилия и сама насыщается им. Путь к разрешению “миметического кризиса” с помощью жертвоприношения является сложным и многоступенчатым. Принципиально важным элементом теории Ж. является положение, согласно которому желание не просто миметично, но и трехчленно, поскольку направлено не только на желаемый объект. Третьим элементом является модель-соперник, то есть тот человек, которому желающий субъект подражает и который желает присвоить тот же объект,

причем именно он начал желать его первым. Субъект желает объект исключительно потому, что зтот же объект желает модель-соперник, так что они превращаются в "братьев-врагов". Тем не менее, подражая модели-сопернику, исходный субъект маскирует миметический характер своего поведения, демонстрируя окружающим полную удовлетворенность собой. Взаимоотношениями "братьев-врагов", подчеркивает Ж., управляет противоречивая структура "двойного зажима" ("double bind"), которая рядом исследователей (Г. Бейтсон и др.) рассматривается в качестве источника шизофрении. Ситуация "двойного зажима" предполагает, что любые действия в случае связанной мимесисом пары всегда влекут за собой противодействие или даже насилие ("будь таким, как я; не будь таким, как я"). Поэтому не первичны ни субъект, ни объект, первичен соперник, и предельная, чистая форма "миметического кризиса" — соперничество без реального объекта, так что объектом желания становится само насилие. Следовательно, как указывает Ж., "миметический кризис" вызван не различиями между участниками, а тождеством их желаний. Миметически структурированное желание, наталкиваясь на препятствие — конкурирующее желание, — попадает в ловушку "двойного зажима" и порождает собственную неудачу, которая, в свою очередь, только усиливает миметическую тенденцию. Субъект, стремясь достичь полноты бытия модели-соперника, всякий раз наталкивается на насилие со стороны последнего. В итоге субъект убеждается, что направленное на него насилие — это неотъемлемое свойство того более полного бытия, которое он выбирает. Желание и насилие оказываются неразрывно взаимосвязанными. Если субъекту удается победить некое насилие, то он, как считает Ж., стремится найти насилие более мощное в качестве знака превосходной степени интенсивности бытия. В результате субъект начинает поклоняться насилию и одновременно ненавидеть его. Насилие становится обозначением того, чего желают абсолютно, то есть некоей божественной самодостаточности. Однако, подчеркивает Ж., речь идет не о состоянии, а о процессе, поскольку все свойства участников "миметического кризиса" постоянно чередуются. Насилие существует в виде приступов, переходящих от одного соперника к другому и не фиксирующихся навсегда ни на одном из них. Промежуток времени, соответствующий способности одного из участников быть источником насилия, ассоциируется с обладанием им божественной самодостаточностью, с покровительством божества, которое самым участником переживается как "присутствие духа" (греч. "thymos"). Тогда чередо-

вание приступов уверенности в себе, активности, гнева, агрессивности и т. д., то есть насилия, и состояний "упадка сил" может быть обозначено как "циклотимия". Из-за этого чередования миметическое насилие отделяется от соперников и превращается в некий флюид, в квазисубстанцию, отождествляемую с сакральным. Чем быстрее чередование ролей "угнетателя" и "угнетенного", тем меньше нужно ждать перемены ролей, и тем точнее сходство между соперниками. "Циклотимическое" состояние соперников и делает их совершенно тождественными. Существенно, однако, что сами соперники не видят своей взаимосвязи и тождества. Им видны лишь различия, лишь соперничество как таковое, а не множество моментов "циклотимического" состояния в качестве целого. Поскольку взгляду изнутри системы (то есть взглядам самих соперников) открываются только их собственное мнимое изолированное существование и их различия, ни один из них не в состоянии осознать иллюзорный характер своей единичности и, стало быть, достичь господства над своими взаимоотношениями. В такой ситуации разрешение "миметического кризиса" с помощью жертвоприношения представляется невозможным, поскольку жертва не может быть выбрана из субъектов, между которыми нет ничего общего, причем каждый воспринимает себя в качестве радикально отличного от всех остальных. Следовательно, насилие внутри группы, охваченной "миметическим кризисом", не может стать единодушным. Чтобы стало возможным единодушное насилие, направленное на жертву, "братья-враги" должны обрести хотя бы некоторые общие им всем черты, в пределе — стать тождественными друг другу. Их действительная тождественность друг другу открывается только взгляду извне, но единодушные, навязанные с внешней позиции, не может восприниматься участниками в качестве выбранного ими самими. Поэтому необходимо, чтобы взгляд изнутри и взгляд извне некоторым образом совпали, чтобы тождественность соперников друг другу стала видимой и изнутри, но при этом внутри системы сохранялось бы некоторое незнание, скрывающее произвольный и случайный характер жертвы. По мере углубления кризиса скорость "циклотимии" увеличивается в соответствии с тенденцией мимесиса к полноте, так что на определенном этапе у участников возникает головокружение, и чередующиеся моменты перестают быть различимыми. Головокружение, особенно отчетливо проявляющееся в оргнастических культах, наподобие культа Диониса, вызывается, согласно Ж., галлюцинаторными вращениями и тряской самого мира, при которых побеждает то один, то другой соперник, но это воспринимается ими не как игра их собственного насилия, а как ускоряющиеся удары

судьбы, вызывающие взлеты и падения. Вследствие значительного усиления акстероцептивной стимуляции и моторной активности восприятие превращается в быстрое чередование образов, содержание каждого из которых заключает в себе не только целостные объекты, но и фрагменты самых различных объектов. В результате каждый из "братьев-врагов", все быстрее меняющихся ролями, видит некоторый составной образ, в котором смешиваются (но не синтезируются) все их различия и крайности. Каждый из соперников, как указывает Ж., начинает воспринимать два одновременных воплощения всех моментов "циклотимического" состояния — самого себя и своего двойника (стробоскопический эффект). При этом существенно, что двойники оказываются чудовищами — если считать главными признаками чудовища во-первых, гипертрофию отдельных органов и частей тела, во-вторых, уродство избыточности, то есть многоголовость, многорукость, многоглазость и т. д., а в-третьих, смешение разнородных черт — мужских и женских, человеческих и животных, животных и вещей и т. д. "Циклотимическим" головокружением обусловлено, согласно Ж., и характерное соединение разнокачественных черт (в том числе, и цветов) в ритуальных масках. Поэтому, как считает Ж., всякое чудовище маскирует двойника. Поскольку взгляд извне совпадает теперь с взглядом изнутри, это открывает возможность замещения всех соперников-двойников одним из них — ненавистным и виновным во всем, — который, будучи, как и остальные, всего лишь "чудовищным двойником", отныне становится единственным "чудовищем", объектом единодушного насилия, заканчивающегося его коллективным убийством. В качестве сгустка насилия всех остальных "чудовищных двойников" он вытесняется за пределы системы, что должно сделать невозможным возвращение разрушительных эффектов мимесиса. В результате ненавистное становится одновременно сакральным. Поэтому в "чудовищном двойнике", подчеркивает Ж., со всей очевидностью обнаруживается амбивалентность насилия и, соответственно, сакрального: в обоих случаях речь идет о совмещении пагубности и благотворности. Разрушительное насилие вытесняется и нейтрализуется единодушным насилием, а вытесненный "чудовищный двойник" — это жертва, считающаяся виновной в кризисе и одновременно вызывающая разрешение этого кризиса, а потому сакральная. Таким образом, человеческое насилие, отделяясь от людей, но постоянно присутствуя среди них, превращается в божественное насилие, к которому, как теперь считается, люди совершенно непричастны и которое, как им кажется, действует на них извне. Сакральное — это, по Ж., насилие, являющееся в виде, отличном

от себя самого, а потому оно считается основой мира внутри человеческого сообщества, рождающая такие формы поведения, которые делают невозможным возвращение разрушительного насилия. Именно так понятое сакральное и составляет сущность "религиозного". Замещение всех участников "жертвенного кризиса" является, согласно Ж., двойным: сначала изначальная жертва, избранная произвольно и случайно, замещает собой всех "чудовищных двойников", а затем ритуальная жертва, предотвращающая повторение "жертвенного кризиса" в будущем, замещает собой изначальную. Важно, что замещение также регулируется механизмом мимесиса. Ритуальная жертва должна быть только похожа на изначальную, но не совпадать с ней. Поэтому жертвоприношение, как считает Ж., стоит у самых истоков антропогенеза и человеческой культуры. Если ритуалы предотвращают повторение "жертвенного кризиса" в будущем, то запреты табуируют миметическое соперничество, способное вновь запустить механизм взаимного насилия. Это — запреты всякого удвоения, и они простираются от конкуренции и инцеста до уже занятых собственных имен и плагиата, от обладания одной и той же внешностью (близнецы) и одной и той же одеждой у разных полов до изображения живых существ и панического страха перед зеркалами. Анти-миметична и желживость — это отказ от миметического соперничества путем демонстративного прерывания собственных желаний перед лицом другого человека. Однако жертва может исцелять человеческую общность лишь при условии, что произвольность и случайность ее выбора участниками "миметического кризиса" не признаются, а еще лучше — совершенно не осознаются. Как только эти свойства изначальной заместительной жертвы, а следовательно, ее принципиальная невинность, становятся очевидными, механизм жертвенного замещения оказывается все менее эффективным. В свою очередь, если амбивалентность жертвы разрушается, то она перестает быть сакральной, и на нее может переноситься только ненависть. Так с определенного момента возникают характерные уже для европейского средневековья преследования евреев, а затем и других этнических групп, сословий и социальных классов. Согласно Ж., именно открывшаяся неэффективность жертвенного замещения породила в двадцатом веке и Холокост, и тоталитарные режимы с их гекатомбами жертв, что в точности повторяет поведение больного, беспредельно увеличивающего дозы лекарства, переставшего действовать. Однако открытием механизмов жертвенного замещения, указывает Ж., человечество обязано отнюдь не науке. Он доказывает, что это необратимое открытие произошло в христианстве, начавшем подлинную де-

мифологизацию истории человеческой культуры. И начался этот процесс борьбы с "религиозным" уже в иудаизме. Ж. констатирует, что в ветхозаветных мифах ялицо все основные компоненты "жертвенного кризиса". Однако, по мнению Ж., в текстах Ветхого Завета присутствует такая черта, которой нет в предшествующей мифологии: все симпатии всегда оказываются на стороне жертвы, а это означает революционное изменение точки зрения. Отыные становится понятно, что "Канинова цивилизация", то есть культура, возникшая из насилия, должна постоянно возвращаться к насилию, выступающему для людей в виде Божьей кары. В Ветхом Завете, считает Ж., налицо попытки восстановить стертые следы "обосновывающего" человекоубийства, и человечество отнюдь не изображается образцом кротости. Пророки идут дальше, совершенно недвусмысленно указывая на исчерпание возможностей системы, стоящей на жертвоприношениях. У одного из них, Исайи, начинается существенный процесс очищения образа Бога от свойств, указывающих на насилие, хотя идея божественного воздаяния сохраняется. В Новом Завете эта линия развития находит свое завершение. Обвиняя книжников и фарисеев, Иисус указывает на то, что они знают об "обосновывающем" человекоубийстве, но скрывают это. Он говорит, что их отец — дьявол, жец и отец лжи. Следовательно, быть сыном дьявола — значит, наследовать ложь об изначальном "обосновывающем" человекоубийстве, и эта ложь ведет к новому человекоубийству для того, чтобы скрыть первое коллективное насилие. Дьявол, развивает свою мысль Ж., — то же, что и круговоротный механизм насилия вместе с заключением людей в культурные и философские системы, скрывающие этот механизм и, тем самым, обеспечивающие сожительство людей с ним. Согласно интерпретации Ж., "дьявол" обозначает миметический процесс как целое, и именно так понятый дьявол является источником не только соперничества, но и всех ложных социокультурных порядков, а потому — неисчерпаемым, трансцендентным ресурсом лжи. Убийство Иисуса — это изначальное, а не ритуальное коллективное уничтожение жертвы. Однако для того, чтобы традиционный механизм жертвенного замещения заработал, новозаветным текстам следовало бы отрицать произвольный и несправедливый характер насилия по отношению к Иисусу. Напротив, Страсти Господни — это кричащее свидетельство о совершившейся несправедливости. Поэтому Страсти Господни, как утверждает Ж., открывают механизм "обоснования" и, тем самым, оставляют людей без "жертвенной" защиты. Так, считает Ж., возникает социокультурная форма типично христианская, но пере-

ходная: каждый приписывает соседу ответственность за преследование и несправедливость, универсальную роль которых он начинает усматривать, но еще не готов взять ответственность за них на себя. Убивают тех, кто пытается сдернуть завесу с "обосновывающего" насилия, и коллективное убийство в новозаветной перспективе оказывается теперь всего лишь способом заставить замолчать, что, тем не менее, означает попытку повторения в новом виде всего цикла "обосновывающего" жертвенного механизма. Непонимание качественного механизма Страстей Господних является, по мнению Ж., свидетельством неспособности человечества увидеть механизм своего собственного насилия, даже если завеса с него уже снята. В результате "христианская культура" мифологизирует сам Новый Завет, превращая его в заурядный "обосновывающий" механизм, что ведет к продлению существования традиционных "жертвенных" социокультурных форм. Тогда распятие толкуется как результат требования Богом не просто жертвы, но самой дорогой жертвы — Сына Божьего, а это, как считает Ж., — самый лучший способ дискредитации христианства. На самом деле, как убежден Ж., Бог в евангелиях уже лишен черт насилия, он допускает умиротворение без принесения жертвы-посредника. То, что предлагает человечеству Иисус, позволяет Богу впервые открыться таким, какой он есть. В соответствии с этим Ж. выделяет два способа понимания христианства — "жертвенное", то есть принимающее механизм жертвенного замещения в качестве универсального и вечного, и "нежертвенное", исходящее из признания крестной смерти Христа в качестве необратимого разрушения указанного механизма через посредство Откровения о его сути. "Жертвенное" прочтение — это, согласно Ж., возвращение к позиции Ветхого завета, превращающее крестную смерть Христа в искупительную жертву. Хотя средневековая теология и проводила различие между двумя заветами, она никогда по-настоящему не понимала, в чем же заключается это различие. "Жертвенное" прочтение новозаветных текстов было необходимо, считает Ж., потому, что евреи отвергли проповедь Иисуса, и апостолам пришлось обратиться к язычникам, которые могли вместить евангельские истины только через посредство наложения их на традиционную схему жертвоприношения. Поэтому основой обращения язычников была "ветхозаветная версия" христианства, или, иначе говоря, евангельская истина могла стать основой нового типа культуры только после ее извращения. Напротив, "нежертвенное" прочтение новозаветных текстов возможно только на пу-

ти радикального пересмотра отношения к насилию, продемонстрированного во всей полноте и в качестве образца Христом. Поэтому насилие в новозаветных текстах за редкими исключениями приписывается не Богу, а людям, и благотворное качество единодушного насилия исчезает. У Бога отсутствует желание мстить и он отныне не несет ответственности за катастрофы, бедствия, болезни, в результате которых гибнут невинные жертвы. Иными словами, Богу больше не делегируются неподвластные человеческому контролю силы и процессы в качестве символа насилия, и Иисус — Сын такого поновому понятого Бога ненасилия или, точнее, любви. Проповедь Царства Божьего потерпела неудачу, и именно эта неудача определяет, по Ж., появление в Новом Завете апокалиптической темы. Тем не менее, это не окончательная неудача, а всего лишь уклон с прямой дороги. После крестной смерти Христа насилие становится своим собственным врагом и заканчивается саморазрушением. Суть апокалиптических пророчеств, как они видятся Ж., — указание на исключительно человеческий, а не божественный характер насилия, которое в силу ослабления механизма жертвенного замещения становится все более интенсивным. В наше время уже нельзя основать мир на насилии, поскольку для этого требуется большое экологическое поле, способное поглотить произведенные им разрушения, а в эпоху ядерного оружия даже всей планеты для этого недостаточно. Ж. убежден, что современные люди не видят подлинного смысла апокалипсиса потому, что связывают его с божественным, а не с чисто человеческим насилием и, соответственно с "жертвенным" пониманием христианства, вместо того, чтобы стать хозяевами своей судьбы, ждут конца света как Божьей кары. (См. также "Козел отпущения", "О сокровенном от создания мира", "Насилие и сакральное", "Путь древних, по которому шли люди беззаконные".)

А. И. Пигалев

3

"ЗАКАТ МЕТАНАРРАЦИЙ" (или "закат больших нарраций") — парадигмальное основоположение постмодернистской философии, заключающееся в отказе от фиксации приоритетных форм описания и объяснения наряду с конституированием идеала организации знания в качестве варибельного. Идея "З. М." сформулирована Лиотаром (в фундаментальной для обоснования культурной программы постмодернизма работе "Постмодернистское состояние: доклад о знании") на основе идей Хабермаса и Фуко

о легитимации как механизме придания знанию статуса ортодоксии, — по определению Лиотара, "легитимация есть процесс, посредством которого законодатель наделяется правом оглашать данный закон в качестве нормы". На основании "дискурса легитимации" в той или иной конкретной традиции оформляются, по Лиотару, "большие наррации" (или "великие повествования"), задающие своего рода семантическую рамку любых нарративных практик в контексте культуры. Джеймсон в аналогичном контексте говорит о "доминантном повествовании" или "доминантном коде" (как "эпистемологических категориях"), которые функционируют в соответствующей традиции как имплицитная и нерелекслируемая система координат, парадигмальная матрица, внутри которой "коллективное сознание" в рамках данного кода моделирует "в социальном символических актах" не что иное, как "культурно опосредованные артефакты". Лиотар определяет до-постмодернистскую культуру как культуру "больших нарраций" ("метанарративов"), как определенных социокультурных доминант, своего рода властных установок, задающих легитимизацию того или иного (но обязательно одного) типа рациональности и языка. К "М." Лиотар относит новоевропейские идеи эмансипации и социального прогресса, гегелевскую диалектику духа, просветительскую трактовку знания как инструмента разрешения любых проблем и т. п. В противоположность этому, культура эпохи постмодерна программно ориентирована на семантическую "открытость существования" (Батай), реализуемую посредством "поиска нестабильностей" (Лиотар), "ликвидации принципа идентичности" (Клоссовски), парадигмального отсутствия стабильности как на уровне средств (см. Симулякр) и организаций (см. Ризома), так и на уровне семантики (см. Означивание). (Ср. с деконструкцией понятия "стабильная система" в современном естествознании: синергетика и теория катастроф Р. Тома). Эпоха постмодерна — в его рефлексивной самооценке — это эпоха "З. М.", крушения "метарассказов" как принципа интегральной организации культуры и социальной жизни. Специфику постмодернистской культуры — с точки зрения характерной для нее организации знания — Лиотар усматривает в том, что в ее контексте "большие повествования утратили свою убедительность, независимо от используемых способов унификации". Собственно, сам постмодерн может быть определен, по Лиотару, как "недоверие к метапovествованиям", — современность характеризуется таким явлением, как "разложение больших повествований" или "закат повествований". Дискурс легитимации сменяется дискурсивным плюрализмом; санкционированный культурной традицией (то есть репрезентированный в принятом стиле мышления)

тип рациональности — варибельностью рациональностей, фундирующей языковые игры как альтернативу языку. "Великие повествования" распадаются на мозанку локальных историй, в плюрализме которых каждая — не более, чем одна из многих, ни одна из которых не претендует не только на приоритетность, но даже на предпочтительность. Само понятие "М." утрачивает ореол сакральности (единственности и избранности легитимированного канона), обретая совсем иное значение: "метарассказ" понимается как текст, построенный по принципу двойного кодирования (Джеймсон), что аналогично употреблению соответствующего термина у Эко: ирония как "метаречевая игра, пересказ в квадрате". Девальвированной оказывается любая (не только онтологически фундированная, но даже сугубо конвенциональная) универсальность: как пишет Лиотар, "концессус стал устаревшей и подозрительной ценностью". В условиях тотально семиотизированной и тотально хаотизированной культуры такая установка рефлексивно оценивается постмодернизмом как естественная: уже Батай отмечает, что "затерявшись в ночи среди болтунов..., нельзя не ненавидеть видимость света, идущей от болтовни". Постмодерн отвергает "все метапovествования, все системы объяснения мира", заменяя их плюрализмом "фрагментарного опыта" (И. Хассан). Идеалом культурного творчества, стиля мышления и стиля жизни становится в постмодерне коллаж как условие возможности плюрального означивания бытия (см. Конструкция). Соответственно этому, — в отличие от эпохи "М.", — постмодерн — это, по определению Фуко, "эпоха" комментариев, которой мы принадлежим. Постмодерн осуществляет радикальный отказ от самой идеи конституирования традиции: ни одна из возможных форм рациональности, ни одна языковая игра, ни один нарратив не является претензией на основоположение приоритетной (в перспективе — нормативной и, наконец, единственно легитимной) "М.". Эта культурная ситуация находит свое теоретическое выражение в постмодернистской фигуре "мертвой руки", заимствованной постмодерном из юридической практики, где она означает владение без права передачи по наследству: как пишет Х. Брук-Роуз, "все наши представления о реальности оказались произведенными от наших же многочисленных систем репрезентации". В качестве единственной традиции, конституируемой постмодерном, может быть зафиксирована, по мысли Э. Джеллера, "традиция отказа от традиции". В отличие от модернизма, постмодернизм не борется с канонами, ибо в основе этой борьбы лежит имплицитная презумпция признания власти последнего, он даже не испровергает само понятие канона — он его игнорирует. Как отмечает Э. Ба-

уман, С. Лаш, Дж. Урри и др., универсальным принципом построения культуры постмодерна оказывается принцип плюрализма, весьма близкий по своей семантике античному принципу исономии: не более так, чем иначе. В частности, как показано Б. Смартом, Ф. Фехером, А. Хеллером и др., если модернизм характеризовался евроцентристскими интенциями, то постмодернизм задает ориентацию на культурный полицентризм во всех его проявлениях. З. Сардар отмечает в этом контексте практически безграничный культурно-адаптационный потенциал постмодерна, распространение которого не имеет никаких аксиологических (политико-идеологических, этнокультурных, религиозных либо любых иных) ограничений (символом эпохи постмодерна З. Сардар полагает жеицину в парандже с американской сигаретой). Таким образом, по Лиотару, "эклетицизм является нулевой степенью общей культуры: по радио слушают реггей, в кино смотрят вестерн, на ланч идут в McDonald's, на обед — в ресторан с местной кухней, употребляют парижские духи в Токио и носят одежду в стиле ретро в Гонконге". Коллаж превращается в постмодернизме из частного приема художественной техники (типа "мерцизма" К. Швиттерса в рамках даданизма) в универсальный принцип построения культуры. Сосуществование в едином пространстве не только семантически несоединимых и аксиологически взаимоисключающих друг друга сколов различных культурных традиций порождает — в качестве своего рода аннигиляционного эффекта — "невозможность единого зеркала мира", не допускающую, по мнению К. Лемерта, конституирования такой картины социальности, которая могла бы претендовать на статус новой "М.". По выражению Джеймисона, "мы обитаем сейчас скорее в синхронном, чем в диахронном /мире/". В этом плане, перманентное настоящее культуры постмодерна принципиально нелинейно: современная культурная прагматика описывается Лиотаром как "монстр, образующий переплетением различных сетей разнородных классов высказываний (денотативных, предписывающих, перформативных, технических, оценочных и т. д.). Нет никакого основания полагать, что возможно определить метапредложения, общие для всех этих языковых игр, или что временный консенсус... может охватить все метапредложения, регулирующие всю совокупность высказываний, циркулирующих в человеческом коллективе. По существу, наблюдаемый сегодня закат повествований легитимации... связан с отказом от этой веры". Апплицируясь на различные предметные области, концепция "З. М." получает широкое распространение и содержательное развитие. Так, швейцарский теолог Г. Кюнг, полагает, что история христианства (как и любой другой рели-

гии) может быть представлена как последовательная смена друг другом различных парадигм вероисповедания в рамках одного Символа веры, которые ставятся им в соответствие с "М." (от "иудео-христианской парадигмы раннего христианства" — до "просветительско-модернистской парадигмы либерального протестантизма"). Современность в этом плане выступает для Г. Кюнга эпохой "З. М.": по его словам, современная культура осуществляет во всех областях поворот от моноцентризма к полицентризму, — возникающий "полицентристский мир" демонстрирует "радикальный плюрализм" как в концептуальной, так и в аксиологической областях, что в контексте развития веры означает, что "пришел конец гомогенной конфессиональной среде". С точки зрения Г. Кюнга, это не только предполагает решение экуменистической проблемы внутри христианства и снятие межрелигиозных коллизий на основе "максимальной открытости по отношению к другим религиозным традициям", но и "означает... новый шанс для религии" в смысле его адекватного места в культурном плюрализме мировоззренческих парадигм. Применительно к когнитивным стратегиям современной культуры идея "З. М." инспирирует конституирование так называемой толерантной стратегии знания или "стратегии взаимности" (mutuality), — в отличие от доминировавшей до этого в западной культуре жестко нон-конформистской "стратегии противостояния" (alterity). Дж. О'Нийл определяет "сущность постмодернизма" именно посредством выявления присущей ему толерантной "политики знания". Согласно Дж. О'Нийлу, в западной традиции последовательно реализовали себя две "политики знания": политика "альтернативности" и политика "множественности". Если первая, развиваемая в качестве дисциплинарной, связывается им с иеклассической философией от Парсонса до М. Вебера (включая марксизм), то вторая представлена именно постмодернизмом с его стратегической ориентацией на предполагающее плюрализм версий мироинтерпретаций "взаимное значение". Таким образом, постулируя повествовательные стратегии в качестве основополагающих для современной культуры, философия постмодернизма генерирует идею программного плюрализма нарративных практик: "постмодерн... понимается как состояние радикальной плюральности, а постмодернизм — как его концепция" (В. Вельш). Если модернизм, по Т. Д'ану, "в значительной степени обосновывался авторитетом метаповествований", намереваясь с их помощью обрести утешение перед лицом развернувшегося "хаоса нигилизма", то постмодерн в своей стратегической коллажности и программной нестабильности и фундаментальной иронии основан на отказе от самообмана, от ложного

постулирования возможности выразить в конечности индивидуальности усилия семантическую бесконечность сущности бытия, ибо "не хочет утешаться консенсусом", но открыто и честно "ищет новые способы изображения, чтобы с еще большей остротой передать ощущение того, чего нельзя представить" (Лиотар), однако различные оттенки чего можно высказать и означить в множащихся нарративах. Базисным идеалом описания и объяснения действительности выступает для постмодерна идеал принципиального программного плюрализма, фундированный идеей "З. М."
 М. А. Можейко

"ЗАМОК" — незавершенный роман Кафки ("Das Schloss", написан в феврале — августе 1922; опубликован в 1926), характеризующийся тем, что его линейно выстроенный сюжет, который (в отличие от ризоморфных гипертекстов — см. Ризома, Лабиринт) принципиально анизотропен, допускает, тем не менее, нелинейную плюральность его истолкований. Критерием дифференциации последних выступает понимание центральной метафоры романа — З.: в соответствии с различным его истолкованием, среди традиционных трактовок "З." могут быть выделены следующие: 1) психоаналитическая, в контексте которой З. интерпретируется как символическое выражение доминанции отца: "конфликт отца и сына поднят на уровень всемирного принципа, расширен до пределов всеобъемлющей системы патриархальной власти, иррационального аппарата подавления" (Х. Мюллер); 2) кратологическая, в рамках которой З. понимается как символ власти; 3) теологическая, фундированная интерпретацией З. в качестве Абсолюта, — усилия "господина К." по достижению З. обретают в этом контексте семантику мистического стремления к Откровению; 4) экзистенциальная, понимающая под З. символ искомой человеком "истины", понимаемой как "то, что нужно человеку для жизни": "существует ли большая тайна, чем истина?.. Истина — то, что нужно каждому человеку для жизни, и что, тем не менее, он не может ни у кого получить или приобрести. Каждый человек должен непрерывно рождать ее из самого себя, иначе он погибнет" (Кафка — Г. Яноушу). Названные трактовки романа не исчерпывают его семантико-интерпретационного потенциала, — могут быть предложены и иные его истолкования: например, повествование о злоключении "господина К." может быть понято как концептуальная модель темпоральности, основанная на интерпретации времени в качестве линейного движения из прошлого — через настоящее — к будущему. В рамках данного подхода З. символизирует будущее (не случайно "господин К."

никак не может его достичь: едва он устремляется к нему на рассвете, как наступают сумерки, и З. по-прежнему, подобно линии горизонта, оказывается далеко впереди). И поскольку будущее человеку знать не дано, постольку и телефонные звонки в З. неизменно остаются без ответа. Вместе с тем З. неизменно манит к себе "господина К.", и движение к нему как к будущему артикулируется в романе как неодолимое и самоценное (все другие ценности, ценности настоящего, оказываются в этом контексте принципиально преходящими: не случайно Фрида полностью отдает себе отчет в своего рода модусном характере отношений с ней для "господина К." — в отличие от его атрибутивного стремления к З.). В этом контексте З. как "будущее" выступает своего рода аттрактором для каждого, представленного в романе познания: не случайно помощники "господина К.", которые, подобно воспоминаниям о прошлом, "были при нем всегда", оказываются вдруг "новыми" для него, трансформированными самой идеей, самым замыслом приближения к З., подобно тому, как мысль о будущем деформирует воспоминания о прошлом. В этом плане если уж "З." — это роман о власти, то о власти будущего, которое, подобно асимптоте, влечет к себе "господина К." и не позволяет себя достичь: под этим диктатом, например, и Варява, и Ольга не живут, а "гадают о будущем", фактически лишаясь при этом настоящего. Однако столь же мощной оказывается и власть прошлого, персонафицированная в романе фигурой Кламма. На первый взгляд кажется, что его очень просто победить, и простой факт наличия актуального настоящего отменяет собою прежнее настоящее, превращая его в прошлое как прошедшее (отчего Фрида и уходит так легко к "господину К.", триумфально оповещая как Кламма, так и весь мир Деревни: "а я с землемером, а я с землемером", хотя единственное, что тот мог ей предложить — это пол таверны, залитый пивными лужами). Прошлое и увидеть-то уже нельзя: оно ушло, и апеллировать к нему можно только через иное (например, через воспоминания), подобно тому как Кламма нельзя увидеть непосредственно, но лишь через "глазок" Фриды. И подобно тому, как воспоминания неизменно включают в себя интерпретативно-оценочный элемент, также и фигура Кламма артикулируется в романе как — в онтологическом смысле — принципиально субъективная (например, письмо Кламма, столь много значащее для адресата и вывешенное в рамке на стене, при объективном прочтении оказывается лишь подписью), однако, несмотря на то, что под незаинтересованно холодным взглядом чьи-то воспоминания выглядят

никчемной безделкой, для автохтонного сознания они составляют важнейшую суть его содержания: так, у хозяйки гостиницы на фотографии, которой она трепетно любуется, "господин К." ничего не может рассмотреть на стертой бумаге, прежде дорожки подарка пришли в полную негодность (цепец ей мал, платок убог), однако, она жить не может без них. Власть прошлого оказывается столь же могучей, как и власть будущего: утратив онтологическую актуальность, оно обретает актуальность аксиологическую (звание "возлюбленной Кламма" может быть только "пожизненным"). Прошлое никогда не отпускает человека от себя: сколько бы ни гнал от себя "господин К." своих помощников, они (воспоминания) неизменно оказываются рядом с ним. Трагедия романа в этом контексте конституируется как трагедия невозможности укорениться в настоящем (пустить в Деревню "корни"), то есть трагедия сведения на нет настоящего — с одной стороны, стремлением к будущему, с другой — властью прошлого. "Господин К." не может удержать Фриду, ибо ею, как настоящим, невозможно окончательно ни "овладеть", ни "завладеть": "помощники"-воспоминания уводят ее от землемера, и не к Кламму (к прошлому нет возврата), а к себе. Фиксируемая "господином К." ситуация "нет Фриды" артикулируется как естественный продукт невозможности остановить перманентный процесс превращения будущего в прошлое: Фрида (жизнь) есть вечная потенциальность, мысль которой как о настоящей в каждый момент времени может звучать только как "еще нет — и вот, уже нет" (так, в постели Фриды *вдруг оказывается* Иеремия, сам при этом перешедший в статус прошлого, *вдруг оказавшись* старым). Собственно, моделируемая Кафкой трагедия настоящего может быть оценена как неизменная трагедия любого линейного прочтения времени, в рамках которой настоящее — это лишь неуловимая точка на струне, протянутой "из прошлого в будущее" (Делез). Культура второй половины 20 в. противопоставляет этому видению темпоральности принципиально нелинейное ее прочтение, основанное на понимании времени как "конструкций" (Пригожин — см. Пригожин, Сиергетика) и предполагающее отказ от идеи его одномерности (см. Переоткрытие времени, Эон, Настоящее).

М. А. Можейко

ЗАМЯТИН Евгений Иванович (1884—1937) — русский мыслитель и писатель. Основатель жайра антиутопии. Окончил (1902—1908) кораблестроительный факультет Петербургского политехнического института. Состоял членом РСДРП. В 1914 был судим за антивоенную повесть "На куличках" и сослан в Кемь. Отрицательно воспринял тоталитарный характер

складывающегося Советского государства. Автор крылатого выражения, согласно которому у русской литературы "одно только будущее: ее прошлое". Эмигрировал из СССР в 1931. Основные сочинения: роман-антиутопия "Мы" (1920, издан в Англии в 1924); "Уездное" (1912, издано в 1913); "Островитяне" (издано в 1918); притчи "Пещера" (1920), "Мамай" (1920, издана в 1924), "Послание Замутина, Епископа обезьянского" (1921); пьеса "Огни св. Доминика" (1920, издана в 1922); "Русь" (1923) и др. В 1929 в СССР было издано собрание избранных сочинений З. в 4 томах. Несущей конструкцией произведений З. выступила идея безусловного и безоговорочного суверенитета человеческой личности и отрицания абсурдной логики и бесчувственной рациональности "планируемого" социалистического общества, приводящие, по З., к "пещерной" жизни и к гибели всякого творчества. В статье "Я боюсь" (1920) З. писал: "Я боюсь, что настоящей литературы у нас не будет, пока мы не излечимся от какого-то нового католицизма". Согласно мнению З., "...настоящая литература может быть только там, где ее делают не исполнительные и благодушные чиновники, а безумцы, отшельники, еретики, мечтатели, бунтари, скептики. А если писатель должен быть благоразумным, должен быть католически-правовым, должен быть сегодня полезным... тогда нет литературы бронзовой, а есть только бумажная, которую читают сегодня и в которую завтра заворачивают глиняное мыло". Роман З. "Мы" являет собой новаторский для утопической традиции (см. Утопия) высокоэвристичный эксперимент изложения новой познавательной социально-научной гипотезы через художественный по форме сюжет. В смысловом центре романа "Мы" располагается образ-модель "Единого Государства", где единомыслие достигается в случае необходимости даже медицинским путем, а не только с помощью полиции мыслей — службы "Вьюр Хранителей". Единое Государство, согласно З., — это абсолютно стабильный орган обретения людьми приудительного счастья (гарантирующего порядок и комфорт гедонистического типа) или "последняя и окончательная всемирная реальность". ("Мы" излагается от первого лица — "рационального номера Д-503" — как "поэма из ХХIX в.", как обращение к обитателям иных миров, ибо "наш долг — заставить их быть счастливыми".) Во главе Единого Государства, по З., находится "Благодетель" — реальный человек, лично расправляющийся с еретиками и ведущий беседы с действующими лицами произведения. Главным ритуалом Единого Государства у З. выступает "великий праздник Единогогласия", интегрирующий множество личных людских "Я" — в "Мы", ибо индивидуальность подлежит перманентному стиранию.

Согласно идеологии Единого Государства, "...чувствуют себя, сознают свою индивидуальность — только засоренный глаз, нарывающий палец, больной зуб: здоровый глаз, палец, зуб — их будто и нет. Разве не ясно, что личное сознание — это только болезнь". Политическая активность индивидов — граждан Единого Государства сводится, по версии З., к бесконечному, единогласному, пожизненному избранию "многokrратно доказавшего свою мудрость Благодетеля". Согласно одной из максим Единого Государства, "разумеется, это не похоже на беспорядочные, неорганизованные выборы у древних, когда, — смешино сказать, — даже неизвестен был заранее самый результат выборов. Строить государство на совершенно неучитываемых случайностях, вслепую — что может быть бессмысленней?" Основным гарантом неизблемости общественных устоев Единого Государства, по З., выступает деятельность "незримых Хранителей; они — здесь же в наших рядах: они тотчас могут установить номера впавших в заблуждение и спасти их от дальнейших ложных шагов, а Единое Государство — от них самих". Утопия у З., осуществившаяся в виде антиутопии, трактовалась им как момент взрыва сегодняшней реальности — согласно З., "социальная революция — только одно из бесчисленных чисел: закон революции не социальный, а неизмеримо больший — космический, универсальный закон". З. первым в художественной литературе подверг системной интерпретации социально-политическую составляющую имманентной алогичной иррациональности тотально-организованного рационального мира. С точки зрения З., "вчера был царь и были рабы; сегодня нет царя, но остались рабы; завтра будут только цари... Мы пережили эпоху подавления масс; мы переживаем эпоху подавления личности во имя масс... Война империалистическая и война гражданская обратили человека в материал для войны, в номер, в цифру". Предвосхитив ряд перспективных социальных стратегий большевистского режима в СССР (победа над голодом в Едином Государстве была достигнута посредством голодной смерти значительной части населения), З. не видел реальных альтернатив тоталитарным тенденциям эволюции европейского общества: против Единого Государства, по мысли З., способны выступить лишь "скифы" — носители антиэнтропии (см. неоконченный роман З. "Бич Божий" — об Аттиле). В эссе "О литературе, революции, энтропии и других материях" З. противопоставляет "тейлоровско-фордовскому духу мертвой, чувственно-пресной цивилизации" — образ жизни дикаря в "дикой и яркой природе". Особой заслугой З. можно полагать прозорливо предугаданную им перспективу альянса идеалов технократизма, с одной стороны, и практик

тоталитарных диктатур, — с другой. Закон в Едином Государстве, задающий ритм существующего на данный момент социального целого, тотально господствует, согласно З., еще до того, как становятся известны потенциальные объекты его приложения, — даже при том условии, что они, возможно, никогда не будут познаны.

А. А. Грицанов

"ЗВЕЗДА ИСКУПЛЕНИЯ" — книга Розенцвейга, один из важнейших документов нудантского модернизма. (З. И. — образ Звезды Давида, одновременно конституирующий сопряженный гештальт.) Представляет собой детально разработанный вариант философской реализации диалогического принципа. Работа является также глобальной попыткой новой ориентации мышления в ситуации кризиса культуры, связанного с первой мировой войной. "З. И." обдумывалась Розенцвейгом на ее фронтах, основные концепции будущего сочинения обсуждались в переписке с друзьями и коллегами, а сам текст был создан в 1918—1919 и местами сохраняет атмосферу эпистолярного диалога. "З. И." состоит из трех частей, каждая из которых включает в себя введение, три книги и небольшое заключение, которое, впрочем, не называется заключением и вообще не имеет формального (структурного) заголовка, хотя и обладает содержательным названием, указывающим на его предназначение в корпусе текста. В первых двух частях их заключительные страницы служат цели перехода к следующей части, а в третьей части они посвящены подведению общих итогов всей работы. Число "три" имеет для Розенцвейга весьма важное значение, но связывается не только с гегелевскими триадами, как можно было бы предположить, учитывая пройденную им философскую школу и культурный фон его творчества. Важнейшими зрительными образами, соответствующими расчленению текста на три части, а каждой части — на три книги, является паравносторонних треугольников, причем вершина первого из них направлена вверх, а второго — вниз, так что их наложение друг на друга образует Звезду Давида, которая подразумевается в названии книги. В свою очередь, вершины этих равносторонних треугольников ставятся в соответствие со смысловыми центрами первой и второй частей: Богом, Миром и Человеком в первой части, Творением, Откровением и Искуплением — во второй. Более того, и вершины треугольников, и соединяющие их линии, а также образующаяся из треугольников Звезда Давида получают в книге символическое толкование, связанное, помимо прочего, с символической христианской Троицы. Для Розенцвейга важна, прежде всего, проблема взаимоотношений "Афин и Иерусалима". В иу-

део-эллинических основаниях европейской цивилизации он не отдает предпочтения ни одному основанию в отдельности и не сводит одно из них к другому. В вопросе о противостоянии абстрактного мышления и веры Розенцвейг делает выбор в пользу именно веры, хотя и не вполне последовательно, так как пользуется категориями и языком традиционной философии для того, чтобы ее же и опровергнуть. Это — вполне сознательная позиция, противостоящая радикальным попыткам объявить всю историю западной философии движением по ложным путям, чтобы затем обратиться исключительно к Откровению, сфера которого — история. Проблема, поставленная Розенцвейгом, иная, и состоит она в выяснении того, как конкретный мыслитель, сознание которого определено новоевропейской философией, может продуктивно сопрягнуться с Откровением, не переставая быть философом. Пытаясь доказать, что такое сопряжение не только возможно, но и действительно продуктивно для философии, он видит свою цель в спасении философии путем ее превращения в "новое мышление". При этом главной темой всех рассуждений, которая определяет смысловую завершенность книги, является проблема единства и целостности. Сюжетный остов книги, освобожденный от плоти фактического материала, тезисов, аргументации, полемики, отступлений и замечаний, выглядит довольно просто. Сначала критике подвергается традиционное философское понимание целостности, восходящее к Пармениду и достигшее своей кульминации у Гегеля. Эта целостность разрушается, а из ее обломков, соответствующих "ночи подземного мира" с ее неопределенностью (то есть состоянием язычества), на втором этапе начинается создание иного типа целостности, относимой ко всегда иному "земному миру", в котором люди впервые соприкасаются с Откровением. И, наконец, на третьем этапе эта целостность "увекочивается", то есть в качестве "небесного мира" превращается в конечную цель всего исторического процесса. Таким образом, имеет место процесс восхождения от "подземного мира" к "небесному миру", напоминающий гегелевское восхождение от абстрактного к конкретному, но опирающийся на другие принципы и механизмы. Поскольку гегелевская диалектика имеет отчетливый социологический подтекст и контекст, воспроизводя в законах и категориях диалектической логики вполне определенную модель социальной целостности, схемы соотношения частей и целого, способы разрешения социальных противоречий и т. д., этот контекст присутствует и в "новом мышлении". Однако, если в гегелевской модели целостности

сти (а это — ниболее развитая модель, созданная традиционной философией) не было и не могло быть места нудеям, то у Розенцвейга они получают такое место — наряду с христианами. Первая часть книги называется "Элементы, или Исконная неподвижность подземного мира", посвящена рассмотрению связи "Бог-Мир-Человек" и имеет подзаголовок "Против философов!" ("in philosophos!"). Для символического слоя книги существенно, что на титульном листе ее первой части изображен равносторонний треугольник, обращенный вершиной вверх. Изложение начинается с описания развития от традиционной философии к "новому мышлению", и отправной точкой рассуждений служит феномен страха смерти, который, по мнению Розенцвейга, был неявной движущей силой идеалистической философии. При этом идеалистическая философия отождествляется, по сути дела, со всей западноевропейской метафизической традицией, которая не просто игнорировала, но систематически подавляла страх смерти, запрещая трепещущей живой твари издать даже вздох. И все же, ни игнорирование, ни подавление не достигали своей цели: притязания на охват всеединства посредством неподвижных идеальных сущностей оказались несостоятельными. Однако философия изначально стремилась к исчерпывающему познанию в понятиях именно целостности, и Розенцвейг отнюдь не выступает ни против философии, ни против самой концепции целостности, ни против принципа системности. Напротив, бросая вызов "всему достопопечтенному сообществу философов от ионийцев до Иены", он, хотя и претендует на создание иных подходов к пониманию целостности и системы, но рассчитывает сделать это исключительно в контексте обновления философского мышления. Критика Розенцвейгом традиционного метафизического понимания целостности (всеединства) имеет несколько причудливый характер и идет довольно необычными путями. Философия, подчеркивает он, выражает стремление человека избавиться от страха всего земного, предлагая ему в качестве спасительного средства представление о бессмертии всеобъемлющей целостности, в которую он включен, так, чтобы это представление противостояло бы достоверному знанию о смертности всего единичного. В результате смертным объявляется все обособленное, и философия исключает самостоятельное единичное из действительности. Поэтому, утверждает Розенцвейг, философия не могла не стать идеалистической: ведь "идеализм" означает, прежде всего, отрицание всего того, что отделяет единичное от всеобъемлющей целостности. Однако такое мышление погружает смерть в ночь

"ничто". Более того, сама смерть превращается в "ничто", тогда как на самом деле она является "нечто". Именно вследствие такого обращения со смертью философия создает устойчивую видимость собственной беспредельности, так как всякое познание всеобъемлющей целостности имеет своей предпосылкой "ничто". Именно "ничто" предшествует такому познанию или, иначе говоря, ему якобы ничто не предшествует. Возникающий на этой основе тип целостности включает человека в закрытую систему и полностью подчиняет его неумолимым системным закономерностям. Вершиной такого понимания является немецкая классическая философия и, в особенности, философия Гегеля, вставшая проблемой взаимоотношения частей и целого в рамки категорий и законов созданной им диалектики. Одним из первых воспроизводящих мыслительную парадигму экзистенциального философствования, Розенцвейг настаивает на том, что современная ситуация требует интереса к конкретному существованию единичного, а традиционная философия не обладает для этого концептуальными средствами. Концептуализация интереса к самостоятельной и своеобразной единичности составляет, по его мнению, содержание новой философской эпохи, открывшейся творчеством Шопенгауэра, продолженной в философии Ницше и еще не завершившейся. В этом контексте Розенцвейг и вводит иное понимание целостности, в соответствии с которым человек считается находящимся за ее пределами и своей субъективностью определяющим границы такой открытой системы. Следовательно, центром целостности оказывается не трансцендентальный, а эмпирический субъект с его своеобразием и с его предельно конкретным опытом, который и провозглашается главным источником истины. Поскольку трансцендентальный субъект был тем местом, где приходили или, точнее, приводились к единству все противоположности, то это означает, прежде всего, разрушение фундаментального для всей западноевропейской метафизической традиции принципа тождества мышления и бытия. Розенцвейг образно иллюстрирует ситуацию, приводя пример со стеной (обозначающей единство мышления), на которой либо может быть выполнена фреска, либо могут висеть картины. В первом случае единство стены обеспечивает единство изображения, и они неразрывно взаимосвязаны, во втором случае единство стены никак не связано с единством содержания аисящей на ней картины и с самими картинами вообще, каждая из которых образует некоторую целостность, некое конкретное "одно". Поэтому единство мышления отнесется отныне не к бытию, а к самому себе: оно, в отличие от случая с фреской, не может обосновать единства ни одной картины, которое есть "един-

ство в себе". Система, репрезентированная всеобщим мышлением в качестве неизменной формы и потому прежде вмещающая в себя без остатка все содержания, принудительно обеспечивая их единство, превращается в свободную совокупность единичных содержаний. Таким образом, мышление, образно представленное стеной, обосновывает не единство содержаний, а возможность их множественности, и тем самым, перестает быть тождественным бытию. Главное, против чего выступает Розенцвейг, это философский моизм, которому он противопоставляет плюралистическое понимание и бытия, и мышления и которое неизбежно должно привести к диалогическому принципу. В результате разрушения тождества мышления и бытия, то есть традиционного типа целостности, образуются три обломка, представляющие собой именно такие замкнутые, изолированные, противостоящие друг другу целостности — Бог, Мир, Человек. Бог — это действительность, благодаря которой дается ответ на вопрос о бытии, Мир — действительность, в границах которой имеет силу логика, а Человек является фактичностью, подчиненной этике. Они суть элементы "подземного мира", который с некоторыми оговорками отождествляется с эпохой античности. Разрозненность и неподвижность этих элементов ставит задачу их упорядочения. Для этой цели используются соответствующие числу элементов методы, каждый из которых имеет приставку "мета" — метафизика, металогика, метаэтика. Приставка предназначена для обозначения выхода Бога, Мира и Человека за пределы традиционного философского типа целостности, конкретными моделями и символами которого служат Физис, Логос и Этос. При этом элементы считаются не предвечно существующими, а выводятся из "ничто", которое также понимается по-новому — не как "ничто" чистого бытия, а как "ничто" некоторого определенного "нечто". Тем самым в элементы внедряется динамическое начало, заставляющее их выходить за собственные пределы. Однако не может быть трех самодовлеющих целостностей, как не может быть трех абсолютов, и потому мышление стремится свести их к некоторому единству. Так как нет никакой объемлющей их целостности, две из них следовало бы тогда свести к любой третьей. Многочисленные варианты такого сведения были действительно испробованы в различных культурах, но все они квалифицируются Розенцвейгом как простые возможности. Состояние "подземного мира" — это "политеизм", "поликосмизм", "полиантропизм", то есть классическая Вальпургиева ночь язычества над "серым царством матерей". Розенцвейг подчеркивает, что элементы соединяются в некую целостность не их механическим комбинированием, а потоком мирового

времени. Иначе говоря, одномерная модель системы, используемая традиционной философией, приобретает дополнительное — темпоральное — измерение. Но поток мирового времени не приходит извне (иначе его также следовало бы считать элементом). Он должен брать свое начало в самих элементах (иначе они не были бы элементами), и в них самих должна скрываться сила движения, то есть основание их новой упорядоченности. Так осуществляется переход к тайне Творения, развертывающегося во времени. Вторая часть книги называется “Путь, или Постоянно обновляемый земной мир”, посвящена рассмотрению связи “Творение-Откровение-Искупление” и имеет подзаголовок “Против теологов” (“in theologos”). На титульном листе этой части изображен равносторонний треугольник, обращенный вершиной вниз. Изложение начинается с обсуждения феномена чуда, в виде которого выступает тайна Творения. Розенцвейг настаивает на том, что теология утратила правильное понимание сути и смысла чуда. Существенно, что это произошло одновременно с утратой философией способности мысленно постичь целостность. Таким образом, налицо потребность не только в “новой философии”, но и в “новой теологии”, причем связующим звеном между ними объявляется Творение. “Новая философия” — это, по Розенцвейгу, мышление, посредством которого индивидуальный дух реагирует на впечатление, вызываемое в нем миром. В результате “новая философия” оказывается под угрозой релятивизма, превращения в “философию частной точки зрения”, то есть она становится субъективной и, следовательно, перестает быть наукой. Мост от предельно субъективного к предельно объективному наводит понятие Откровения, принадлежащее к области теологии и задающее новый тип всеобщности, а, следовательно, и целостности. В этом, по утверждению Розенцвейга, залог научности “новой философии”, и главное требование современности состоит в том, чтобы “теологи” начали философствовать. То, что для философии является потребностью в объективности, для теологии является потребностью в субъективности. Так в новом контексте снова воспроизводится тезис, согласно которому основанием и философией, и теологии должен считаться конкретный опыт конкретного индивида. Конечная человеческая жизнь предполагает три вида опыта, в которых Бог открывает себя, — соприкосновение с вещным миром, встреча личностей и жизнь исторической общности. Три вида реальности, обуславливающие соответствующие виды опыта, понимаются в книге в их теологическом аспекте в качестве, соответственно, данного в прошлом Творения, присутствующего в настоящем Откровения и будущего Искупления. При этом понятие Тво-

рения четко противопоставляется эманационизму, который постулирует наличие между творящим Богом и творимым миром чисто рациональных отношений, что в конечном итоге ведет к разделению действительности на субъект и объект. В понимании Откровения Розенцвейг опирается на идею Розенштока-Хюсси, истолковавшего его как “ориентацию”, то есть нахождение устойчивой “точки отсчета” в пространстве и времени, что и задает новый тип всеобщности. Не отказываясь от философии, Розенцвейг преодолевает противоположность толкования веры в качестве, с одной стороны, чисто субъективного чувства, а с другой — в качестве объективной догмы. При этом очень важную роль играет феномен языка. В новом типе целостности элементы “подземного мира” не только начинают упорядочиваться, но и обретают право голоса. Библия, повествующая о Творении, возникла как диалог между Богом и Человеком, а это снимает различие между теологией и антропологией. Но подлинный язык — это язык “земного мира”, и то, что в мышлении было немым, стало говорящим в языке. Речь изначально диалогична, и всякое слово требует ответа. Поэтому именно в языке — причем именно в форме живой речи — следует искать то звено, которое связывает между собой Творение и Откровение. Слово Человека в каждый момент времени творится по-новому на устах говорящего, и Бог всякий раз делает новым само начало Творения, так что оно продолжается с участием Человека, постоянно обновляя “земной мир”. Откровение существует в диалогической ситуации, выражается в конкретном слове, обращенном к конкретному человеку, и требует от этого человека конкретного ответа. Но в Откровении нет ни одного требования без заповеди любви, а заповедь любви — это обещание Искупления в будущем. Образ новой целостности, имеющей темпоральное измерение, противоположен чисто пространственному образу идеальной, все в себя вмещающей и все себе подчиняющей сферы, который был рожден традиционной философией. В этой “децентрированной” целостности нет единой “точки отсчета”, а, следовательно, иначе понимается образ, служащий символом Пути, который ведет к целостности. Линии, соединяющие между собой Бога, Мир и Человека, и линии, соединяющие между собой Творение, Откровение и Искупление, нельзя считать чисто геометрическими. Пара наложенных друг на друга равнобедренных треугольников обладает особой действительностью, чуждой геометрии именно потому, что треугольники обозначают процессы, происходящие во времени и идущие по Пути, который указан погруженным в поток истории Откровением. Чтобы подчеркнуть особенность получившейся гексаграммы (Звезды Да-

вида — “З. И.”), Розенцвейг называет ее не “геометрической фигурой”, а “гештальтом”. Именно этот гештальт становится образом Пути к новому типу целостности, то есть к новому типу социокультурного единства, которое, однако, находится “по ту сторону” Пути, и это — единство самого Бога, Его Истина. Более того, единство, как подчеркивает Розенцвейг, — это на самом деле движение к единству, так что по-новому понятая целостность представляет собой не завершённый результат, а становление. То, что Бог пребывает в вечности, означает, что Он грядет. Следовательно, вечность оказывается лишь моментом “исконной неподвижности”, и для Бога вечность есть не что иное, как “увекочение”. Вечность Человека является опосредованной и коренится в Творении. Третья часть книги называется “Гештальт, или Вечный небесный мир”, посвящена рассмотрению многообразных смысловых аспектов “гештальта” как Пути к Искуплению и имеет подзаголовок “Против тиранов” (“in tyranos”). На титульном листе этой части изображена Звезда Давида. Изложение начинается с рассуждений о возможности искупления Бога и о сущности молитвы. Розенцвейг заявляет, что Царство Небесное нельзя вынудить прийти, оно растет в соответствии с собственными ритмами и закономерностями. Мечтатели, сектанты и прочие “тираны Царства Небесного” вместо того, чтобы попытаться ускорить его приход, на самом деле замедляют этот приход своим нетерпением, забеганием вперед и нелюбовью к ближнему. Все их действия оказываются “несвоевременными”, а потому препятствуют тому, чтобы свободно наступил “решающий момент”. Богу нужно время для спасения Мира и Человека не потому, что Он в нем действительно нуждается, а потому, что во времени нуждаются Человек и Мир. В этом свете рассматривается роль христианства в современном мире. Розенцвейг довольно критически относится к осуществленному историческим христианством социокультурному синтезу, то есть указывает на недостатки получившейся в результате целостности. Особый интерес для него имеет отношение становящейся христианской мысли к наследию античной философии. Итогом всего процесса взаимодействия христианства с античной культурой, прошедшего несколько этапов, стала, как указывает Розенцвейг, “расщепленная” современная действительность, в которой очень много самых настоящих язычников, живущих не верой, не любовью, а исключительно надеждой. Однако, парадоксальным следствием такого итога становится не основание новой Церкви, а обновление старых Церквей. В этом мире иудеи занима-

ют особое место, и окончательное Искупление, согласно Розенцвейгу, возможно только в единстве Церкви и Синагоги. Ни Церковь, ни Синагога в отдельности не обладают полной истины, и только совместно они могут создать всеобъемлющее сообщество, Царство Небесное, то есть подлинную целостность. Но до завершения этого процесса люди должны жить повседневной жизнью, полагаясь на веру, любовь и надежду. При этом иудаизм оказывается общиной Вечной Жизни, а христианство — общиной Вечного Пути. Иудеи уже по самому своему рождению пребывают рядом с Богом, а другие народы приходят к Богу только через посредство Мессии. Тем самым иудеи и христиане дополняют друг друга, и Царство Небесное не может возникнуть без их постоянного сотрудничества, условием возможности которого оказывается диалог. Это — диалог в рамках партнерства как между двумя общинами, так и между отдельными христианами и иудеями. Поэтому для того, чтобы способствовать приходу Царства Небесного, иудею, считает Розенцвейг, не нужно обращаться в христианство. Более того, реальное существование иудеев служит лучшим доказательством реальности истории самого христианства. Иудаизм, засвидетельствованный Ветхим Заветом и продолжающий свидетельствовать о себе одним только существованием иудеев вопреки всем превратностям их судьбы, представляет собой, по Розенцвейгу, раскаленное Ядро, испускающее невидимые лучи, которые в христианстве становятся видимыми и, превращаясь в пучок, прорезают ночь языческого “подземного мира”. Символом этого Ядра и может служить “З. И.”.

А. И. Пизалев, Л. В. Наместникова

ЗЕНЬКОВСКИЙ Василий Васильевич (1881—1962) — русский философ и богослов. Окончил историко-филологический факультет Киевского университета. Профессор психологии этого университета (1915—1919). Министр вероисповедания (1918) в правительстве гетмана П. П. Скоропадского. В 1919 эмигрировал. Работал в Белграде (профессор философии Белградского университета, 1920—1923), Праге (директор педагогического института, 1923—1926), Париже (профессор Свято-Сергиевского православного богословского института, 1926—1962). В 1942 принял сан православного священника (протоирей), декан Богословской академии (1944, после смерти С. Булгакова). Основные труды: “Проблема психической причинности” (1914), “Социальное воспитание, его задачи и пути” (1918), “Психология детства” (1923), “Дар свободы” (1928), “О чуде” (1929), “Проблемы воспитания в свете христианской антропологии” (1934), “История русской философии” (в 2 то-

мах, 1948—1950, переведена на фр. и англ. в 1953), “Окамененное нечувствие (У истоков агрессивного безбожия)” (1951), “На пороге зрелости. Беседы с юношеством о вопросах пола” (1955), “Наша эпоха” (1955), “Русские мыслители и Европа” (1955), “О мнимом материализме русской философии” (1956), “Апологетика” (1957), “Философские мотивы в русской поэзии (Пушкин — Ф. И. Тютчев — А. К. Толстой)” (1959, 1961), “Русская педагогика XX века” (1960), “Н. В. Гоголь” (1961), “Основы христианской философии” (в 2 томах, 1961—1964) и др. В своем творчестве испытал и отразил влияние В. С. Соловьева и Лопатина, а также духовные поиски Н. В. Гоголя и Толстого. Разрабатывал проблемы психологии, антропологии, истории философии (русской, прежде всего). Свои взгляды З. называл “опытом христианской философии”, развивал темы метафизики человека, христианской гносеологии и космологии. Философия З. является ярким примером богословской философии (или философского богословия), в которой догматы христианской веры опробуются “философским инструментом”. Бытие, по З., тварно, мир сотворен Богом по определенному замыслу (София божия). Познание мира регулируется “светоиспущенной силой, исходящей от Христа”, она же создает познающий разум, который должен различать Софию божественную (мысли в Боге, “идеи”, концепцию мира) и Софию тварную (мысли в мире, “логосы”, идеи космических процессов). Единство тварных “логосов” — мировой дух. Богопознание возможно только сердцем (как вершиной иерархии души), которое связано с Богом, с основой мира. Сердце, как средство постижения Бога, “срабатывает” только по преодолению человеком последствий первородного греха — разрушенной гармонии и единства тела, души и духа, — что возможно только “под знаком креста”, то есть внутреннего закона, моральной жизни, одухотворенности (здесь видны мотивы Киреевского о собирании духа в себе и мотивы Восточных Отцов Церкви). В мире существует два вида деятельности: эмпирический причинный (историческое время, смена событий и т. п.) и субстанциональный (охватывает цельный цикл бытия) корреляции. З. вводит понятие активной, но сотворенной субстанции как посредника между Богом и человеком, утверждая, что нет необходимости строить жесткую детерминацию между добром в человеке и волей Бога. Полемицируя с Дюркгеймом, Фрейдом и др., которые считали религиозный опыт производим от других форм опыта, З. заявляет о самостоятельности религиозного опыта и его непосредственной связи со своим источником (объектом), который представляет собой трансцендентный принцип, выражаемый в мистическом опыте как всеохватывающее целое и невы-

разимое в рациональных понятиях. З. предостерегает, что такая логика религиозного опыта может привести к пантеизму. С другой стороны, есть свидетельства религиозного опыта, выраженные понятием, рациональным языком (видения, явления, откровения и т. п.), то есть теистические свидетельства. Опасность пантеизма и наличие теистического религиозного опыта снимается и объясняется путем различения Софии божественной и тварной (З. считает, что теистический опыт — это ошибочное принятие мыслей в мире за мысли в Боге). Как историк философии, З. усматривал своеобразие и значимость русской философии в ее устремленности к религиозным мотивам: русская мысль всегда (и навсегда) осталась связанной со своей религиозной стихией, со своей религиозной почвой, пронизана историческими, этическими, антропологическими и социальными темами; носит самостоятельный характер (“История русской философии”).

Д. К. Безнюк

ЗИЛЬБЕРМАН (Zilberman) Давид (1938—1977) — русско-американский философ, предпринявший попытку создания “философологии”, универсального философского синтеза, сравнимого по масштабам систематизации с конструкциями Аристотеля, И. Канта или Г. Гегеля. Основные сочинения: “Православная этика и материя коммунизма” (1977), “Генезис значения в философиях индуизма” (1988), “Приближающиеся рассуждения между тремя лицами о модальной методологии и сумме метафизик” и другие. По мысли З., потенциал философии в западной культуре оказался ослабленным (в силу многих причин, которые им тщательно анализируются). Философия не репрезентативна в качестве того, что называется З. “Philosophia Universalis”, что возможно распенять как реализацию философской “кармы”. Согласно З., “кармическая отявленность” философствования оестественилась в классических индийских философиях. Исходная же интенция “философологии”, по З., такова: создать некоторую концептуальную конструкцию, способную заполнить разрыв между западным и индийским мирами философствования, цель “философологии” — инициировать новый философский синтез, с установкой, которая никогда прежде не задавалась (по крайней мере, в западной культуре), а именно, что история философии отнюдь не завершена — напротив, ее истинная история еще и не начиналась. В этом — констатация того очевидного для З. факта, что философия отнюдь не исчерпала свои потенции (а в западном ее варианте — даже и не приступила пока к их реализации), что, следовательно, возможно открытие новых размерностей философской мысли, и время подобных открытий наконец-то пришло. Причем не только для западной философии, где реализации кармы не слу-

чилось вовсе, но и для индийской философии, кармически вполне благополучной, вообще — для любой философии, в той мере, в какой она отработала все свои фундаментальные рефлексии, и, соответственно, наработала корпус своих основополагающих текстов (“изошла в текстах”, создав, тем самым, свою собственную предметность и освободившись для себя самой). Вот тогда и становится возможным истинное бытие философии, существование ее в новых размерах мысли — когда в ней “опустошился Логос”, когда “наступил конец”. Истинная философия (просто философия, ибо предикат истинности здесь неуместен) может существовать, таким образом, только в форме “концеведения” как философская эсхатология. Этим, согласно З., однако, не отменяется вся предшествующая философия — напротив, она-то как раз и составляет предметность философской эсхатологии. Как это возможно? Отвращением философии от смежных с нею областей и обращением интереса на самое себя. Конечно, каждый философ по-своему *занимается* философией: но ни единый не занялся философией. То, что философия была не в силах сделать сама, оказалось осуществленным внешними силами — теми самыми сферами интеллектуальной активности, которые затребовали свою предметность обратно. Именно потому, замечает З., что философия по праву вытеснена из всех предметных областей, можно всерьез говорить о “чистой философии”, не рискуя забрести назад в эмпиризм, натурализм, социализм и идеологию. Хотя, добавляет З., возможность конструирования такой философии есть возможность действительная, не зависящая от благоприятных или неблагоприятных обстоятельств, возможность, уже реализованная однажды в истории — в классической индийской культуре. Эта возможность оестествляется тогда, когда философия обнаруживает собственный, лишь ей присущий предмет исследования и разрабатывает методы анализа, соответствующие этой предметности. Философия как “концеведение”, таким образом, вовсе не обязательно — знамение катастрофы, как в современной западной культуре, в классической Индии она становится знаком расцвета всей цивилизации, условием ее существования и гарантом выживания. Здесь случилось то, что З. называет “индийским чудом” — создана универсальная философия, претендующая на решение всех возможных философских проблем и действительно разрешающая их в замкнутой вселенной своего знания. Классическая индийская философия, как известно, насчитывает шесть взаимодополнительных философских систем (даршан): самкхью, ньяю, веданту, мимансу, вайшешику и йогу; в отношении особой дополнителности к ним находится буддизм. Исключительность индийских философов как предста-

вителей всех этих систем, по З., “в том, что они единственные открыли в философской материи [...] принцип духовной организации, при котором философские системы, как лица, наклонены друг к другу и вечном и автономном зеркальном глядении”. “В том-то и эффект потрясшего меня открытия, — продолжал З., — что и объяснять-то их в раздельности я далее не могу, и слить их в единую господствующую духовную емкость не в состоянии. [...] Самое трудное здесь: наличие зеркальности при отсутствии персональности. Затем то, что приходится говорить о наклонении систем, а не о моментах одной системы, как, скажем, у Гегеля. Этим сразу раздвигаются привычные рамки философствования, и в придачу к автономии предмета, отыскивается источник бесчисленного ряда духовных состояний”. Наклонение систем, с эффектом зеркальности, означает, что в поле зрения каждой из них попадает лишь “отмысленное” содержание соседних систем (включая и свое собственное содержание, реверберированное другими даршанами), так что “все отражается во всем, и число проекций — бесконечно”. Такая многопозиционность возможна лишь при одном условии — что эти системы не стремятся к рефлексии мира, природы, Бытия, социума, вообще чего бы то ни было внешнего относительно их самих. В даршанах начисто отсутствуют натуральные объекты опыта, вообще натуральность любого рода (включая и сознание в оестествляющей интерпретации западной философии). Вот почему даршаны — предметы себя самих. Видимо, в понимании этой внутренней, ненатуральной природы философии, равно как и ее “самопредметности” — залог радикального поворота интерпретации З. “Зародыш развиваемого мною, — замечает З., — в простой мысли Шанкары о сверхъестественном, как реальном не только в содержании, но и в форме. Сверхреализм мысли об Абсолюте — в том, что мышляемый средствами Разума, он заумен не в каком-либо “онтологическом” смысле, а именно в материи самого этого, только что сделанного заявления. То есть только что высказанное по содержанию нужно обратить на самую форму высказанного и уличить его в нем же”. Восприятие подобных рассуждений весьма затруднено в западной философии, более того, по признанию З., они “вполне невыносимы” философствующим в этой культуре, хотя интенция такого анализа как будто бы должна была уже прижиться здесь, по крайней мере, со времен Шеллинга и Гегеля. “Философия в именительном падеже”, “чистая рефлексия” как отвлеченное (от всякой натуральности) и претендующее на абсолютность философское самосознание необходимо полагает в качестве своей предпосылки готовность заниматься философским сознанием, как никак образом не зависящим от *sensibilia*

и не сводимым к объектам перцепции. Однако радикального очищения рефлексии в западной философии не только не случилось, но оно и не было возможным пока по причине, которая определяется З., как неразличение средств и объекта философствования, иначе — “склеивание” языка и “знаний схем”, проявляющееся в глубинной натуралистичности философского подхода. “Отслаивание” языка от выражаемых им знаний схем вряд ли возможно в культуре, где философия приурочена де-натурализовать все аспекты своей деятельности самостоятельно, без сколь-нибудь существенного содействия со стороны, — по типу того, к примеру, которое оказывается классической индийской философии Ведами. В “лингвистической Вселенной” Вед, разделяемой всеми жившими в классической Индии, все феномены де-натурализованы, а их смыслы — де-реифицированы, так что философия высвобождается для выполнения своих прямых функций — анализу собственного бытия как деятельного самовоздвижения, равно как и установлению вживе должствующего быть в мире философского знания. Реализация этих функций предполагает работу в трех сферах бытования философии — тексте, культуре и текстуре — и представляет собой то, что Шанкара называл “деятельностью миротворения”. “Вот хорошая иллюстрация, — замечает по этому поводу З., — Господь создал человека по образу и подобию /своему — Е. Г./ При падении в естество человек утратил подобие, сохранив лишь образ. Искусственная /философская — Е. Г./ деятельность есть восстановление подобия, правда, лишь в мышлении. Получаются чудные мыслительные миры, с известными и не понятными отчасти самому производителю мыслей, взывающему к кооперации”, — миры философствования. Бытийственность этих миров гарантируется тем, что З. определяет как “майю” или “трансцендентальную иллюзию” — искусственной творческой активностью, натурализованной в субъекте. “Сюрреализм” “трансцендентальной иллюзии” — бытийственность не только философии, но и всего мира человеческого существования в той мере, в какой он не-природен, не-натурален, подчас — не-выразим, но всегда коммуницируем. Последнее — условие самой его реальности как бытия, не укорененного в натуральности природного существования и потому нуждающегося в ином основании своей валидности для многих (в идеале — всех, но обычно — весьма немногих, философов). Тот, кто может локализовать себя в этом мире (точнее — мирах), должен обладать способностью “отмысливания мира”, “перевода су-

ществования в бытие", "трансцендентирования содержания жизни", так что сама жизнь для него станет "интеллектуальной работой в методологической рефлексии, то есть понимающим мышлением". Сохраняющаяся при этом общительность (не приравниваемая, однако, к общезначимости) определяется тем, что сама способность "онтологического понимания" укоренена в структурах сознания, которые толкуются З., как "структуры создания", разделяемые (точнее, задаваемые, ибо разделять их могут еще и многие другие) всеми теми, кто обладает "наклонностью к вживанию" — профессиональными философами. "Структуры создания", иначе — "философские роли" сводятся к "шестерике" способов творения/понимания/узнавания сюр-реализованных структур сознания ("Теоретик", "Логик", "Методолог", "Методист", "Эмпирик", "Феноменолог"). "Шестерка" обнимает собой все возможные комбинации трех модальностей в двух позициях и как таковая не нуждается в эмпирическом обосновании (в том числе и исторически); совпадение же определяется тем, что именно в индуизме реализовался идеал философствования. Появление модальности вполне логично в концептуализациях З. — ведь речь здесь идет об абсолютном философском творчестве, о созидательной активности, не ограниченной никакими натуральными пределами, а потому — о предельной свободе, каковая всегда модальна. Модальностей, по З., три — деонтическая (необходимость, N), аподиктическая (актуальность, I), гипотетическая (возможность, V); схема модальностей строится по типу "тройственной", "тернарной" оппозиции адвайты ("недуалистической") веданты, в отличие от западной философии с ее моделью "дуальной оппозиции". Необходимо помнить о принципиальной неполноте модальной формулы каждой "философской роли", о том, что уходит в ее знаменатель и принципиально исчезает из поля зрения. "Эта несамодостаточность разрешается таким способом, что образуется процесс, в котором сознание пробегает все состояния, стремясь совместить в нем локальную неполноту с глобальной полнотой и тем самым реализовать свою потенциальную полноту, но для сознания в целом. Отсюда, мне думается, и вынуждающая сила модальной определенности, заставляющая мчаться вперед, не зная отдыха", нести в кругу чистой текстуальности, пользуясь свободой комментирования, ни разу не приткнувшись ногой к земле образца. Эта работа со знаниями текстами есть в известном смысле "вечное повторение пройденного". Но, в отличие от ницшеанского "повторения", здесь достаточно точно известно, для чего и каким образом это делает-

ся для восстановления полноты (философского) сознания путем прогонки типов (философских) рефлексий по историческому содержанию. "Трудно передать, — замечает З., — сколь силен при этом эффект деантурализации и освобождения. Но за свободу приходится платить натурой. Плата же здесь — сильнейшая внутренняя рефлексия. Приходится пережить, пока для употребленных наперед слов сконденсируется действительность, понятая согласно со знанием. Слово бы Бог вновь проводит перед Адамом вещи, и их называет". Эффект полного освобождения от натуральности определяется З. еще и как "вознесение", перевод философствования в особые сферы, в "текстуру" человеческого существования. "Чтобы в теле мира циркулировала кровь (смысл), нужна кровеносная система (текстура)", предельная смысловая целостность, в которой смысл оестествляется и делается доступным для субъективации (присвоения его субъектами мира), а также трансляции его во времени (обеспечение непрерывности бытия этого мира). Миротворческая сущность философствования, постулированная З. в самом начале развертывания его системы, ингде не проявляется так отчетливо, как при "текстурировании" философии, обращении ее в самодостаточную сумму всех возможных "философских ролей" по "отмысливанию" и "осмысливанию" мира. Когда философия становится "текстурой" человеческого бытия, она и превращается в то, что З. называет *Philosophia Universalis*, достижение чего связывается им с реализацией модальной полноты философствования и что является целью его "философологии". Культурная сюр-реализация философских схем прослеживается З. на примере многих систем и культур (он оставил, вообще говоря, универсальную схему такого подхода применительно к основным типам культуры, в своей "мамонтвядной", по его собственному выражению, 900-страничной диссертации о культурной традиции. Анализ одной из таких сюр-реализаций дал повод для сравнения З. с Максом Вебером (речь идет о блестящей параллели веберовской "Протестантской этики и духа капитализма" — "Православной этике и материи коммунизма" З.). Замена "духа" "материей" в заглавии З. весьма примечательна — философский комплекс православной этики, продолженный марксизмом и "оживленный" советским обществом, рассматривается как "универсальный смысловой код" этой культуры, приравненный в этом качестве к материальной основе жизни (здесь — "материи коммунизма"). С модальной позицией эта "сюр-реализация" не могла не потерять фiasco (по причине "неполюбопытности" сочетания всего лишь двух "философских ролей", точнее, даже одной, если учесть их принципиальную близость). Удивительно, однако, по З., то, что "сюр-реализа-

ция" марксизма вообще случилась в культуре Запада, где по причинам модальности порядка "связь философии с умной жизнеобразностью порвалась тут же, при ее /философии — Е. Г./ зарождении". Марксизм в этом смысле — не только уникальная философская система западной культуры, но и единственная, способная претендовать на статус философской активности миротворения. Марксизм, по замечанию З., — единственная философия, которая "получилась на Западе", сумев, пусть и в чрезвычайно уродливой и фантастической форме, продемонстрировать истинное предназначение философии — работу со структурами значений культуры. Модальная методология З. не просто фиксирует неизбывную прозрачность человеческого существования (как принципиально не-натурального, искусственного, генерируемого трансцендентальной иллюзией майи/философской активности смыслозначения), но демонстрирует способы его формирования и изменения, пути эволюции, агентов трансформации и многое другое. Процесс подобной демонстрации влечет за собой столь масштабные изменения в представлениях о философии, что фраза З. об истинной истории философии, каковая еще и не начиналась, вполне может оказаться пророческой.

© Е. Н. Гурко

ЗИНОВЬЕВ Александр Александрович (р. 1922) — российский логик, социальный философ, писатель. Знаковая и одна из наиболее эпатажных и противоречивых фигур как в российской, так и в западной социальной мысли. В творчестве З. выделяются три разных периода: 1) до публикации "Зияющих высот" (1976) и высылки из СССР основная сфера его занятий — логика и методология науки. Работы З. этого периода: "Философские проблемы многозначной логики" (1960), "Логика высказываний и теория вывода" (1962), "Основы логической теории научных знаний" (1967), "Комплексная логика" (1970), "Логика науки" (1972), "Логическая физика" (1972) и др.; 2) в 1978—1985 — исследование, описание и критика реального коммунизма в различных жанрах: литературы, публицистики, социологических эссе. В этот период З. написаны "Светлое будущее" (1978), "В преддверии рая" (1979), "Желтый дом" (1980), "Коммунизм как реальность" (1981), "Гомо советикус" (1982), "Мой дом — моя чужбина" (1982), "Пара беллум" (1982), "Ни свободы, ни равенства, ни братства" (1983), "Иди на Голгофу" (в основном написана в 1982, опубликована в 1985) и др.; 3) после начала перестройки в Советском Союзе — критика распада советской системы, поворот к исследованию и критике современного западного общества. Книги: "Катастрофка" (1990), "Смута" (1994), "Русский эксперимент" (1995), "Запад" (1996), "Глобальный человек" (1997), "На

пути к сверхобществу” (2000). Участник второй мировой войны, боевой летчик. В 1954 после окончания философского факультета и аспирантуры МГУ защитил диссертацию по логике “Капитала” Маркса, получившую резонанс и известность в советских философских кругах. С 1955 — сотрудник Института философии АН СССР, с 1960 — доктор философских наук, затем профессор МГУ, заведующий кафедрой логики. В 1976 — публикация “Зияющих высот” на Западе и последующая высылка из Союза. В 1978—1999 — живет и работает в Мюнхене. В 2000 вернулся в Россию. В Советском Союзе философские взгляды З. находили свое выражение главным образом в рамках логики и методологии науки. После войны эта область философии оказалась одной из немногих ниш относительно неидеологизированного философского мышления. Произошло это во многом именно благодаря З. Его ранние исследования метода и логики “Капитала”, а также сформулированные в ходе этих исследований принципы и программные положения послужили образцом и мотивом развития ряда инициатив и программ в советской философии: содержательно-генетической логики, деятельностного и системного подходов, а также эпистемологии и логики науки в целом. Более поздние работы З., выполненные в русле математической логики, до сих пор не нашли адекватной оценки собственно с философской точки зрения, хотя содержат целый ряд оригинальных и нестандартных методологических идей. Можно отметить, что экспликация позднейшей, сформулированной уже в эмиграции, социологической теории З. обнаруживает методологический фундамент, сформированный в “логический” период. Сам логический период, также как и все творчество З., неоднороден и содержит резкий перелом (осуществившийся во второй половине 1950-х), разделяющий его (условно) на “диалектическую” и “формально-логическую” части. Основная работа “диалектического” или “содержательного” периода — диссертация “Метод восхождения от абстрактного к конкретному (на материале “Капитала” К. Маркса)” не опубликована до сих пор. Наряду с исследованиями Ильенкова эта работа и по сей день остается одной из лучших экспликаций и реконструкций данного метода. Интересно отметить, что реконструкция Ильенкова и З. сильно различаются; это позволяет предположить, что на деле речь идет о трех разных конструкциях или вариантах метода: самого Маркса, Ильенкова и З. “Капитал” считался образцовым и почти каноническим произведением. Его обильно цитировали, применяли реализованные в нем схемы и идеологические формулы, однако метод “Капитала” оставался неэксплицированным. Тезис о том, что марксово мышление было революционным, или, как ста-

ли говорить после работ Куна, задавало иную парадигму мышления, оставалось лишь лозунгом и фактом идеологического мышления. З. одним из первых в советской философии подошел к “Капиталу” структурно-логически. З. обратил внимание на то, что логика, реализованная Марксом, применима лишь по отношению к объектам особого рода, обладающим структурой так называемого “органического целого” (термин “система” появился лишь позднее). Это, как правило, исторические или социальные объекты, обладающие внутренне дифференцированной и функционализированной структурой, но главное — обладающие имманентными механизмами развития и эволюции. Считалось, что такого рода объекты не могут быть адекватно описаны формальной логикой и должны изучаться диалектикой. З. заметил, что традиционная логика действительно не может выразить парадигмальные отличия марксова подхода, и предположил что причина этого — в игнорировании содержательной и инструментально-операциональной (деятельной) стороны мышления. Логическое состояние диалектики оценивалось З. реалистично — она оставалась в основном фактом “политмышления”, “алгеброй революции” и т. п. Из этого родился манифест новой, “содержательной” логики, которая в отличие от логики формальной фиксировала бы не только языковой аспект, но также содержательный (или логико-онтологический) и процедурный, а также связывала бы эти аспекты между собой. З. сформулировал лишь самые общие программные положения: 1) мышление должно рассматриваться логически не как статичная структура, а как историческая деятельность, все структуры знания — суть временно зафиксированная деятельность мышления; 2) собственно логический анализ (языковой аспект) должен совмещаться с содержательным и процедурным анализом знания и научного мышления; 3) логика должна быть эмпирической наукой, ее эмпирический материал — реальные научные тексты, а предмет исследования — приемы и способы мышления, зафиксированные в этих текстах; 4) по отношению к самому научному мышлению логика — не канон, а набор инструментальных исследовательских средств (органон) и др. Реально эта программа З. повлекла за собой не только разработку содержательно-генетической логики, но и во многом формирование в советской философии логики науки как особого направления и области исследований. Разработка содержательной логики не получила официальной поддержки и признания. Кроме того, реализация этой инициативы столкнулась с многочисленными проблемами и методологическими трудностями. В силу ряда причин З. был вынужден переосмотреть свои взгляды и исходные положения, а дальнейшие исследо-

вания локализовать в рамках математической логики. В 1959 З. выступил с критикой программы содержательной логики. Ее тезисы сводились к следующему: а) негативизм по отношению к формальной логике признавался неправомерным: формальная логика и логика науки не противостоят друг другу, а первая, в своем современном виде, дает богатые возможности для второй; б) замысел содержательной логики оказывался противоречивым, поскольку смешивал и соединял в одной дисциплине неоднородные подходы и типы знания: нормативные и дескриптивные, структурные и исторические, психологию и логику. Сохранив интенцию на разработку логики научного знания, З. воспользовался развитым аппаратом математической логики, к возможностям которого он адаптировал свои методологические установки — ориентацию на эмпирическое знание и анализ реальных языковых структур, противопоставление содержательных и языковых аспектов, выделение логических средств анализа системных объектов со сложной неоднородной структурой и др. Такой шаг позволил З. довольно быстро получить впечатляющие результаты. Среди них: исчисление высказываний о связях, подходы к применению многозначной логики в логике науки, концепция комплексных определений и комплексной логики. З. сформировал собственные школу и направление в логике, получившее резонанс и на Западе. (См. также “Зияющие высоты”).

А. Ю. Бабайцев

“ЗИЯЮЩИЕ ВЫСОТЫ” — социолого-сатирический роман-гротеск Зиновьева (1976). Данило произведение было основано на традициях “смеховой культуры” столичного фольклора советского послевоенного общества и фундировалось значительной совокупностью оригинальных и эвристически значимых социально-философских, научных и логических моделей. Тематической несущей конструкцией “З. В.” выступает акцентированно персонифицированная проблема удела критически мыслящей личности в условиях тоталитарного режима. “З. В.” совмещают уничтожающие системные характеристики общества реального социализма и предметную реконструкцию социальных механизмов, используемых властью для обеспечения перманентности, вездесущности и эффективности процессов расчеловечивания и деградации граждан этого общества. Будучи схожими по ряду существенных параметров с кодированными гипертекстами постмодернистского типа, “З. В.” органично сочетают, с одной стороны, экспликацию характера и направленности социально-экономических и политических процессов в советском обществе 1920—

1970-х и изложение традиционных сюжетов дискуссий московской философско-социологической тусовки периода оттепели и "раннего застоя", — с другой. Эпатажное и узнаваемое изображение известных и наиболее типичных представителей ангажированной властью гуманитарно-эстетствующей общественности Москвы 1950—1970-х наряду с портретами диссидентов — их современников, а также наиболее модных и распространенных эпифеноменов духовной жизни столицы этого периода осуществлено в "З. В." посредством присвоения фигурантам-персоналиям и фигурантам-идеям сатирических псевдонимов-ярлыков. Последние были вполне очевидны в контексте сюжета (Хозяин — Сталин, Хряк — Н. С. Хрущев, Правдец — Солженицын, Певец — Высоцкий, Мазила — Неизвестный, Ибанск — Советский Союз/общество социалистического типа, Театр на Ибанке — театр на Таганке, Заведующий/Заведун/Забан — Глава КПСС, Братия — Партия, Дьяволектический ибанизм — диалектический материализм, социзм — социализм, полный социзм/псизм — коммунизм и т. д.). Социально-философская концепция общества СССР, сконструированная Зиновьевым в духе "социологического реализма", наглядно демонстрировала антигуманный, жестко взаимосвязанный и взаимообусловленный набор характеристик средневековой по сути своей цивилизации социализма, в рамках которой государство всецело подчиняет себе и индивида, и любой (даже самый невзначительный) человеческий коллектив, полностью элиминируя из общественной жизни автономную личность как таковую. Анализируя в "З. В." весьма широкий спектр вопросов, относимых в официальной советской науке 1950—1970-х к предмету исторического материализма, формулируя ряд нетривиальных парадигм общество- и человековедения, которые на понятийном уровне сопрягались с "маргинальными" с точки зрения марксистско-ленинской идеологии научными дисциплинами (политология, культурология, логика и методология науки и т. п.), Зиновьев одновременно очертил посредством новаторских языковых средств ("в применении к ибанскому обществу все традиционные понятия социальных наук потеряли смысл...") проблемные поля общественных дисциплин, вообще не входивших в Советском Союзе в перечень легитимных (психоистория, организация организаций, теория коммунистических и т. п.). Согласно схеме "З. В.", "социзм есть вымышленный строй общества, который сложился бы, если бы в обществе индивиды совершали поступки друг по отношению к другу исключительно по социальным законам, но который на самом деле невозможен в силу ложности исходных до-

пущений". По мнению Зиновьева, абсолютно неправомерно ассоциировать реальные процедуры внедрения социализма в СССР ("...наша система власти... проделала длительную эволюцию... Первый этап — давить всех, кто подвернулся под руку, и давить так, чтобы все это видели и чувствовали, что настанет и их черед. Второй этап — давить, но по выбору и так, чтобы все думали, будто мы не давим, а охраняем достижения и воспитываем заблуждающихся... Третий этап — сделать так, чтобы давить было некого..."), и респектабельные социал-демократические сценарии переустройства социума путем реформ: "...как всякая внеисторическая нелепость, социзм имеет свою ошибочную теорию и неправильную практику, но что здесь есть теория и что есть практика, установить невозможно как теоретически, так и практически". В "З. В." оказались достаточно четко обозначены применительно к социальным дисциплинам те постулаты логики и методологии науки, которые в развернутом виде были сформулированы Степиным и его школой касательно природы научного знания и становления научных теорий: "...нельзя буквально говорить, что научные законы обнаруживаются в изучаемой действительности (открываются). Они выдумываются (изобретаются) на основе изучения опытных данных с таким расчетом, чтобы их потом можно было использовать в получении новых суждений из данных суждений о действительности (в том числе — для предсказаний) чисто логическим путем. Сами по себе научные законы нельзя подтвердить и нельзя опровергнуть опытным путем... Говоря о научных законах, надо различать то, что называют законами самих вещей, и утверждения людей об этих законах... Законы вещей могут быть описаны самыми различными языковыми средствами... Если в научном законе отделить основную его часть от описания условий, то эта основная часть может быть истолкована как фиксирование закона вещей. Следствия /научных законов — А. Г./ суть утверждения, выводимые по общим или специальным... правилам из них. И они также суть научные законы... Следствием же законов вещей, фиксируемых законами науки, являются не законы вещей, а те или иные факты самой действительности...". Зиновьев отвергает распространенный тезис о том, что на протяжении всего своего существования социалистический строй в Советском Союзе неизбежно являл собой целиком навязанный силовым путем "сверху" общественную реальность. По Зиновьеву, однажды варварски насажденная путем беспрецедентного социального насилия социалистическая система оказалась весьма способной к самовоспроизводству путем перманентных репрессий, самоизоляции и сохранения архаичной структуры человеческих потребностей.

Социализм законсервировал соответствующие модели межличностных отношений, принципы выстраивания социальных иерархий, систему отбора и выдвижения руководящих кадров ("...вопрос о руководителях... есть один из центральных для социологии, ибо это есть вопрос о том, что собой представляют социальные группы данного общества... Социальный тип общества в значительной мере (если не в основном) характеризуется типом руководителя") и т. п. Социализм, согласно Зиновьеву, породил и впоследствии сделал практически беспредельно доминирующим и соответствующий тип личности: "Главным стимулом деятельности наиболее активной части общества становится достижение более высокого уровня потребности не путем реализации личных талантов и личного труда, а путем борьбы за более выгодные социальные позиции по законам этой борьбы, не имеющим ничего общего с талантами и трудом... это общество вообще глубоко враждебно всяким видам творческих проявлений...". Зиновьев утверждает, что социалистический принцип распределения не есть проявление некоей природной справедливости или результат произвольного законодательства. Он "есть результат совокупного действия массы волевых поступков людей и постоянно воспроизводится как таковой, закрепляясь в обычаях, законах, привычках... Каждый стремится урвать максимум, доступный ему по его положению. Максимальный кусок с минимальными затратами — вот святая святых этого общества, рядящегося в одежды заботы, великодушия, доброты, справедливости... Ибанское общество есть весьма сложная, дифференцированная и иерархическая структурированная система привилегий. Сложная система власти призвана сохранять и воспроизводить эту систему привилегий. Ибанская культура... создает систему лжи, маскирующую эту весьма прозаическую жизнь и изображающую ее как всеобщее равенство, справедливость, процветание". Аналогичную апологетическую идейную нагрузку, призванную уалировать откровенный разбойно-паразитический характер правления правящего класса номенклатуры, несет, согласно версии "З. В.", идея коммунизма как "светлого будущего всего человечества", призванного осуществить на практике лозунг "от каждого по способности, каждому по потребностям": "Псизм есть высшая ступень социзма или полнейший социзм... На нижней ступени каждый индивид вкалывает по способностям, а получает в соответствии с тем, что он сделал. Как говорили в то время, по труду. Сознание при этом достигает такого уровня, что каждый индивид четко представляет, какие способности у него есть и каких нет, и за пределы своих способностей не вылезает. Общество располагает достаточной мощными средствами, что-

бы не дать индивиду трудиться сверх своих способностей или по чужим способностям и убедить его в том, что он получил по заслугам... На высшей ступени индивиды продолжают вкалывать по способностям, но получают уже не по заслугам, а по потребностям. Сознание при этом достигает такого чудовищного высокого уровня, что каждый индивид даже во сне помнит, какие потребности ему положено иметь и какие нет”. (Зиновьев не ошибся в перспективе и исторической судьбе этого догмата правящей идеологии в СССР: уже в 1980-х ряд политических лидеров страны выдвинули идею о том, что ни одно общество, ни одни производительные силы не смогут удовлетворить запросы личности, “необуданной в собственных потребностях”). Немаловажное место в теоретических построениях Зиновьева, осуществляемых им в “З. В.”, занимает гипотеза, согласно которой (вопреки распространенным мнениям) социализм отнюдь не является чем-то принципиально чуждым для “естественной природы” людей. Господство в обществе таких установок, в границах которых приоритет более инстинктивного труда и талантов человека — основополагающая ценность, достижимо лишь на основе доминирования сопряженных культурных максим, религиозных догматов и идеологем. Природа же людей далеко не всегда и не везде соответствует подобным требованиям. Социальные законы, с точки зрения Зиновьева, суть определенные правила поведения (действия, поступки) людей друг по отношению к другу. Основу для них образует исторически сложившееся и постоянно воспроизводящееся стремление людей и групп людей к самосохранению и улучшению условий своего существования в ситуации социального бытия. Они естественны, отвечают исторически сложившейся природе человека и человеческих групп: “...меньше дать и больше взять; меньше риска и больше выгоды; меньше ответственности и больше почета; меньше зависимости от других; больше зависимости других от тебя и т. д.”. Эти законы одни и те же всегда и везде, где образуются достаточно большие скопления социальных индивидов, позволяющие говорить об обществе. “Признание их в качестве законов, которым подчиняется социальная жизнь людей, — отмечается в “З. В.”, — препятствует социальному закону, по которому люди стремятся официально выглядеть тем лучше, чем они хуже становятся на самом деле”. Зиновьев существенно предвосхитил сценарий идеологических и мировоззренческих полемик о лозунге “Больше социализма” в СССР и подавляющем большинстве государств — его наследников в последние полтора десятилетия 20 в. Господство иерархически-распределительного принципа в отношении общественного богатства — атрибут социального строя та-

кого типа: “Когда... утверждают, что не соблюдается принцип “от каждого по способностям, каждому по его труду”, то это есть свидетельство детски и явного непонимания сути дела. От каждого по способностям — это отнюдь не пропагандистски-демагогическое раскрытие всех способностей (хотя бы потому, что в массе люди посредственны, что способности суть отклонения от средней нормы), а принцип, согласно которому от человека требуется то, что он должен делать в данном его положении. Каждому по труду — это отнюдь не абсолютно справедливая доля продукта за фактически отданный труд, а доля продукта, которая считается справедливой человеку в данном его положении. Это цена социальной позиции человека”. По мнению автора “З. В.”, “идея равенства в условиях ибанского общества имеет смысл, противоположный тому, какой она когда-то имела на Западе. Здесь идея равенства есть принцип власти, направленный не на себя, а только на подвластных. Суть его — не допустить того, чтобы человек добился за счет своих личных способностей и труда благ, положенных лицам определенного социального ранга, не занимая социального положения этого ранга”. Согласно убеждению Зиновьева, общественная карьера индивида в нивелирующих условиях всеобщей уравниловки менее всего связана с его реальным потенциалом: “...прежде всего в служебной карьере играет роль соотношение реальной и номинальной оценки качеств личности... В реальных социальных отношениях реальной является лишь номинальная оценка личности, а реальная является лишь нереализуемой возможностью”. С точки зрения Зиновьева, государство, поглотившее гражданское общество, а также консервирующее состояние ненадобности (ввиду отсутствия “социального заказа”) основных гражданских прав для своих подданных, становится социально опасным для собственного народа: “Ибанская власть... всеильна негативно, то есть по возможности безнаказанно делать зло. Она бессильна позитивно, то есть по возможностям безвозмездно делать добро... Успехи хозяйственной (и вообще деловой) жизни страны не есть заслуга власти как таковой. Эти успехи, как правило, есть неизбежное зло с точки зрения власти. Тем более — успехи культуры. Это вообще не есть функция власти... Власть ибанского типа принципиально ненадежна. Она не способна достаточно долго и систематически выполнять свои обещания... по условиям своего функционирования... Власть в принципе исключает научный взгляд на свое общество и исходит при этом в своих намерениях из общих ложных предпосылок... Ненадежность обещаний власти становится привычной формой государственной жизни”. Система эта, по Зиновьеву, достаточно устойчива к любым проявлениям

общественных возмущений “изнутри”, ибо возможность заниматься политикой как легальным инструментом обеспечения условий для качественных социальных трансформаций в условиях тоталитарного режима отсутствует: “Ибанское государство во внутренней жизни не есть политический индивид, ибо ему внутри не противостоит никакой независимый от него другой индивид”. Наряду с политикой, столь же, согласно модели “З. В.”, превращенный характер в условиях социализма приобретают мораль и право. Деформированные, они, по мнению Зиновьева, результируются в утере людьми каких-либо нравственных и человеческих координат — народ превращается в лучшем случае в население и не может выступать как камертон позитивности либо негативности происходящих в обществе процессов. (“Ибанский народ переживает трагедию нереализовавшихся возможностей. А это — самая страшная трагедия для цивилизованного народа”). Согласно Зиновьеву, “...некто А совершил дело, которое не нравятся властям и народу, но за которое нельзя привлекать к суду, ибо это дело не есть нарушение законов. Но какие-то органы власти привлекают к суду и наказывают. Согласно кодексу данной страны все лица, сделавшие это в отношении А, — преступники. Власть, прикрывающая их действия, — соучастники преступления... Народ, зная, что А юридически невиновен и что власти поступили с ним не по закону, но не встающий против действий властей, есть соучастник преступления. И тоже преступник. Так что логически мыслима ситуация, когда целый народ преступен по отношению к одному человеку... На такой казуистике держится вся правовая цивилизация... Общество, провозглашающее в качестве официального принципа лозунг, согласно которому интересы народа в целом превыше интересов отдельного человека, есть общество неправовое”. Отсутствие аналогов по характеру исполняемых функций и абсолютное несоответствие расхожему в классической традиции значению термина “политическая партия” — главная характеристика организации, именуемой в “З. В.” термином “Братия”: “Братия в ибанском обществе есть суть государственной власти, ядро всякой власти и объединение всех форм власти в единую систему власти. Это — социальная власть как таковая или власть в ее чисто социальной функции... Братия есть единственная сила, способная сохранить порядок в обществе... Массовые репрессии периода Хозяина произошли в какой-то мере потому, что определенные силы в стране сумели поставить себя над Братией и подчинить ее своей воле... Добровольность членства Братии есть основа всей ибан-

ской государственности. Объяснить, как на базе полной добровольности вырастает самая полная и оголтелая придурительность власти, — вот задача для любителей решать житейские парадоксы. Насилие есть равнодействующая свободных воле индивидов, а не злой умысел тиранов. Тираны такие же пешки в руках добровольно вырастающей власти, как и их жертвы". По убеждению Зиновьева, верхушечная антикоммунистическая "революция сверху", инициированная в сфере идеологии, в России вряд ли осуществима, во-первых, потому, что инициативный, "экономический человек" в СССР на протяжении жизни ряда поколений был вне закона ("...радость по поводу неудач сильных выражается в форме сочувствия... С другой стороны, слишком сильное ослабление позиций других индивидов также нежелательно, ибо оно угрожает хлопотами и заботой... Индивид, как правило, испытывает удовлетворение при виде уродов и при известиях о несчастьях других... Неизбежным следствием рассмотренных принципов сотрудничества является тенденция к осреднению индивидов. Будь как все — вот основа основ общества, в котором социальные законы играют первую скрипку"). Следствием этого, согласно одной из пафосных идей "З. В.", выступает тенденция, в соответствии с которой "...подлинный талант в Ибанске проявляется не в результатах и в признании, а лишь в форме поведения и в личной судьбе". Во-вторых, согласно идее "З. В.", общество реального социализма породило и соответствующую, не имеющую аналогов по своему содержанию, идеологию. По Зиновьеву, с одной стороны, идеология играет "огромную роль в жизни общества... и никакую — с другой. Она сказывается во всем. И ее нельзя уловить ни в чем. Отсюда весьма различные ее оценки, колеблющиеся в пределах от нуля до бесконечности. Отсюда нанвные илляции, будто руководство страны может по своей воле изменить официальную идеологию и будто это существованию повлияет на его поведение... Говорить об истинности идеологии вообще бессмысленно... Для социальных механизмов важен сам факт существования какой-то идеологии, ее формальное функционирование, а не ее содержание. Содержание идеологии определяется конкретными историческими условиями духовной жизни общества... Общество нашего типа... есть идеологическое общество в самой своей основе... Наша идеология есть законченное и даже замкнутое целое... она как особое социальное формирование исключает исправления и дополнения...". Отказ правящих элит эпохи так называемой перестройки осуществлять судебный процесс над РСДРП (б) — ВКП (б) — КПСС как преступной организаци-

ей, бурный рост фашистских умонастроений людей вкупе с сохранением агрессивных уравнительно-коммунистических предрассудков подтвердили размышления Зиновьева о том, что "...ибанский народ пока еще живет с сознанием совершенного преступления. Еще немного, и это сознание исчезнет. Одно поколение, и Правда перестанут понимать. А пока еще есть какой-то шанс заставить народ признаться в совершенном преступлении и очиститься от недавнего прошлого... Через десять — пятнадцать лет будет поздно. И тогда народ будет обречен жить с чистой совестью, но с натурой преступника". События в России (1991) и ряде государств СНГ 1990-х явились по ряду значимых параметров только лишь внешне более эффективным воспроизведением тенденций хрущевской "оттепели", сопровождаемые в конечном счете аналогичными политическими результатами. В рамках концепции "З. В." отмечалось: "Ведущий теоретик реакционных сил Тролодит... сделал практически цепный, но бесполезный в силу неспособности реакционных сил последовать ему теоретический вывод: если хочешь посеять в рядах прогрессистов панику, предоставь им внезапно полную невозможность делать прогресс. Сделать это надо внезапно не только для них, прогрессистов, но и для нас самих, реакционеров. И через некоторое время, когда им покажется, что они нас задавили, бери их голыми руками и делай из них еще больших реакционеров, чем мы сами... Прогрессивные силы растеряли открывшиеся перед ними возможности по пустякам — на взаимные склоки, степени, должности, премии, поездки, квартиры". Главную же причину минимальной уязвимости тоталитарных режимов для имманентных социальных потрясений Зиновьев усматривает в отсутствии подлинной интеллигенции, способной в какой-либо временной перспективе сформировать у людей адекватные общечеловеческим ценностям представления о значимости гражданских прав и свобод личности. По Зиновьеву, "...интеллигентность общества — это способность общества к объективному самопознанию и к сопротивлению его слепым, стихийным тенденциям, это способность общества к духовному самоусовершенствованию и прогрессу. Любыми средствами, в любой форме... Интеллигентность... есть способность общества к самопознанию своей собственной сути, воплощаемая в его духовном творчестве и охраняемая определенной социальной средой... Интеллигентность критична и оппозиционна по самой своей функции в обществе... Интеллигенция — самая трудно выращиваемая ткань общества. Ее легче всего разрушить. Ее невероятно трудно восстановить. Она нуждается в постоянной защите. Чтобы ее уничтожить, на нее даже не надо нападать. Достаточно ее не охранять.

И общество само ее уничтожит. Среда. Коллеги. Друзья. В особенности — интеллигенциеподобная Среда... Она имеет власть и потому беспощадна". Анализируя существенные параметры двух основополагающих социально-экономических и политических систем 20 в. — социализма советского образца и либеральных демократий западного типа, характеризующих принципиальную возможность формирования как той, так и иной цивилизационной модели в соответствующих культурно-исторических условиях (книга Зиновьева "Коммунизм как реальность"), Зиновьев отнюдь не стремился к упрощению реального положения дел. В контексте гипотезы "З. В." общественная модель современного Запада трактуется как отнюдь не единственная альтернатива эволюции человечества 20—21 вв. Она может быть понята и как впечатляющий продукт интерференции ряда исторически случайных факторов в рамках западноевропейской цивилизации (ср. "культура как ошибка" у Лема): "...прогресс общества в значительной мере происходил как процесс избрания средств, ограничивающих и регулирующих действие социальных законов". Перспективы эволюции технократического информационного общества англо-саксонского типа, по Зиновьеву, столь же противоречивы, сколь же и уязвимы имманентные механизмы его динамики: "вера в собственный разум — одно из непреходящих условий социального прогресса общества... современная наука разрушает эту веру, что бы ни болтали в пользу противоположного мнения. Вера в разум не есть явление в сфере науки. Эта вера есть самый основной элемент идеологии". "З. В.", выступив культурной публицистикой для отечественных интеллектуалов последней четверти 20 в., одновременно знаменовали принципиально новую веху в постижении мира (по Зиновьеву, "сверхобщества") как целого, так как социологический логизм Зиновьева сделал возможным нетривиальное сопоставление общественных систем различных типов. В конечном счете речь шла о потенциальной взаимобусловленности даже противоположных социальных проектов: выяснилось, что практически в той же мере и степени, в какой любая коммунистическая социально-экономическая модель в определенных условиях чревата буржуазными потенциалами развития, каждое реальное воплощение западной системы ценностей имеет шанс на кардинальную деформацию себя самое в ходе чрезмерного расширения функций государства и его органов (см. Зиновьев — "На пути к сверхобществу").

А. А. Грицанов

ЗНАК — материальный, чувственно воспринимаемый предмет (событие, действие или явление), выступающий в познании в качестве указа-

ния, обозначения или представителя другого предмета, события, действия, субъективного образования. Предназначен для приобретения, хранения, преобразования и трансляции определенной информации (сообщения). З. — интерсубъективный посредник, структур-медиатор в социальных взаимодействиях и коммуникации. Научной дисциплиной, занимающейся изучением общих принципов, лежащих в основе структуры всех З., с учетом их употребления в структурах сообщений, а также специфики различных систем З. и сообщений, использующих различные типы З., является семиотика. Из определения З. вытекает его важнейшее свойство: будучи некоторым материальным объектом З. служит для обозначения чего-либо другого. В силу этого понимание З. невозможно без выяснения его значения — предметного (обозначаемый им объект); смыслового (образ обозначенного объекта); экспрессивного (выражаемые с помощью его чувства и т. д.). З. обозначает данный предмет (предмет, обозначаемый З., суть его предметное значение — депотат) и выражает сопряженное смысловое и экспрессивное значение. З. может иметь определенный смысл вне наличия соответствующего предмета. Смысл З. может минимизироваться при наличии предметного значения (имена собственные естественных языков) и т. д. Смысловое значение З. — это то, что понимает под ним пользователь данного З. Экспрессивное значение З. выражает эмоции человека, использующего З. в определенном контексте. В семиотике различают отношения З. друг к другу (сигнатис), отношение З. к тому, что ими обозначается (семантика), и отношения использующего З. к употребляемым им знаковым системам (прагматика). Анализ понятия З. занимал важное место в философии, логике, лингвистике, психологии и т. д. Большое внимание рассмотрению гносеологических функций З. уделяли античные философы (Платон, Аристотель, стоики), мыслители 17—18 вв. (Локк, Лейбниц, Кондильяк). В 19 в. новые моменты в исследование З. внесли лингвистика и математическая логика. В 19—20 вв. сложилась особая наука о З. — семиотика (Пирс, Моррис, Соссюр, представители современного структурализма). Для понимания природы З. первостепенное значение имеет выделение особых социальных ситуаций (так называемых знаковых), в которых происходит использование З. Подобные ситуации неразрывно связаны со становлением речи (языка) и мышления. Еще школа стонков отмечала, что суть З. заключается в их двусторонней структуре — неразрывном единстве непосредственно воспринимаемого (означающего) и подразумеваемого (означаемого). Разнообразие мыслимых отношений между ними конституирует возможные их классификации. З. возможно подразделять (Ч. Пирс, 1867) на ин-

дексные, иконические и символические. Данная классификация в реальности основывается (Р. Якобсон) на двух дихотомиях: противопоставление смежности и сходства; противопоставление фактичности и условности. Индексное (указательное) отношение предполагает наличие фактической, действительной смежности между означаемым и означающим. Иконическое отношение (по принципу подобия) — “простая общность, по некоторому свойству”, ощущаемое теми, кто интерпретирует З. В символическом З. означаемое и означающее соотносятся “безотносительно к какой бы то ни было фактической связи” (или в отношении, по Пирсу, “приписанного свойства”). З., входящие в состав языков как средств коммуникации в социуме, именуются З. общения. Последние делятся на З. естественных языковых систем и З. естественных языков. Большое значение для создания теории З. имеет исследование формализованных знаковых систем, проводимое в рамках математической логики и метаматематики. Такие системы, используемые для разнообразных технических и научных целей, являясь собой искусственные трансформы, как правило, письменных разновидностей естественных языков. В их структуре традиционно выделяют следующие: З. кодовых систем для кодирования и перекодирования сообщений (азбука Морзе, З. для компьютерных программ и др.), З. для моделирования непрерывных процессов (кривые перманентных изменений в них) и З. для выражения формул в языках наук. Несмотря на интенсивные разработки во всех указанных направлениях, задача построения синтетической концепции З. до сих пор не решена. Это обусловлено прежде всего тем, что З. принадлежат к сложным структурным образованиям, методы исследования которых пока еще в достаточной мере не разработаны. В постмодернистской философии теория З. подвергается самой радикальной переоценке. По мысли Деррида, концепт З., “в своем корне и в своих импликациях... целиком и полностью метафизический, систематически сплавленный со стоической и средневековой теологиями”, тем не менее, “в ходе его проработки и сдвигов, которым он был подвержен — и инструментом которых странным образом он сам же и был” выступил в двух ипостасях. С его помощью был осуществлен “раз-граничивающий” эффект: была проведена критика “метафизической принадлежности концепта знака” и одновременно удалено “очертить и расширить пределы системы, внутри которой этот концепт родился и начал служить”. Анализируя философские ходы Соссюра, Деррида отмечает, что тот сумел осмыслить то, что, во-первых, “означаемое неотделимо от означающего, что означаемое и означающее суть две стороны одного и того же продуцирова-

ния”, и, во-вторых, что “невозможно, чтобы звук, материальный элемент, сам по себе принадлежал языку” и что “в своем существе лингвистическое означающее никоим образом не фонично”. Но при этом, по Деррида: 1) Поддержание строгого различия, оппозиции — по существу и по форме — между “означающим” и “означаемым” (это, согласно Деррида, и есть “принцип З.”); утверждение равенства между “означаемым” и “умопостижимым” — концептом составляет формально открытой возможность помыслить означаемый концепт в нем самом, в его простом присутствии для мысли, в его независимости... относительно системы означающих”. Иными словами, Соссюр “отдал долг классической потребности в “трансцендентальном означающем”, которое не отсылает в себе, в своем существе, ни к какому означающему, не вписывается в знаковую цепочку и само в определенный момент уже не функционирует как означающее”. По мысли Деррида, необходимо признать, что “всякое означаемое есть также нечто стоящее в положении означающего” и тогда “различение между означаемым и означающим — самый знак — становится проблематичным в его корне”. 2) Соссюр традиционно отдаст предпочтение всему тому, что связывает З. со звуком, хотя и признает: “Не языковая речь присуща природе человека, но способность создавать язык, то есть систему различных знаков...”. Тем самым, по Деррида, остается за скобками возможность *кода* и *артикуляции* независимо от субстанции (например, звуковой). 3) Концепт З. (означающее/означаемое) несет в себе необходимость... возвысить лингвистику до “патрона” семиологии. Звук есть, по сути дела, означающая субстанция, которая предстает сознанию как интимнейше связанная с мыслью значающего концепта. Голос с этой точки зрения оказывается самим сознанием... Опыт этот — обман, но обман, на необходимость которого сложилась целая структура и целая эпоха... От Платона до Гуссерля, проходя через Аристотеля, Руссо, Гегеля и т. д. 4) Только привилегия, врученная фонетическому и языковому З., способна сакционировать идею Соссюра о том, что “лингвистический знак есть *психическая* величина, имеющая две стороны”. Деррида критикует сам порожденный в таком контексте “семиологический” проект, включающий концепт *коммуникации*, который предполагает *передачу, призванную переправить от одного субъекта к другому тождественность некоего обозначенного объекта, некоего смысла или некоего концепта*, формально позволяющего отделить себя от процесса этой передачи и от операции означивания. Коммуникация, трактуемая подоб-

ным образом, предполагает субъектов (чья идентичность и присутствие коинституируются до операции означивания) и объекты (обозначаемые концепты, некий помысленный смысл, не подлежащий ни формированию... ни трансформированию при передаче сообщения). Преодоление "старой ткани" метафизики недостижимо единожды осуществленной "гносеологической отсечкой": по Деррида, "яснокончаемость" процедуры деконструкции суть "существенная, систематическая и теоретическая". Рассуждая о фонологизме, Деррида отмечает, что он есть "в меньшей мере следствие применения алфавита в данной культуре, чем результат известной репрезентации, известного этического или аксиологического опыта этого применения". "Принцип различительности" требует, согласно Деррида, не только отказа от приоритета субстанции фонетической (или временной) и субстанции графической (или пространственной), но и велит трактовать "весь процесс означивания как формальную игру различений. То есть следов" (см. След). (См. также "Пустой знак", Означивание.)

А. А. Грицанов

ЗНАНИЕ — селективная (1), упорядоченная (2), определенным способом (методом) полученная (3), в соответствии с какими-либо критериями (нормами) оформленная (4) информация, имеющая социальное значение (5) и признаваемая в качестве именно З. определенными социальными субъектами и обществом в целом (6). В зависимости от названных критериев З. может быть разделено на два типа по уровню его функционирования: обыденное З. повседневной жизни и специализированное З. (научное, религиозное, философское и т. д.), а также "перекрывающее" границу уровней профессиональное и практическое З. различных социальных общностей и групп. Можно также говорить о личностном З. (и структурах личностного З., присутствующих в иных модификациях З., в частности, согласно Полани, — научном). Различают также структуры явного, предъявленного, рационального (или иным образом) оформленного (выражаемого), и неявного (латентного) З., локализуемого в структурах накопленного социокультурного опыта и подсознании субъектов. Кроме того, в явном, как правило, специализированном, реже профессиональном и в специфическом виде в некоторых случаях — практическом З. можно выделять "предметное", направленное на объекты, процессы, явления (как на уровне ситуативной данности, так и на уровне глубинных инвариантов) З. и метазнание (З. о З. и возможностях работы со З.). Особые знаниевые практики, проникающие в метазнание, но иногда и в З.

"предметное", презентируют методология (З. о способах, методах, возможностях и целях получения З., а также о технологиях работы с ним) и рефлексия (философская, методологическая, деятельностная). Внутри философии оформились как самостоятельные дисциплинарные области: эпистемология ("учение о З.") и гносеология ("учение о познании"), на междисциплинарном научном уровне — науковедение и различные "метрии" (наукометрия, аксиометрия, искусствометрия и т. д.), внутри дисциплинарных З. — социология З., например, специально "сконструированные" практики и технологии. На особый самостоятельный статус в этом отношении в настоящее время претендует методология, в частности, в лице системно-мыследеятельностной методологии (СМД-методологии). Как особые виды сейчас стали рассматриваться мистическое З., "окультурное" З., "пара"-З. и т. д. В компаративистских кросскультурных исследованиях (эмпирический уровень), в работах Леви-Брюля, Леви-Строса и др. (теоретический уровень), в концепциях Шпенглера, Тойнби, Данилевского, Сеигора и др. (на уровне философской рефлексии) была осмыслена ситуация наличия разных типов З. и разного "удельного веса" его видов, наличия разных типов технологии работы со З. и его "упаковки" в тех или иных культурах и в те или иные исторические периоды. Более того, была показана (начиная как минимум с неокантианства) неоднородность того же научного З., к которому постоянно апеллировала европейская традиция. В частности, было специфицировано социогуманитарное З., в котором также была обнаружена его принципиальная плюралистичность (применительно к социологии эту ситуацию хорошо зафиксировал К. Штомпка в девизе: "Много социологий для одного мира"). Тем самым оказалась дискредитированной (под сомнение в иррационалистически и мистически ориентированных концепциях она ставилась и ранее) претензия европейского Разума на его адекватное выражение прежде всего (или даже единственно) в рационалистически или эмпирически трактуемой науке как "подлинном", "незатемненном" и т. д. З. "Традиционные" представления о З. подрываются и социокультурными реалиями "постиндустриального", "информационного" и т. д. общества, превратившими знаниевые и образовательные практики, наряду с экономическими и политическими, в доминирующие, и меняющими "режим" их производства и функционирования с академически-университетско-институционализированного на коммуникативный, а также поставившими вопрос о "техническом", "искусственном" разуме. Тем самым возникла необходимость не только отказа от редукции З. исключительно к научному и (или) философскому, но и потребность переопределения самого феномена З.

в терминах разных типов "логик" и "рациональностей" с меняющимися реальными доминантами в конкретных исторических и социокультурных ситуациях. К настоящему времени обозначились основные векторы движения в этом направлении. 1) В современных теориях З. и образовательных (трансляционных) технологиях подвергнут критике принцип предметной фрагментации З. и его специализации по узким объектным областям. Показательно, что "дробление" З. ведет в пределе к утрате целостного видения отображаемых в З. областей и объектов, "неулавливанию" глубинных оснований познавательной активности. Обозначена проблема "границы" допустимой специализации (например, в социологии, коль есть отношение социальных агентов друг к другу или к чему либо, нет принципиального запрета на возможность формирования новых социологических "дисциплин") и комплексирования З. как по "горизонтали" (с иными специализированными его сегментами), так и по "вертикали" (надстраивание необходимых уровней концептуализации З. В социологии, например, известно достаточно много схем уровней организации З., в ней же был введен (Мертном) сам термин "теории среднего ранга (уровня)", иаложившие, кроме всего прочего, методологические ограничения на возможность "бесконечного" продуцирования автономных предметных областей З.). 2) Установлено "стирание" предметной специфики З. на более высоких концептуальных уровнях его организации, выраженность на них тенденций к интегрированию знаниевых систем (теорий и т. д.) в объемлющее целое, к междисциплинарному синтезу (появление социобиологии или социопсихологии, например) и к комплексированию разнопредметного З. В рамках последнего предметная спецификация может быть истолкована как возможность смены точек зрения и преобразования одних форм З. в другие. Сам же предмет З. может тогда пониматься как видение объекта в свете сложившихся исследовательских установок в зависимости от массива уже накопленного З. Кроме того, в научном З. нарабатан ряд подходов, позволяющих анализировать внутри их методолого-теоретических установок разные предметные области (семиотический, системный, деятельностный, структурно-функциональный и т. д.). 3) Представления о методологической функции З. и о методологическом значении более концептуализированных уровней З. по отношению к более низким уровням его организации дополняются (или вытесняются) пониманием методологии как типа "вне- и над-предметного З., формируемого за пределами собственно науки (реже, и философии, если последняя сама при этом не истолковывается как методология). З. лишается статуса самоценности как конечной це-

ли познания, актуализируются представления о З. как предпосылке (задаваемое видение) и как средстве (методическо-процедурная компонента) познания. Ставится вопрос о релеванности З. как продукта проблемным полям и ориентациям действующих субъектов. Содержание З. непрерывно проблематизируется, критериально З. нормативизируется и технологизируется. 4) Дискредитируются представления о З. как продукте, получаемом в режиме открытия ("изобретения"), что абсолютизировало статичность и замкнутость знаниевых систем. Акцентируются предзаданность ("организованность") продуцируемого З., его динамичность и открытость в другие практики, возможность переинтерпретации. Наряду с фактическим, теоретическим, методологическим как особый тип начинает рассматриваться З. проблемное, а проблематизация исходных онтологических оснований истолковывается как "привычный режим" работы со З. (СМД-методология и др.). 5) Иными становятся и представления о способах и механизмах изменения знаниевых систем. Пионерскими в этом отношении явились концепции Куна о парадигмальной организации З. и различные версии (в том числе и Куна) "научных революций", поставившие под вопрос кумулятивную схему "накопления" З. Важны в этом отношении разработки социологии науки (и наукометрии) о механизмах "запрета на повтор (плагиат)", "приоритетности (первенства)" и "публикации", а также культурологии о механизмах с аналогичными "организующими" изменения функциями в других типах З. и культурах. В семиотике предложен механизм "сдвига значений": "новый смысл" в системе З. понимается как зафиксированный в данном результате сдвиг значения в некоторой группе предшествующих результатов (при этом вероятность признания нового результата тем меньше, чем более ивиоационно предзадаемое). 6) В социологии культуры, культурологии, педагогике, коммуникативистике и некоторых других дисциплинах разработаны новые способы и технологии трансляции (передачи) З. При этом З. истолковывается как сокращенная через обобщение и типизацию для целей трансляции запись видов социально необходимой деятельности (Петров). Проблемой в этом случае является фрагментация различных массивов З. в конкретные сегменты деятельности и для конкретных субъектов (индивидов), также как и обратный процесс интегрирования "фрагментов" в целостность. Дополнительная задача — институциональное обеспечение этих процессов. 7) Анализ логико-гносеолого-эпистемологических форм З. дополняется анализом интрасубъективных механизмов обеспечения присутствия З. в актуальном опыте (практиках) в мотивационном, операциональном, коммуникационном

аспектах. Выявляется зависимость требований к З. и его параметрам в различных режимах работы с ним (моно-, диа-, полилог; "Я-Я", "Я-Он", "Я-Ты" типы отношений и т. д.). Специально в разных вариантах разрабатываются концепции З. как результата разноорганизованных курсов. 8) Особый пласт анализов З. представляют его трактовки как знаковых, текстовых, языковых, категориально-семантических, прагматических и т. д. организованных, вписывающие знаниевые системы в "смысловую рамку" культуры. Независимо от теоретико-методологических (парадигмальных и дисциплинарных) ориентаций и конкретных задач подобных анализов, речь в них (эмплицитно или имплицитно) идет о конституировании З. как системы значений или способов кодирования в контекстах форм семантизации реальности и в ценностно-символически-смысловых и нормативно-регуляционных системах культуры, образующих ее "язык". При этом под языком культуры может пониматься система отношений, устанавливающая координацию ценностно-символически-смысловых форм для данного типа мышления; это такая система отношений, в которой организованы все смысловые конструкции — восприятия, представления, образы понятия и т. д. Таким образом, З. анализируется в своих семантических, синтаксических и прагматических модулях. 9) Еще одно направление, проблематизирующее сложившиеся представления о З. и способах работы с ним, — это исследование природы, характера, типов, способов получения З. в их (не) зависимости от "ментальностей", организованности мышления, механизмов и форм осознания (неосознания) З., а также их (не) выраженности и (не) закреплённости в стилях мышления. И "обращивание" этих зависимостей — влияние сложившихся знаниевых систем, их типов, способов, уровня (не) структурированности З. на способы организации мышления, характер и механизмы познавательной деятельности в целом. В этом отношении разработаны схемы влияния З. на "замыкание мышления на себя", то есть на утверждение собственной самодостаточности. 10) Сформирована исследовательская установка на работу не только со З., но и с таким концептом, как "незнание". Если в классических подходах незнание трактовалось как "несовершенство" З., как то, что требует своего перевода в З., то в ряде современных концепций обнаружение незнания понимается как необходимое познавательное действие, выявляющее области проблем (основа проблематизации), устанавливающее границы возможной работы с имеющимся З. (уровень притязаний), ориентирующее, направляющее и стимулирующее познание (предпосылка З., задающая видение), обвурживающее феномены замыкания мышления на себя

и требующее открытия знаниевой системы, ее динамизации. Таким образом, будучи направленным на получение нового З., незнание всегда описывается в терминах существующего З., являясь его неотъемлемым дестабилизирующим компонентом. 11) Наконец, принципиальные выводы для понимания З. следуют из анализов взаимоотношений специализированного (научного) и повседневного (обыденного) уровней З., проработанных прежде всего феноменологической философией и социологией, и механизмов (всесторонне разрабатываемых в культурной антропологии и этнометодологии) взаимопонимания между носителями разных знаниевых систем как внутри одной культуры, так и в межкультурных взаимодействиях.

В. Л. Абушенко

И

ИВАНОВ Вячеслав Иванович (1866—1949) — русский поэт-символист, крупнейший теоретик символизма, историк античности, религиозный мыслитель. Учился в Московском университете на историко-филологическом факультете, продолжил обучение в Берлинском университете. Под руководством Т. Моммзена написал диссертацию о системе откупов в Древнем Риме (на латыни). Вернулся в Россию в 1905. На квартире Ивановых в Петербурге существовал знаменитый литературный и религиозно-философский салон ("башня"), посещаемый крупнейшими деятелями культуры серебряного века. С 1913 И. живет в Москве, общается с Флоренским, Бердяевым, Булгаковым и др. В 1918 участвовал в сборнике "Из глубины" (статья "Наш язык"). С 1921 по 1924 — профессор Бакинского университета. В 1924 И. эмигрировал в Италию. В 1926 принимает католичество, в 1936—1949 — профессор русского языка и литературы в Папском Восточном институте. В римский период жизни И. был близок с Бубером, встречался с Маритеном, Марселем. Основные сочинения: сборники статей "По звездам" (1909), "Борозды и межи" (1916), "Родное и вселенское" (1918), "Дионис и прадонисийство" (1924) и др. На формирование философских взглядов И. значительное влияние оказали идеи В. Соловьева, Достоевского, Ницше, русских философов начала 20 в. В основе теории символизма И. лежит концепция "реалистического" символа, трактующая его в качестве "ознаменованности", "знаменательной действительности", более реальной реальности. Символ, по И., прорезает все планы бытия и сферы сознания, высветляет в них иные их сущности. Знаменуя иную действи-

тельность в окружающих нас вещах, символизм, по мысли И., тем самым соприкасается с областью религии, поскольку последняя есть чувство связи всего сущего с иным бытием. "Ознаменованье" как сущностная характеристика символа и принцип искусства символизма в теориях И. противопоставляется принципу "преобразования". Оба этих принципа, согласно И., порождают два типа символизации — "реалистический" и "идеалистический". Первый из них утверждает вещи, имеющие бытие, стремится к объективной правде и является реализмом как гносеологической основой мирозерцания. Второй утверждает вещи, "достойные" бытия, устремлен к субъективной свободе и является плодом философского убеждения в том, что автономный человеческий разум призван творить нормы. Идеалистический символизм преследует только эстетические цели, творя мир иллюзий, реалистический же символизм пытается утвердить в данной ипостаси иную, более действительную действительность: его пафос — "через Августиново *"transcendete ipsum"* (превзойти себя) к лозунгу: *"a realibus ad realiora"* (от реального к реальнейшему). Реалистический символизм, с точки зрения И., приближает Творца к выполнению теургической задачи. Развивая учение В. Соловьева о теургическом искусстве, призванном преобразить мир через вписывание в него идеального начала и соединение духа человеческого с духом божественным, И. обосновывает теургический принцип в искусстве как принцип наименьшей насильственности и наибольшей восприимчивости: художник-теург противопоставляется нищенскому художнику-тирану, уподобляясь повивальной бабке, облегчающей процесс родов (теург облегчает вещам явление заложенной в них красоты). Теургическое творчество сопряжено с жертвенностью, ибо теург, побывавший в сфере высшей реальности, вынужден возвратиться в мир данности. На этом положении И. строит концепцию "восхождения и нисхождения". Линия "восхождения" — линия духовного становления, ученичества, преодоления несовершенства, путь "от реального к реальнейшему", по которой идет человек. Достигнув сферы "realiora", он начинает нисходить и на линии "нисхождения" становится творцом: художник нисходит для того, чтобы показать другим тропу восхождения. Концепция "восхождения-нисхождения" включает взгляды И. в контекст христианской философско-эстетической традиции, идущей от патристических текстов и от Дионисия Ареопагита. Она оказала влияние на развитие эстетических воззрений Флоренского. Важное место в трудах И. занимает интерпретация образа Диониса, разворачивающаяся в миф о новом жизнен-

ном творчестве, вырастающем из музыкальной дионисийской стихии. Спецификой интерпретации дионисийства, по И., в отличие от нищенской, является переплетение античных и христианских мотивов, где за языческим обликом персонажей просматривается архетип христианской софиологии. Для И. "Дионис есть божественное всеединство Сущего в его жертвенном разлучении и страдальном пресуществлении в великое, призрачно колеблющееся между возникновением и исчезновением... "Сын божий", приемник отчего престола, растерзанный титанами в колыбели времен; он же в лике "героя" — богочеловек, во времени родившийся от земной матери". Удел Диониса в трактате И. — вечная жертва и вечное восстание. Мистика Диониса включает Диониса-жертву, Диониса воскресшего, Диониса-утешителя. Доказательством генетической общности христианства и дионисийства служит у И. череда образов и символов, принадлежащих кругу дионисийских представлений, встречающаяся также в евангельских притчах: виноград и виноградари (виноградари, убивающие ссызв хозяина в винограднике, как титанические виноградари в винограднике умерщвляют Вакха, сына Диева, рожденного из чресл небесного отца); рыба и рыбная ловля (наряду с символом Орфея — символ Христа); чудесное насыщение народа хлебами и рыбами; облик Сына человеческого как гостя и хозяина пиршеств и веселий; причащение хлебом и вином на жертвенном вечере (как на вакхических мистериях); вход в Иерусалим на осле (животном Диониса) и др. В прообразе дионисийской религии, по убеждению И., намечен и сам жертвенный облик Бога и человека вместе, чудесно зачатого земною избранницей Отца. Принадлежащей кругу античных представлений является выделенная И. стихия дионисийского безумия, существующая в двух видах: "правое безумствование и болезненное неистовство". Правое безумие проходит, с точки зрения И., через катарсис и выливается в "умное веселие народное", в то время как болезненное неистовство — гибельная сила. На ритмическом чередовании аполлонического и дионисийского начал строится типология культур И., в основе которой лежит представление о двух постоянно возрождающихся культурных типах — александрийстве и варварстве, которые противостоят друг другу как царство формы и стихия рождающего хаоса. Культуры "сонного" (дионисийского) сознания заглушаются, по мысли И., шумом "просветительских" (аполлонических) эпох. И. подчеркивает родственность дионисийства духу славянской культуры, которая заключается в приверженности к коллективным формам творчества, в пафосе народного единения. Стихия дионисийского противостоит принципу индивидуации, выра-

жителем которого, согласно И., является Прометей. В трудах И. Дионису противопоставляется не только Аполлон, как олицетворение принципа формализации, но и Прометей, как олицетворение принципа индивидуации. В противостоянии Прометею Дионис омысливается И. как "зрос соборности". В ходе разворачивания мифологемы Диониса И. была намечена "трансперсональная перспектива" (термин Аверинцева) русского символизма. Реализацией "трансперсональной перспективы" выступает культурологическая концепция И. Культуру начала 20 в. И. характеризует как эпоху кризиса индивидуализма, преобладания "критического" начала над "органическим", что стало итогом забвения человечеством своей изначальной вселенской целостности. Будущее культуры И. видел как восстановление утраченного духовного единства, как все более ясное самоосознание человеком самого себя как "забытого и себя забывшего Бога", и преодоление кризиса индивидуализма на путях религиозно понимаемой соборности. Гарантом возможности такого перерождения человечества служит, с точки зрения И., закон культурной памяти, которая обнаруживает наличие "души истины" в культуре. На действии этого предвечного закона зиждется, по И., "общая культура" (то, что относится к большому циклам всемирной истории), представляющая собой эманацию культурной памяти, которая в свою очередь является выражением религиозной идеи, образующей ее ядро. Как утверждал И., религия, в частности — христианство, возрождает онтологическую память цивилизаций. Культурная память — начало динамическое, она дает импульсы будущего развития, которые идут через прошлое: "Культура обратится в культ Бога и Земли. Но это будет чудом Памяти — Перво-Памяти человечества... в культуре есть сокровенное движение, влекущее нас к первоисточкам жизни. Будет эпоха великого, все постигающего возврата". И. занимает видное место в культуре серебряного века в России и русского зарубежья, будучи идейным лидером религиозно-философского крыла русского символизма.

Ю. В. Аленкова

ИГРА — разновидность физической и интеллектуальной деятельности, лишенная прямой практической целесообразности и представляющая индивиду возможность самореализации, выходящей за рамки его актуальных социальных ролей. И. — одно из ключевых понятий современной культурологии. В широкий научный обиход вошло в значительной степени благодаря классической работе Хейзинги *"Homo Ludens"* (1938). Современный интерес к проблеме игрового элемента в культуре обусловлен характерным для гуманитарной мысли 20 в. стремлением выявить глубинные до-

рефлексивные основания человеческого существования, связанные с присутствием лишь человеку способом переживания реальности. И. при этом трактуется как форма существования человеческой свободы (Сартр), высшая страсть, доступная в полной мере лишь элите (Ортега-и-Гассет), самоценная деятельность, вовлекающая индивида в свою орбиту как "превосходящая его действительность" (Гадамер). И. — многогранное понятие, обозначающее как особый адогматичный тип миропонимания, так и совокупность определенных форм человеческой деятельности. Классификация последних предполагает выделение: состязаний; И., основанных на имитации, подражании (театр, религиозные ритуалы, и т. п.); азартных И. с вероятностным исходом (лотерея, рулетка, карты); продуктивной И. человеческого воображения. Высшая ценность И. — не в результате, а в самом игровом процессе. В любой разновидности И. присутствуют в различном соотношении два первоначала. Первое из них связано с острыми эмоциональными переживаниями игроков и наблюдателей, достигением возбужденно-экстатического состояния; второе, напротив, рационально по своей природе, в его рамках четко определяются правила И. и строго требуются их соблюдение. Нарушение правил ведет к исключению из данной И. Система правил создает специфическое игровое пространство, моделирующее реальность, дополняющее ее или противостоящее ей. В процессе И. возникают "иные миры", лишаящие ореола сакральности наличие положения дел, парадоксально сочетающие воспроизведение актуальных стереотипов культуры (и их усвоение в процессе И.) с их ироническим, "игровым" переосмыслением. В системе культуры И. выполняет ряд функций. Она служит одним из средств первичной социализации, способствуя вхождению нового поколения в человеческое сообщество. И. также является сферой эмоционально насыщенной коммуникации, объединяющей людей с различным социальным положением и профессиональным опытом. Кроме того, пространство И. сохраняет и воспроизводит архаичные навыки и ценности, утратившие с ходом времени свой первоначальный практический смысл. И. имеет немалую ценность и в качестве элемента творческого поиска, высвобождающего сознание из-под гнета стереотипов, она способствует построению вероятностных моделей исследуемых явлений, конструированию новых художественных или философских систем или просто спонтанному самовыражению индивида. Любая инновация в культуре первоначально возникает как своеобразная И. смыслами и значениями, как нетривиальное осмысление наличного культурного материала и попытка выявить варианты его дальнейшей эволюции. И. умирает, когда исчеза-

ет грань условности и жизни. При этом возможны как вторжение реальности в мир грез, подменяющее "магическую реальность" примитивной прагматикой, так и экспансия умозрительных построений в реальную действительность, мистифицирующая практический опыт и подменяющая рациональные программы деятельности отвлеченными лозунгами и несбыточными обещаниями. Произвол воображения, покинувшего четко обозначенные границы пространства И., порождает, наряду с другими проблемами, рискованные социальные эксперименты и одержимое мифотворчество. (См. также Надежда, Язык искусства.)

М. Р. Жбанков

ИГРА СТРУКТУРЫ — фундаментальная метафора постмодернистской философии, фиксирующая парадигмальную установку постмодернизма на видение предмета в качестве находящегося в процессе самоорганизации. Данная установка постмодернизма является спецификацией общей установки современной культуры, демонстрирующей — как в естественнонаучной, так и в гуманитарной областях — глобальный поворот от центрации внимания на статике к фокусировке его на динамике (в диапазоне от понимания элементарной частицы а как процесса в квантовой физике — до эксплицитно сформулированной концепции самоорганизации в синергетике и от идеи аутокреативности объекта в концепции "хюбрис" — до радикального отказа от традиционной онтологии в неклассической философии — см. Онтология, Метафизика, Постметафизическое мышление, Хюбрис). В силу этого постмодернистская презумпция И. С. во многом может быть поставлена в соответствие с парадигмальными ориентациями современного естествознания (см. Синергетика). В контексте концепции самоорганизации рассматриваемая предметность предстает как нестабильная (неравновесная) среда, любые версии структурного конфигурирования которой выступают принципиально неатрибутивными в содержательном смысле и принципиально не-финальными и переходными — в смысле своего статуса (диссипативные структуры в синергетике, например). В терминологическом пространстве постмодернизма указанная парадигмальная установка выражает себя в переориентации с понятия "структура", фиксирующего стабильную гештальтную определенность объекта, на концепты, выражающие идею организационной нестабильности последнего: в системе номадологии (см. Номадология) — это концепт "ризомы" (Делез, Гваттари), перманентная изменчивость семантических "плато" которой позволяет говорить о ней как о принципиально аструктурной и подвижной форме организации (см. Ризома); в постмодернистской текстологии — концепт

"структурации" (Р. Барт), выражающий сугубо процессуальный и не результирующий в стабильной структуре характер конфигурирования текстовой среды в процессе означивания (см. Текстовый анализ, Означивание, "Пуевой знак"), в шизоанализе — концепт "шизополюсов" (Делез, Гваттари) как принципиально спонтанных и не складывающихся в определенную организацию (см. Шизоанализ, "Машины желания"). Введенное в этом контексте Деррида понятие "И. С." может рассматриваться как наиболее общая понятийная структура категориального характера для выражения специфики гештальтных характеристик самоорганизующейся предметности. Постмодернистской концепцией хоры (см. Хора) фиксируется, что, по словам Деррида, "в плане становления... мы не можем претендовать на прочный и устойчивый логос", а то, что в рамках классической терминологии именовалось логосом, исшит принципиально игровой характер ("скрывает игру"). Как и в современном естествознании, идея И. С. в постмодернистской философии семантически сопряжена с отказом от презумпции принудительной каузальности, предполагающей наличие внешней по отношению к рассматриваемой предметности причиняющей детерминанты (см. Автор, Анти-Эдип, Неодетерминизм, "Смерть Автора", "Смерть Бога"), а также с отказом от презумпции центра (см. Ацентризм): "всегда считалось, что центр, который уникален уже по определению, представляет собой в структуре именно то, что управляет этой структурой; ...функцией этого центра было не только ориентировать, балансировать и организовывать структуру — естественно, трудно себе представить неорганизованную структуру, — но прежде всего гарантировать, чтобы организующий принцип структуры ограничивал то, что мы можем назвать свободной игрой структуры" (Деррида). Центр в этом контексте рассматривается как своего рода внутренний (но принципиально не имманентный по отношению к рассматриваемой предметности) репрезентант внешнего причинения: "центр... представляет собой в структуре именно то, что управляет этой структурой, и в то же время само избегает структурности. ...Центр парадоксальным образом находится внутри структуры и вне ее. Центр находится в центре целостности и однако ей не принадлежит" (Деррида). Фиксация в содержании понятия "И. С." принципиально игрового характера того процесса, который может быть обозначен как не-финальное гештальтное варьирование самоорганизующейся предметности, выражает ориентацию постмодернистской философии на принятие идеи нелинейной (и, следовательно,

флуктуационной) природы данного процесса, что влечет за собой признание невозможности однозначного прогноза относительно его эволюционных перспектив. Рассматриваемая парадигмальная установка с неизбежностью приводит и к переориентации с идеи "точного" предвидения будущих состояний и форм поведения объекта на идею вероятностного прогноза (феномен движения без траектории в физике элементарных частиц; развитие статистических методов в социологии, идеи Леви-Стросса о "статистической антропологии" наряду со "структурной" и т. п.). И как синергетика рассматривает в качестве непосредственного предмета своего анализа неравновесные системы, характеризующиеся таким течением процессов самоорганизации, при которых принципиально невозможно любое невероятное прогнозирование будущей состояний системы, так постмодернизм демонстрирует практически изоморфную парадигмальную установку, ориентируясь на исследование принципиально непредсказуемых нелинейных динамик как способа бытия нестабильных хаотизированных систем. В качестве примера может быть приведена трактовка Делезом такого феномена, как "тело без органов": последнее интерпретируется как обладающее "лишь интенсивной реальностью, определяющей в нем уже не репрезентативные данные, но всевозможные аллотропические вариации" (см. Тело без органов). Невозможность невероятного прогноза относительно И. С. оценивается постмодернизмом не в качестве результата когнитивной несостоятельности субъекта, но в качестве онтологически фундированной характеристики исследуемой предметности: "неразрешимость — это не слабость, а структурное условие существования" (Р. Барт). Соответственно этому основу своей когнитивной стратегии постмодернизм усматривает в необходимости "покончить с застарелой привычкой рассматривать проблематическое как субъективную категорию нашего знания, как эмпирический момент, указывающий только на несовершенство наших методов... Проблематическое является одновременно и объективной категорией познания, и совершенно объективным видом бытия" (Делез).

М. А. Можейко

ИДЕАЛЬНЫЙ ТИП — методологическая категория, предложенная М. Вебером для определения статуса концептуальных средств, применяемых в социальном и историческом познании. Опасной ошибкой, дезориентирующей исследование, Вебер считал "смешение теории и истории", при котором содержание теории, созданной ученым, некритически отождествляется с самой реальностью и вы-

дается за отражение ее глубинной сущности. Такие понятия, как "капитализм", "христианство", "средневековое городское хозяйство" и т. п., по мнению Вебера, не извлекаются из эмпирической действительности как обобщенные наиболее часто наблюдаемых явлений, а представляют собой И. Т. — исследовательские "утопии", не имеющие буквальных аналогов в действительности. Они образуются благодаря взгляду на эмпирическую действительность с определенной исследовательской позиции; избранный ракурс рассмотрения связывает разрозненные единичные явления в "лишенный внутренних противоречий космос мысленных связей". Поскольку И. Т. представляет собой продукт "научно дисциплинированной фантазии", никогда нельзя заранее определить, имели ли дело с пустой игрой мысли или же с научно значимой позицией. Единственным критерием научности оказывается исследовательская продуктивность той или иной концепции: чем выше эвристический потенциал И. Т., тем выше и его научное значение. Отсюда вытекают два важных следствия. Во-первых, параллельно может существовать несколько конкурирующих идеально-типических конструкций, относящихся к одной и той же совокупности эмпирических данных. Некорректно ставить вопрос о том, какой из них лучше соответствует действительности (этот вопрос вообще теряет смысл): спор между ними решается в зависимости от того, какой И. Т. продуктивнее работает, обеспечивая приток научного знания. Во-вторых, конкретный И. Т., сколь бы совершенным он ни казался, является преходящим, релятивным, и неизбежно сменяется новым. Оформление категории И. Т. и ее широкая популярность свидетельствуют о том, что процесс перехода от классической к неклассической науке в 20 в. происходил не только в естественнонаучном, но и в социогуманитарном знании. И. Т., используемые в истории и в социальных науках, по Веберу, различаются между собой. В истории, нацеленной не на выведение общих законов, под которые подводятся многочисленные частные случаи, а на постижение индивидуальных событий в их "культурном значении", И. Т. строится как образ конкретного сочетания каузальных связей, объясняющий данный "исторический индивидуум". Социальные науки, ориентированные на поиск общих правил событий, безразличны к их конкретной пространственно-временной определенности. Поэтому социолог конструирует чистые идеальные модели, применимые ко всем эпохам и к любой географической точке. Иными словами, разница между разновидностями И. Т., считает Вебер, носит количественный характер и заключается в степени их общности.

В. Н. Фурс

ИДЕНТИЧНОСТЬ (лат. *identificare* — отождествлять, познать, *identifico* — отождествляю) — соотнесенность чего-либо ("имеющего бытие") с самим собой в связности и непрерывности собственной изменчивости, и мыслимая в этом качестве ("наблюдателем", рассказывающим о ней себе и "другим" с целью подтверждения ее саморавности). "Соответствие, мыслимое в совершенстве, есть идентичность" (Брентано). Понятие "И." тесно связано со становлением понятия "индивидуальное" ("отличность в своей единичности", "индивидуальность", "личность") в различных дисциплинарных контекстах, а также с конституированием в европейской традиции дискурсов "различия", "инаковости", "аутентичности" и "Другого". Сложилось три дисциплинарно различных и автономных, хотя и соотносимых друг с другом, понимания И.: 1) в логике (неклассической); 2) в философии (прежде всего неклассической и, главным образом, постклассической); 3) в социогуманитарном (социология, антропология, психология) знании (отчетливо артикулированное в 1920—1930-е, с конца 1960-х — одно из центральных понятий большинства культур-ориентированных дискурсов). С 1980-х явно обозначилась тенденция к универсализации понятия И. и преодолению междисциплинарных "перегородок" в постструктуралистско-постмодернистской перспективе. В логике сложилась традиция (идущая от Фреге и Рассела) употреблять термин И. в контексте рассмотрения отношений обозначения (именования), соотносящих имя и объект (в разных вариантах: деиотат, десигнат, предметное значение, референт) и строящихся по принципам однозначности (имя обозначает только один предмет, что исключает омонимию), предметности (имя презентует предмет), взаимозаменяемости (двух имен, обозначающих один и тот же предмет). При этом различают единичные, общие и пустые имена, которые могут быть конкретными или абстрактными, и контексты их введения — экстенциональные (предполагающие равенство объемов понятий) и интенциональные (требующие дополнительно еще и И. смысловосодержаний понятий). В более широком контексте понятие И. употребляется при исследовании знаковых выражений в аспекте установления их равенства (отношения типа равенства, отношения эквивалентности), что требует их соответствия условиям (аксиомам) рефлексивности (равенства предмета самому себе), симметричности и транзитивности. Отношения этого типа предполагают, что все, что можно высказать на языке соответствующей теории об одном из знаковых выражений, можно высказать и о другом, и наоборот (и при этом получить истинные высказывания). Тем самым построенные разным способом знаковые выражения могут заменять друг друга

в разных контекстах употребления (а сами быть обозначены как равно-объемные, равнозначные, эквивалентные, идентичные). Предельный случай равенства, когда совпадают не только родовые, но и видовые индивидуальные свойства предметов, суть тождество (иначе: тождество суть равенство при всех значениях переменных или параметров). Различение при этом носит чисто условно-нумерологический характер. Установление отношений равенства предполагает выявление сходства (уже предполагающего выполнение условий рефлексивности, симметричности, транзитивности), то есть наличия хотя бы одного общего признака у изучаемых предметов, с последующим анализом их свойств (то есть характеристик, позволяющих отличать или отождествлять вещи и явления) и различий (то есть признаков, присутствующих у одних и отсутствующих у других сравниваемых объектов). Установление тождества требует признания И. объектов (отвлечения как от того, что нет тождества без различия — которое всегда “внутри” тождества, — так и от того, что “внутри” различия также есть тождество, — иначе все объекты превратились бы в один и тот же предмет) в каких-либо общих свойствах и отношениях, то есть признания их неразличимости. Таким образом, И. в логическом ракурсе рассмотрения неразрывно связана с понятием тождества и предполагает не только операции абстракции отождествления, но и абстракции неразличимости (“тождество по неразличимости” в процедурах разрешительных способностей “наблюдателя”, что сохраняет определенную степень неопределенности актов И. в пределах заданной — или возможной — точности наблюдения). Само понятие тождества может быть тогда переинтерпретировано как неотличимость предметов друг от друга в какой-то совокупности характеристик (свойств). Связь понятий И. и тождества отчетливо прослеживается и в контексте их употребления в рамках философии. Еще от Аристотеля идет традиция наделения “тождества” более фундаментальным значением, чем “различия”. В Новое время это соображение было проинтерпретировано как субстанциальность *cogito* (мыслящая субстанция) Декарта, а наиболее адекватно и полно нашло свое отражение в трансцендентализме и особенно в “философии тождества” Шеллинга. В этой традиции И. трактовалась как тождественность (самотождественность) структур “чистого” мышления, “чистого идеального “Я” как основания элиминированных из них любых субъективных (человеческих) актов. И. представляла при этом как непосредственно данная и самоочевидная в непосредственности познающего сознания, прозрачности мира для познающего субъекта и прозрачности последнего для самого себя. Един-

ственная существенная “поправка” в этот дискурс была внесена Гегелем — его идеей становления самого познающего субъекта (хотя он, в принципе, остается самотождественным в своей изначальной предопределенности логикой “развертывания” Абсолютной идеи). По сути, для этой “линии” философствования проблематика И. оставалась имплицитной и неproblemной, а ее актуализация как раз и потребовала преодоления “доминанты тождества” в классической философии. Так, Ортега-и-Гассет подчеркивал, что немецкая трансцендентально-критическая философия понимала активность духа как “одну и ту же, фиксированную, предписанную, онтологическую неподвижность”, в которой “Дон-Кихоты духа не имеют права на внезапное изменение”, так как в классической философии, трактующей идеи как телесные реальности, сами эти “реальности — телесности или нет — трактуются как идентичности”. В неклассической философии этот посыл в трактовке И. (при известной проблематизации последней) был наиболее последовательно реализован Хайдеггером (“Идентичность и дифференциация”, 1957), который понимал И. как всеобщность бытия. Согласно Хайдеггеру, всякое сущее тождественно самому себе, а в силу того, что оно есть сущее, то и всякому другому сущему (И., следовательно, исключает различие как иное бытие, а вместе с ним инаковость и изменение как таковое). При этом И. в традиции еще классической философии отождествлялась с самостью, но аспект самотождественности дополнялся при этом акцентированием аспекта соотносительности с другим, что требовало развертывания отношений между личной самостью (сущим, могущим произнести “Я”), пребывающей в заботе, и безличной самостью *Das Man*. Типологически близок к такому рода пониманию И. был и Гуссерль периода трансцендентального идеализма как попытка “прорыва” к “чистому” сознанию, не обусловленному причинно чем-то другим — не относимым к самому потоку сознания. В поток сознания ничто не может проникнуть извне, но и из потока сознания ничто не может перейти вовне. С точки зрения Гуссерля, возможно, не впадая в абсурд, думать, что воспринятые вещи не существуют, хотя переживание восприятия сохраняется, а также, что возможно сознание, в котором нет согласованного опыта мира (а тем самым и мира). Тем самым, по мысли Гуссерля, возможно через трансцендентальную редукцию “выйти” на самотождественное (“чистое”) сознание как таковое. Между сознанием и реальностью лежит “подлинная бездна смысла”, благодаря чему и становится возможным конституирование идентифицируемого мира. Однако для последовавшей дальнейшей разработки проблематики И. гораздо важнее оказался круг идей

Гуссерля, связанный с понятиями “жизненного мира” и “естественной устайовки” сознания, позволившие его ученику Шюцу социологизировать феноменологическое понимание И. Иная “линия” трактовки И. в классической философии восходит к разработке Иоанном Дунском Скотом концепции индивидуализирующей “этонности” или “этовости” (трактуемой как самотождественность единичного в его самости), дополненной затем концепцией “чтойности” (в неклассической философии особо разрабатывалась Шелером как раскрытие самости в ее соотносительности с “другим”). Эту “линию” Хабермас трактует как становящиеся дискурсы осознания своеобразия единичного, связывая ее оформление в Новое время с именем Лейбница, показавшего, по его мнению, что “каждая самопрезентирующаяся субъективность сосредоточена на самой себе и представляет мир как целое своим собственным уникальным способом”. Дальнейшее ее становление связано с анализом взаимоотношения “Я” и “не-Я” Фихте (требующим, однако, переинтерпретации вне терминологии трансцендентализма), коммуникативно-языковыми штудиями Гумбольдта и — особенно — с работами Кьеркегора (идеи выбора собственной истории жизни, ответственности внутреннею выбора, делания себя тем, кто ты есть), во многом предопределившими экзистенциалистскую центрацию проблематики И. на личности в ее противопоставлении своим обстоятельствам жизни, а также сосредоточение внимания в проблематике И. прежде всего на аутентичности (подлинности) человеческого бытия, обнажаемого в “пограничных ситуациях”. Важное значение в этом “антропологическом повороте” европейского философского дискурса имел, согласно Хабермасу, и прецедент исповеди Руссо перед самим собой, придавший актам самопонимания характер публичного процесса, что дало в последующем возможность развивать дискурс И. как самопрезентации и поставить внутри него саму проблему аутентичности И. Пика в своем развитии эта “линия” понимания И. достигает, по Хабермасу, при ее развертывании в коммуникативных пространствах: “...как только вертикальная ось молитвы смещается в горизонталь межчеловеческой коммуникации, отдельному человеку уже не реализовать свою индивидуальность в одиночку; окажется ли выбор его собственной жизненной истории успешным или нет, зависит от “да” или “нет” других”. Несколько иной поворот темы (но приведший, по сути, к тем же результатам) позволяет обнаружить традиция, заложенная Локком, связавшим понятие И. с понятием ответственности человека за совершаемые поступки на основе па-

мости о них (позволяющей идентифицировать их как саон собственные деяния) в концепции этически окрашенного самоутверждения ответственной личности. Дальнейший шаг в этом направлении сделал Юм, попытавшийся обосновать тезис о конституировании И. не "изнутри" ("самости" человека), а "извне" (из общества) и ее поддержании через имя, репутацию, славу и т. д., коль скоро идея "Я" как тождественности самому себе может (и должна) быть подвергнута сомнению (проведенный анализ привел Юма к выводу о том, что "Я" — это "ничто", всего лишь "пучок восприятий"). Во временной ретроспективе обнаруживается, что в данной традиции впервые, фактически, были артикулированы тезисы о "конституируемости" И. в пространстве социума и культуры, о ее "обернутости" в модус "символического", с одной стороны, и о ее связанности с "психическим" (в том числе телом, характером и т. д.) — с другой. Сознание человека — *tabula rasa* ("чистая доска"), которая подлежит "правильному" заполнению. Качества джентльмена не предзаданы фактом рождения и происхождения, а формируются в процессах воспитания и образования, усвоения необходимого джентльмену социального и культурного "инструментария". Человек находит себя вне себя самого, в своем деянии и в этом отношении "делает себя" (в этом же ключе в рамках неклассической философии представители философской антропологии вели речь об эксцентricности человека и о "ведении им себя", своей жизни). Наиболее адекватное воплощение этот круг идей нашел впоследствии в версиях диалогической философии. М. М. Бахтин, в частности, сформулировал ключевую для дискурсов последней идею внеаходимости человека, согласно которой, подлинное "Я" всегда обнаруживается в точках несовпадения человека с самим собой, в его идентификациях с "Другим". Таким образом, две "линии", противостоявшие в классической философии дискурсу тождества в понимании И., совпали в 20 в. в постклассической перспективе, в поисках ее оснований в интерсубъективном диалогово-коммуникативном пространстве, чему способствовала и развернутая критика философии тождества и трансцендентального субъекта в неклассической философии. Для актуализации в последующем проблематики И. важную роль сыграла философия жизни, восстановившая в правах "земного субъекта" и введшая антиномичное противопоставление "жизни" и "культуры" (и "социума") как репрессивного начала по отношению к первой. Тем самым задавалось и противопоставление "телесности", "натурности" человека и "искусственности" навязываемых ему И. Индивид как бы "раска-

лывался" в своем бытии, проблематизировался как внутри себя, так и в своих отношениях с миром, попадая в ловушку собственной неидентичности. Примечательно, что такого рода дискурсы еще ранее возникли на "границах" европейского культурного ареала, правда, там дискурс И. актуализировался не столько "расколотостью" индивида, сколько "расколотостью" (рядоположенностью в ней различных разновременных и несовместимых в одной перспективе содержаний — Л. Сеа) той культуры, к которой этот индивид принадлежал. Мотивировался данный дискурс оспариванием западноевропейских моделей центристского образа мира и индивидуальности как "центра" личности, а по сути — оспариванием собственного тождества в "европейскости". В частности, эта проблематика (национальной, этнической и культурной идентификации, впрочем изначально без использования самого термина "И.") пронизывает всю латиноамериканскую (частью и испанскую) философию 19 в., которая упорно искала ответы на вопрос "Что есть Латинская Америка и в чем заключена "сущность" латиноамериканца", что вылилось в 20 в. в "философию латиноамериканской сущности", философию и теологию "освобождения", в которых проблема И. и аутентичности, как и инаковости, выступает конституирующим дискурсом. Аналогично такого рода тематизмы (поиск собственной отличности и специфичности) характерны и для русской философии 19—20 вв. (Чаадаев, Данилевский, западники, славянофилы, почвенники и т. д.), и для белорусского самосознания (Ф. Богушевич, Я. Купала, Абдзиралович, А. Цвикевич и т. д.). 20 в. породил и такие централизованные на проблематике И. течения, как индееизм, негрзм, негритюд и т. д. В постклассической перспективе эта же проблематика "увязывает воедино" различные по своим теоретико-методологическим основаниям программы внутри "постколониальных исследований". Однако в западноевропейском и североамериканском ареалах проблематика И. оказалась все же в большинстве случаев связана не с этнической, национальной или культурной И., а с И. личностной, связанной с преодолением наследия трансцендентализма и дискурса тождества (а тем самым и с пониманием "индивидуального"; И. как переживание и конструирование человеком своей индивидуальности). В таком развороте периодическое "катализирующее" воздействие на универсализацию проблематики И. оказала "критическая теория" Франкфуртской школы, особенно ее концепция негативной диалектики и ее критика "идеи Просвещения" как основы тоталитарных дискурсов. Так, Адорно в разных контекстах варьировал идею неправомерности элиминации из проблемного поля философии понятия "нетожде-

ственности" или "непосредственности существования", которые, согласно ему, исходно невозможно вписать в целостность той или иной "самотождественной тотальности". Не менее значимыми в перспективе И. оказались и еще две критики: 1) постструктуралистская (Деррида: "Письмо и различие", 1967; Делез: "Различие и повторение", 1968; археологические реконструкции и концепция "власти-знания" Фуко; идеи симулякра Бодрийара и психоанализа Делеза и Гваттари), в последующем сосредоточившаяся на исследовании проблем распада И.; 2) герменевтическая (Рикер: "Время и нарратив", в 3 томах, 1984—1988; в меньшей степени в этой перспективе — Гадамер), в которой была вскрыта опосредующая роль в формировании структур И. знаково-символических средств и прежде всего языка. В этом отношении последняя выступила в определенной мере восприимчивой более ранних идей "языковых игр" Витгенштейна, логической семантики (в ее поисках соотнесения языковых выражений с референтами и выражаемыми смыслами) и семиотики, максимально актуализировав прагматический аспект последней. Контексты И. как раз и задавали прагматическую перспективу герменевтическим анализам (сами, в свою очередь, фундируясь ими). В частности, в этом ключе исследовались возможности совмещения в пространстве идентификаций механизмов автономии (самодостаточности, автономности, независимости идентификационных параметров), омонимии ("накладывание", совмещение, "маскирование" друг через друга различных идентификационных параметров), синонимии (тождественность различных в иных горизонтах идентификационных параметров). Причем, это совмещение-различение может быть рассмотрено в соотнесении-столкновении "смыслового" и "деятельностного" подуровней прагматического пространства. В этом плане открываются возможности как "социологизации" (перспективы социалингвистики и, особенно, социосемиотики, универсализации механизмов ритуализации социальной жизни в культурсоциологии), так и "психологизации" (техники коррекции "идентичностей") герменевтических виализов. В постструктуралистско-герменевтической перспективе в целом дискурсы И. выступили мощным средством преодоления наследия классической и (частью) неклассической философии, а идентификация стала трактоваться как практики означивания и самообозначения индивидуальности, конституирующей человека как "Я" в его отличности от "тела" и "личности" (стремящихся реифицировать и субстанциализировать это "Я", а тем самым задать иной — референциальный — уровень И.) через ограничение выбора из многообразия (множественности) возможного. Процедуры именования позволяют

хронологизировать “сейчас” и локализовать “здесь” в рамках открытого пространства культуры, настоящего “точками бифуркации”. (С иных позиций Хабермас аналогично — топологически близко — пытался осмыслить И. как индивидуализацию через социализацию внутри исторического контекста). Тем самым И. не есть фиксируемая “реальность”, а есть делящаяся “проблема”, точнее — “проблемность”. Человек как целостность оказывается не дан при жизни самому себе, его “авторство” и собственную личность (самость) оказывается существенно ограничено, так как, с одной стороны, “заключенность” его целостности ограничивается точками рождения и смерти (в которых он представлен в значительной степени лишь “телом”), а с другой — она может быть реализована прежде всего в межсубъектном (интерсубъективном) пространстве диалога-коммуникации. Личность проецирует себя в интересующий горизонт жизненного мира, получая “гарантию” своей И. от “других”, вменяющая ей ответственность. “Соответственно моя идентичность, а именно моя концепция меня самого как автономно действующего и полностью индивидуализированного существа, может быть устойчивой лишь в том случае, если я получу подобного рода подтверждение и признание и как вообще личность, и как эта индивидуальная личность” (Хабермас). Тем самым происходит аннигиляция “тождественности” как всегда принадлежащей и “апеллирующей” к прошлому, за счет открытости И. в будущее (что было артикулировано уже у Локка) и принципиальной незавершенности человека (в разных версиях было обосновано, например, Кьеркегором и М. М. Бахтиным), что предполагает темпоральное измерение И. (обозначено Дильтеем как отношение элементов к целому жизни). В итоге понятие И. оказалось не только “вирусом”, разрушившим традиционное представление о “тождественном”, но и средством максимальной радикализации понятия самости и “перевода” проблематики постклассической философии в пространство интерессубъективности, в котором И. постоянно пытается “ускользнуть” от схватывания и не желает быть как “обнаруженная”, “обнаженная”, “разоблаченная” (она не “сокрыта”, а “скрывается” от себя и от других). Это не утрата смысла существования в “одинокой толпе”, влекущая за собой постоянный поиск постоянно утрачиваемой И. (Рисмен), а, скорее, постоянное “пространствование” “Я” из иллюзий относительно себя самого, постоянно предъявляемое “на опознание” в интер-пространство. С точки зрения Рикера, идентификация в этом отношении предстает как повествование о жизни, рассказ истории в попытках придать цельность разрозненному (замаскировать “чтойность”) и схватить ускользающую

уникальность (обозначить “чтойность”) в пространстве публичности, что ведет к постоянной подмене “кто” — “чем” (“некто”) является; в этом же смысле можно говорить и о замене индивидуальной И. — групповой). Рикер говорит о том, что в этой ситуации “пост-И.” выступает как “нарративная И.” Нарратив, как подлинная история, подлежит чтению, которое постоянно исправляет предшествующую подлинную историю. Таким образом, И. описывает, повествует и предписывает, проявляясь лишь во времени. Она не столько “сохраняет”, сколько “поддерживает” в процессах постоянного “переинчивания”. Такая перспектива позволяет соотносить трактовки И. в философском и социогуманитарном знании, обнаружить (ретроспективно) их топологическую близость и их взаимовлияние и взаимопроникновение, тогда как в “реальной” интеллектуальной истории эти курсы И. складывались изначально как параллельные и решающие различные задачи. При этом принято считать, что импульс к универсализации проблематики И., ее выходу за границы философской и научной дисциплинарности дал Эриксон (“Идентичность: юность и кризис”, 1969 — “...исследование идентичности в наше время становится такой же стратегической задачей, какой во времена Фрейда было изучение сексуальности”), а сам термин “И.” ввел Фрейд при описании механизмов действия интериоризации при формировании Супер-Эго. Таким образом, возникновение дискурса И. (в узком смысле его понимания) связывается с традицией психоанализа (частично с социологией, где он осмысливался в контекстах обсуждения механизмов социализации), где идентификация первоначально понималась как процесс подражания чему-либо, а затем была переинтерпретирована как процесс переживания субъектом той или иной степени слияния с объектом. Такой переинтерпретации способствовали работы А. Фрейда (исследование механизмов психологической защиты “Я”, а частности, механизмов интроекции и проекции) и Адлера (проблемы соотношения комплексов неполноценности и превосходства, идея “преодоления себя сегодняшнего”). Эриксон связывал И. с переживанием индивидом себя как целого и определял ее как делящуюся внутреннее равенство с собой в непрерывности самопереживаний индивида, и ввел понятие “кризиса И.”, понимая последний как сопровождающий человека на каждой стадии культурного становления личности в векторе движения во времени жизни. Он считал, что в полном жизненном цикле человек переживает восемь таких кризисов, означающих переход от одной стадии жизни к другой (при этом особо акцентировал внимание на кризисах пятой и шестой ступеней, охватывающих периоды тинейджерства, юности и ранней зрелос-

ти, в которые окончательно устанавливается доминирующая позитивная И. Эго). Иная версия И. была предложена в рамках символического интеракционизма, исходившая из разделения личностной структуры Дж. Г. Мидом на “Self” и “me” и трактованная И. как социализированную часть “Я” (me) в ее соотношении с самостью Self. При этом речь шла о выборах репертуаров И. и необходимости их подтверждения “другими” в процессах интеракции. В методологическом развороте эта трактовка опиралась на разделение Джеймсом личностной структуры на метафизическую целостность (душа) и функциональную тождественность (“Я”) и концепцию “зеркального (отраженного) Я” Кули. В рамках собственно социологии проблематика И. вводилась первоначально в статусно-ролевых концепциях личности и социализации, то есть в контекстах соответствия предписываемой социальным статусом нормативной роли ее ролевому же исполнению (включая отношение к ней), “слияния” актора и роли (их отождествления), а социализация при этом понималась как усвоение ролевого репертуара и освоение ролевого опыта. Тем самым И. уравнивалась с удачно “играемой” ролью, а переидентификация трактовалась как смена ролей; неумение справиться с ролью (чаще — ролями как различными своими И. из определенного “набранного” набора) вызывает ролевой конфликт, который понимается как кризис И. Таким образом, все три исходных социальных дискурса И. могут быть рассмотрены в ретроспективе как взаимодополняющие друг друга в описании идентификационных механизмов, формирующихся на разных структурных уровнях личности (формирования И. — психоанализ, подтверждения — символический интеракционизм, предъявления — статусно-ролевые концепции). Дальнейшее развитие проблематики И. в социогуманитарном знании было связано с усилением внимания к экзистенциальной проблематике, ценностно-символическим, а затем и текстово-смысловым аспектам И. с нарастанием акцентирования несовпадения пространственно-временных и ценностно-смысловых градаций социокультурного бытия. В этом отношении было симптоматично введение Мертоном понятия референтной группы, по отношению к которой происходит И. индивида, который сам (“телом”) далеко не всегда принадлежит к данной группе (более того, эта группа может быть принципиально для него недоступна, выдуманна, иллюзорна). Еще более показательна “драматургическая” социология Гофмана, где И. определяется как сложное производное от процессов инсценирования, самопредставления, “подчинения-командования”, занятия ролевых

дистанций, стигматизации и маскирования. Несамотождественность индивида самому себе стала рассматриваться на уровнях: 1) интросубъективности, аутокоммуникации Я — Я; 2) интросубъективности, отношения Я — Ты (Мы); 3) "вещности", отношения Я — НЕ-Я, уровень "телесности", "наличности". Тем самым целостность индивида задается через проекции "Я есть тело", "Я есть Я", "Я есть Ты", а его самореализация протекает в двух планах: 1) в плане объективации, задающем реальные пространственно-временные координаты "наличности", 2) в плане выражения, выводящем за эти координаты в пространство символов, в котором индивид: а) маскирует себя, демонстрируя через маску, б) демонстрирует себя, маскируясь за жестом. Личность в этом смысле суть то, что "дано сквозь маску" (Лицо или Личину), но за маской может "ничего" и не быть. Тогда самоидентификация есть сведение всего в его инаковости "воедино". Она должна быть актуализирована в самореализации, чем уже задается "зазор", "пустота", пространство деструктурированного "коммунистас" — пространство "лиминальности" (В. Тернер). Если самореализация есть способность конструировать свое бытие в соотношении с "другими" с позиций собственного (ответственного) выбора, то она предполагает соотносительность еще с двумя другими аспектами (как своими условиями): 1) самоопределением (пространство выбора позиций-целей-средств, то есть пространство свободы); 2) самопреодолением и (или) самоутверждением себя "вовне". "Синтезирующим" же по отношению к ним трем выступает самосознание, придающее экзистенциально-ценностные смыслы "Я" и вводящее его в пространство рефлексии, в котором отграничиваются и осознаются все ипостаси "Я". В этом плане особый интерес представляют анализы психопатологий как распада самоидентификации в явлениях деперсонализации (переструктуриации сознания, восприятие "тела" как "чужого", "другого" как "постороннего"), дереализации (изменение отношения к реальности, восприятие "не-Я" как "чужого", "себя" как "постороннего" — "Я" "там" и "некогда", а не "здесь" и "теперь"), деактуализации (переживание "незакрепленности" в "пространстве — времени" внутренних событий). В этом же ключе находятся исследования явлений психостении (Жане) и астении, изменений состояний сознания (под воздействием психоделиков, психотехник, сна), явлений серийного мышления и т. д. (См. также Тождества философия, Метафизика, Негативная диалектика, Логоцентризм, Другой, Самосознание, Симюлякр, Differance.)

В. Л. Абушенко

ИДЕОЛОГИЧЕСКИЕ АППАРАТЫ ГОСУДАРСТВА — понятие неклассической философии (прежде всего, неомарксизма), фиксирующее в своем содержании инструменты проведения в жизнь господствующей идеологии. Наибольшее развитие понятие "И. А. Г." получает в работе Альтюссера "Идеология и идеологические аппараты государства". Альтюссер выделяет следующие "И. А. Г.": религиозный (система различных церквей); образовательный (система общественных и частных школ); семейный; юридический; политический (политические системы, включая различные партии); профсоюзный; коммуникационный (пресса, радио, телевидение и др.); культурный (литература, искусство, спорт и др.). По Альтюссеру, "И. А. Г." отличается от "Репрессивного Государственного Аппарата" тем, что в то время, как существует один репрессивный аппарат, имеется множество И. А. Г.; другим моментом различия является то, что объединенный репрессивный аппарат является полностью общественным достоянием, а большая часть И. А. Г., напротив, принадлежит частной области; репрессивный аппарат действует "посредством насилия", а идеологические аппараты — "посредством идеологии". (См. также Альтюссер, Идеология.)

Е. П. Коротченко

ИДЕОЛОГИЯ — понятие, посредством которого традиционно обозначается совокупность идей, мифов, преданий, политических лозунгов, программных документов партий, философских концепций; не являясь религиозной по сути, И. исходит из определенным образом познанной или "сконструированной" реальности, ориентированна на человеческие практические интересы и имеет целью манипулирование и управление людьми путем воздействия на их сознание. Фундируется тем, что Джемс обозначал как людская "воля к вере". Значительный элемент иррационализма, необходимо присущий любой И., обуславливает и реальный облик ее творцов: по мысли Лебона, "гениальные изобретатели ускоряют ход цивилизации, фактики и страдающие галлюцинациями творят историю". В рамках И. (в контексте осознания людьми собственного отношения к действительности, а также существа социальных проблем и конфликтов) содержатся цели и программы активной деятельности, направленной на закрепление или изменение данных общественных отношений. Ядром И. выступает круг идей, связанных с вопросами захвата, удержания и использования политической власти субъектами политики. И. фундирована конфликтной природой мира политики, его выстроенностью по полюсной модели "враг — друг", кристаллизующей сторонников той или иной И. Степень разработанности и наглядности образ идеологического противника

правомерно полагать главным основанием сплоченности социальной группы — носителя И. Маркс и Энгельс в "Немецкой идеологии" (1845—1846) и позднейших работах понимали под И.: а) идеалистическую концепцию, согласно которой мир представляет собой воплощение идей, мыслей и принципов; б) тип мыслительного процесса, когда его субъекты — идеологи, не сознавая связи своих построений с материальными интересами определенных классов и объективных побудительных сил своей деятельности, постоянно воспроизводят иллюзию абсолютной самостоятельности общественных идей; в) сопряженный метод подхода к действительности, состоящий в конструировании мнимой реальности, которая выдается за саму действительность. Согласно Марксу, "не в идеологии и пустынных гипотезах нуждается наша жизнь, а в том, чтобы мы могли бы жить, не зная смятения". Действительность, по Марксу, предстает в зеркале И. в искаженном, перевернутом виде. И. оказывается иллюзорным сознанием. Марксово понимание И. трансформировалось благодаря Энгельсу, разделившему критический анализ иллюзий совпадения идей и интересов людей, осуществленный Фурье. Фурье критиковал "философов-идеологов" за их избыточный интерес к идеям, за ориентацию на изменение одного лишь сознания. В сложившемся марксизме И. понималась как "ложное сознание", порожаемое "классовым интересом" господствующих классов, стремящихся представить его "интересом всего общества". В дальнейшем в марксистской традиции негативное восприятие И. "эксплуататорских классов" образовывало оппозицию с И. "социалистической", воспринимаемой дуэбо позитивно. И. обществ нетоталитарного (западного) типа характеризуется наличием самого мощного в истории идеологического аппарата, определенным "рамочным" плюрализмом (запрет на И. национал-социализма и расизма, "не поощрение" коммунистических взглядов), религиозной терпимостью, "рассеянностью" во всем объеме внеидеологических феноменов и т. п. Появление принципиально новых средств и способов описания и объяснения социальной реальности в середине 20 в. обусловило формирование оригинальных концепций сути и функций И. Бахтин в своем истолковании И. попытался снять классово-политические контексты. "Идеологическое" для Бахтина — синоним семиотического, знакового вообще: "Ко всякому знаку приложимы критерии идеологической оценки (ложь, истина, справедливость, добро и пр.). Область И. совпадает с областью знаков. Между ними можно поставить знак равенства. Где знак — там и И.". Бахтин противопоставил И. — психологию как области "внутреннего знака" и "внутренней речи". Бахтин постулировал диалектический

характер этого противопоставления, так как “внутренний знак” тоже знак, а значит, и И. “индивидуальна”, а в ряду социально-психологических явлений — выступает как “жизненная И.”. Все психологическое, по мнению Бахтина, имеет свои семиотические основания: “Вне объективации, вне воплощения в определенном материале (жест, внутреннее слово, крик) сознание — фикция. Это плохая идеологическая конструкция, созданная путем абстракции от конкретных фактов социального выражения”. Психологии Бахтина противопоставлял не И. вообще, а только ее социальные объективации в форме этических и правовых норм, религиозных символов и т. д. Для обозначения объективно существующих форм И. Бахтин использовал термин “идеологема”. Трактовка И. как универсального свойства всего семиотического препятствовала спецификации конкретных механизмов ее функционирования, хотя и элиминировала идеологические предпосылки ее исследователей, трансформируя их подход в объективно-семиотический (в отличие от политической ангажированности представителей марксизма). Спецификация семиотических механизмов И. явилось одной из вершин философского творчества Р. Барта. В “Мифологиях” (1957) Барт объединил миф и И., называя их “метаязыком”. Барт не считал целесообразным проводить между И. и мифом семиотическое разграничение, определяя И. как введенное в рамки общей истории и отвечающее тем или иным социальным интересам мифическое построение. Следуя традиции определения знака как ассоциации значающего и означаемого, а языка — как системы знаков, Барт определил миф и И. как “вторичные семиотические системы”, “вторичные языки”. Смысл знаков первичной знаковой системы, исходного “языка” “опустошается”, согласно Барту, метаязыком до полой формы (сохраняясь и в обескровленном состоянии), которая становится означаемым как мифа, так и И. Мерцающее существование первичных смыслов исполняет функции алиби для концептов метаязыка, то есть для означаемых мифа и И. Это алиби мотивирует идеологический знак, представляя связь формы с концептом как что-то “естественное” и “природное”. Критическое отношение к мифу и И. приводит Барта к их описанию в образе вурдалака: “Миф же — это язык, не желающий умирать; из смыслов, которыми он питается, он извлекает ложное, деградированное бытие, он искусственно отсрочивает смерть смыслов и располагает в них со всеми удобствами, превращая их в говорящие трупы”. Миф и И. звучат голосом языка-объекта, оживляя его для потребителя, чередуя его выпотрошенную форму с его исходным смыслом. Значение же самого метаязыка “натурализируется” в И.

В “Основах семиологии” (1965) Р. Барт отмечал, что И. — это постоянный поиск ценностей и их тематизация. В случае же фигуративизации, по Барту, идеологический дискурс становится мифологическим. Кристева использовала для исследования И. термин Бахтина “идеологема”. Последняя определялась ею в качестве “интертекстуальной” функции, придающей тексту социальные и исторические координаты, а также связывающей текст с прочими практиками означивания, составляющими его культурное пространство. И., по Кристевой, присутствует также и в семиотических коннотациях самого исследователя И., санкционирующих использование им тех или иных моделей и формализаций. Избавиться от данных предпосылок невозможно, но возможно их прояснение в акте саморефлексии. Эко рассматривал коммуникативные функции И., которая “предохраняет нас от рассмотрения семантических систем в целокупности их внутренних взаимоотношений”, благодаря ограничению области возможных коннотаций. Идеологический субкод исключает нежелательные подразумевания семантической системы. И. выступает означаемым данного риторического субкода, и идеологические контексты формируются “склеротически отвердевшими сообщениями”. Позже Эко описал И. как перекодирование первичного кода, придающее сообщениям вторичные смыслы. Перекодирование у Эко суть интерпретативная модификация первичного кода, приводящая к нестандартному употреблению прежнего правила и создающая новое правило. Например, риторические и иконологические правила наделяют макроскопические фрагменты первичных сообщений некоторым значением, перекодируют их. Статус И. как воплощение связи дискурса с некоторой социальной топикой описывается в современной философии как ряд отношений правдоподобия. (“Референциального” — в контексте отношения с реальностями мира, “логического” — в плане соответствия жанровым и игровым закономерностям и т. д.). Нередко в рамках И. пытаются инкорпорировать чисто философские измерения (философию истории, местоположение в ней человека, сопряженные с ними оценочные суждения о возможных вариантах социального развития и желательного темпа последних). В этом контексте любя И., пещущая в своей структуре некий идеал, противопоставленный наличной социальной реальности, — утопична и эсхатологична. (Ср. у Манхейма: “в слове “идеология” имплицитно содержится понимание того, что в определенных ситуациях коллективное бессознательное определенных групп скрывает действительное состояние общества как от себя, так и от других и тем самым стабилизирует его”.) В тоталитарных обществах И. трансформируется в государственную религию с осо-

быми догматами, священными книгами, апостолами, святыми, бого-человеками, литургией и т. д. Государство в этом случае выступает идеократической системой, в границах которой верховный жрец, могущий толковать и трансформировать постулаты И., выступает и высшим чиновником, и политическим лидером. (Бердяев именовал подобные общественные модели “обратными теократиями”.) Разрушение И. такого типа, неизбежное при переходе их на позиции терпимости и открытости к иным духовным образованиям, представляется не менее болезненной проблемой, чем даже процедура передела собственности (ср. у Лебона: “нет ничего более разрушительного, чем прах умерших богов”). Согласно Жижек, “фундаментальное измерение” И. следующее: “идеология — это не просто “ложное сознание”, иллюзорная репрезентация действительности, скорее идеология есть сама эта действительность, которая уже должна пониматься как “идеологическая”, — “идеологической” является социальная действительность, само существование которой предполагает незнание со стороны субъектов этой действительности, незнание, которое является существенным для этой действительности /выделено мной — А. Г./ То есть такой социальный механизм, сам гомеостаз которого предполагает, что индивиды “не сознают, что они делают”. “Идеологическое” не есть “ложное сознание” (социального) бытия, но само это бытие — в той мере, в какой это бытие имеет основание в “ложном сознании”. Пророчество Ницше о том, что в 20 в. борьба за мировое господство будет осуществляться от имени тех или иных философских принципов, полностью реализовалось (ср. “Восток” и “Запад” как идеолого-политические образования) в виде несколько трансформированном: философские идеи заместились политико-идеологическими максимами. Результатом явилось крушение доверия людей к человеческой мысли как таковой — по Манхейму, это было, в первую очередь, обусловлено широким признанием того, что “мысль всех партий во все эпохи носит идеологический характер”. (См. Жижек.)

А. А. Грицанов

ИДИОГРАФИЗМ — парадигмальная установка культурной традиции на видение реальности в качестве унифицированной и, соответственно, не подлежащей познанию посредством поиска общих закономерностей и осмыслению посредством общих понятий. Переход от классической культуры к культуре неклассического и особенно постнеклассического типов знаменует радикальной переориентацией с номотетического стиля мышления на методологию И. Исходно данная терминология вве-

дена Виндельбандом (см. Виндельбанд, Баденская школа) в контексте неокантианского дистанцирования естественнонаучного познания, ориентированного на номотетику (греч. *nomos* — “закон” и *tetio* — “устанавливаю”), и познания гуманитарного, ориентированного на идиографику (греч. *idios* — “особенный”, “необычный” и *grapho* — “пишу”). Если естествознание, по Виндельбанду, имеет своей целью выявление и формулировку общих законов как выражающих устойчивые и повторяющиеся связи между явлениями, то есть фиксацию “неизменной формы, реальных событий”, то гуманитарное познание (в первую очередь, — история) видит свою цель в фиксации “отдельных исторических фактов”, выявлении “их однократного, в самом себе определенного содержания”. На этой основе Риккерт (см. Риккерт, Баденская школа, Историзм) формулирует идею о двух методах образования понятий — соответственно: “генерализирующий” и “индивидуализирующий”. При рассмотрении двух феноменов, характеризующихся такими наборами признаков, как [a, b, c, m] и [a, b, c, q], естествознание, пользуясь генерализирующим методом, вырабатывает для своих потребностей (поиска общего закона) такое понятие, как [a, b, c], в то время как гуманитарное познание будет оперировать понятиями [m] и [q]. Таким образом, если идиографический метод, по Виндельбанду, фокусирует внимание на “единичном и однократном”, то при применении индивидуализирующего метода образования понятий, по Риккерту, задается такое видение реальности, когда “кроме индивидуальной эмпирической действительности нет никакой другой действительности”. Подчеркивая правомерность обоих способов рассмотрения реальности, Виндельбанд говорит лишь о различных стилях мышления, отмечая, что, в принципе, один и тот же объект может стать предметом рассмотрения как “номотетического мышления”, так и “мысления идиографического”, ибо разница между последними выражает лишь “формальный характер познавательных целей наук”. Риккерт также полагает генерализирующий и индивидуализирующий способы образования понятий — в общем контексте развития познания — принципиально взаимодополняющими. Однако он отмечает, что по причинам исторического характера (в частности, в силу сценаризма) “генерализирующий метод” в европейской культурной традиции воспринимается в качестве “универсального метода”, а применение его выступает критерием “научной работы вообще”. Европейская классика в целом конституирует и осознает себя как ориентированную номотетически: номотетические установки классической западной традиции

выпукло проявляются при ее сравнении по указанному критерию с традицией восточной: как отмечает Дж. Нидам, европейская идея о том, что природа подчиняется универсальным познаваемым законам, была воспринята в Китае 18 в. как “непревзойденный пример антропоцентрической глупости”, — в то время как в Европе в свое время устраивали показательные судилища над аномальными животными и казнили последних как нарушающих Божеский закон. Применительно к естественнонаучному познанию номотетический подход мыслится вообще как единственно возможный. В этом отношении становление классического естествознания связано с формированием установки на поиск единого, универсального закона бытия, обнимающего собой частные закономерности и выражающего презумпцию всеобщей гармонии. Формулировка закона всемирного тяготения, легшего в основу механистической картины мира, была воспринята Европой именно как ответ на эту потребность науки. Как писал в посвященных Ньютоном стихам сын Ампера, “...И нарекли человека Ньютоном. // Он пришел и открыл высший закон, // Вечный, универсальный и неповторимый, как сам бог”. По оценке Пригожина и И. Стенгерс, “в глазах... XVIII в. Ньютон был “повым Моисеем”, которому Бог явил свои законы, начертанные на скрижалях”. Сама идея анализа единичного, индивидуального, специфически неповторимого отвергается классическим естествознанием, объявляясь прерогативой гуманитарных дисциплин, которым — именно в силу этого обстоятельства — практически отказано в безусловном научном статусе. (Уже Риккерт фиксировал современную ему культурную установку на то, что история “не есть настоящая наука”, и, более того, глубоко укорененность в европейской традиции “мысли о противоположности науки и истории”). Таким образом, дихотомия между универсальным и уникальным в контексте европейской культуры оказывается артикулированной не столько в качестве дихотомии между естественнонаучным и гуманитарным подходами, сколько в качестве дихотомии между так называемым научным (строго научным) и якобы ненаучным подходами: “специальное и уникальное или повторяющееся и общее, универсальное; конкретное и абстрактное; вечное движение или покой; внутреннее или внешнее; качество или количество; зависимость от культуры или вневременные принципы; борение духа и самоизменение как постоянное состояние человека или возможность (и желательность) покоя, порядка, окончательной гармонии и удовлетворения всех разумных человеческих желаний — таковы некоторые аспекты этой противоречивости” (И. Берлин). Наиболее ярким проявлением этой культурной установки явилось формирование

в самой гуманитарной сфере (несмотря на то, что, казалось бы, именно для нее были адресно сформулированы идиографическая методология и индивидуализирующий способ образования понятий) сугубо номотетической традиции. Речь идет о традиции социологизма в философии истории — от Дюркгейма до современных версий структурно-функционального анализа (см. Структурно-функциональный анализ). Оформляющийся параллельно (во временном отношении) историцизму, практикующему И., социологизм радикально ему альтернативен в методологическом отношении, ибо ориентирован на видение своего предмета в качестве “социальной реальности”, открытой для аналитики естественнонаучного толка, и на построение концептуальной модели истории, предполагающей экспликацию общих законов ее развития. (Номотетизм в данном случае — в отличие от кантианского своего варианта — на уровне самооценки претендует не столько на спекулятивное конструирование общих законов соответствующей предметной области, сколько на выявление предполагаемо наличной имманентной логики развития этой предметности, — уже *a priori* мыслимой при таком подходе номотетично.) Фактически, практикуемый как классическим естествознанием, так и социологизмом номотетизм опирается на сформулированное Кантом условие необходимости как модальности бытия (в данном случае — необходимости проявления закона): “схема необходимости есть существование предмета во всякое время”. Таким образом, в основе номотетизма лежит фундаментальный отказ от самой идеи времени, предполагающей динамику и эволюционные изменения самих законов как таковых, что не допускает формирования самой идеи уникального события. “Концепция вечности грешила тем, что в ней не оставалось места для уникальных событий... Материя, согласно этой концепции, представляет собой вечно движущуюся массу, лишенную каких бы то ни было событий и, естественно, истории” (Пригожин). В этом отношении “переоткрытие времени” синергетикой и введение темпоральности в постмодернистскую парадигму философствования (см. Генеалогия, Событийность, Эон) оказались сопряженными и с переоткрытием уникальности, с ренессансом и новым осмыслением идей И., — в отличие от классических естественнонаучной и гуманитарной традиций. Ибо, несмотря на то, что отдельными мыслителями высказывались альтернативные идеи (например, Ж. А. Агассисом в 19 в. было отмечено то обстоятельство, что “экстравагантность настолько глубоко отражает самую возможность существования, что вряд ли найдется какая-нибудь концепция, которую Природа не реализовала бы как слишком экстраординарную”), в целом классическое естествозна-

ние развивается под знаком номоте-
тикс. По оценке Пригожина, “в пре-
жней идеологии науки уникальные со-
бытия — будь то зарождение жизни
или зарождение мироздания —
представлялись почти антинаучно”.
Аналогично, — несмотря на тради-
цию историцизма и целый ряд кон-
цепций, фокусирующих презумп-
цию единичности в гуманитарных
областях (например, Р. Ковер отме-
чает эксплицитное парадигмальное
практикой в качестве необходимого
сочетание обоих подходов к субъек-
ту: и как к носителю универсальных
качеств — основание вменяемости
по отношению к общему закону, и
как к уникально неповторимому ин-
дивиду — основание поиска личного
мотива и несения личной ответствен-
ности), в оценке мышления повсед-
невности идиографическая история
к середине 19 в. все еще оставалась
сродни Клио как одной из муз — по-
кровительниц искусств. Становле-
ние концепции нелинейных динамик
радикально изменило статус идио-
графического подхода к действи-
тельности, — причем в равной мере
как в естественнонаучной, так и в гу-
манитарной областях. В этом отно-
шении весьма примечателен тот факт,
что радикальные парадигмальные
сдвиги, предшествующие сдвигам
современным, связанным со становле-
нием синергетики и постмодернизма,
в свою очередь, были связаны — как
в естественном, так и в гуманитар-
ном направлении — с идеей уникаль-
ного события, отказом от универса-
лизма. Фактически может быть
зафиксирован параллелизм тех кон-
цептуальных и парадигмальных
предпосылок, которые фундаментали-
сты ставили в естественной, с одной
стороны, и постмодернизма —
с другой. В качестве таких синхронных
предпосылок могут быть выделены
следующие: 1) акцентировка идеи
уникального события (фиксация
времени T_0 в космологии; интерпре-
тация возникновения жизни как
“события, исключительность кото-
рого необходимо сознавать” (Ж. Мо-
лю) в биологии; идеи уникальной ин-
дивидуальности в экзистенциализме
и персонализме; моделирование ис-
тории как разворачивающейся че-
рез моменты “кайроса” у Гиллиха);
2) поворот от центрации внимания
на статике к фокусировке его на ди-
намике (понимание элементарной
частицы в качестве процесса в кван-
товой физике — идея отказа от тра-
диционной онтологии в неклассиче-
ской философии); 3) акцентировка
субъектного блока субъект-объект-
ной оппозиции (идеи копейгаген-
ской школы в естествознании — вы-
движение на передний план фигуры
субъекта восприятия художествен-
ного произведения в искусствоведе-
нии и эстетике, начиная от Бенямина,
М. Дюффрена, М. Дессуара и др. —
см. “Смерть Автора”, Скриптор, Язык
искусства); 4) снятие жесткой оппо-
зиции между субъектным и объект-

ным блоками субъект-объектной оп-
позиции (трактовка приборной ситу-
ации как нахождения наблюдателя
внутри наблюдаемой реальности —
понимание бытия интерпретатора
как жизни в мире текстов; версия
герменевтической концепции, пред-
ложенная Э. Коретом, философия
“новой телесности”, идеи структур-
ного психоанализа о вербальной ар-
тикуляции бессознательного — см.
Лакан, Телесность, Постмодернист-
ская чувствительность); 5) идея плю-
рализма языков описания объекта,
отказ от попыток поиска “единой
формулы бытия” (формулировка
принципа дополительности, разру-
шение квантовой механикой иллю-
зии о возможности единого языка
описания макро- и микрон процес-
сов — идея “заката больших narra-
ций” и стоящая за ней практика
культурного эклектизма — см. “За-
кат метанарраций”); 6) переориен-
тация с идеи “точного” предвидения
будущих состояний и форм поведе-
ния объекта на идею вероятностного
прогноза (феномен движения без
траектории в физике элементарных
частиц — развитие статистических
методов в социологии, идеи Леви-
Стросса о “статистической антро-
пологии” наряду со “структурной” —
см. Неодетерминизм); 7) внимание
к феномену контекста (физико-мате-
матические аналитики значений
функций в конкретных суперпози-
циях — анимации лингвистики к
коннотативным смыслам и семанти-
кам контекста — см. Контекст, Скла-
дывание). Как для естественнонауч-
ной, так и для гуманитарной сфер
это означало, прежде всего, конец
презумпции универсализма. Следу-
ет отметить, что на уровне мышле-
ния повседневности эта презумпция
не была столь долговечной, — доста-
точно упомянуть ироничные стихи
В. Блейка: “...От единого зренья нас,
Боже, // Спаси, и от сна Ньютонова
тоже”. В свете эволюции идеалов
описания и объяснения в науке фи-
нал презумпции универсализма оз-
начал признание того обстоятельства,
что адекватное описание нелинейного
процесса возможно лишь как ком-
плекс взаимодополняющих описаний.
Как полагает Т. Нагель, современ-
ная культура фундаментализма крити-
кой самой идеи возможности созда-
ния единого концептуального образа
реальности. Так, для современной
гуманитаристики характерна пре-
зумпция, в свое время прекрасно вы-
раженная в программном тезисе
Арейд: “неосозаемые идентично-
сти... ускользают от любых генерали-
заций”. В рамках номадологического
проекта постмодернизма исходные
основания бытия интерпретируются
как сингулярности, то есть единич-
ности, принципиально противящие-
ся любой попытке универсализации.
Соответственно этому и понятийные
средства мыслятся Делезом также
вне какой бы то ни было возмож-
ности выражения в них так называе-
мо “общего” или “универсального”

смысла: “не следует рассматривать...
слова как универсальные понятия,
поскольку они являются лишь фор-
мальными сингулярностями [единич-
ностями]”. Эксплицируя методоло-
гические основания альтернативной
традиционной дисциплинарной ис-
тории “генеалогии” (см. Генеалогия),
Фуко прежде всего фиксирует ее
программный И.: “история, генеало-
гически направляемая, имеет целью
не обнаружить корни нашей иден-
тичности, но, напротив, упорство-
вать в ее рассеивании, она стремится
не к тому, чтобы обнаружить единый
очаг, из которого мы вышли, эту
прародину, возвращение на которую
сулят нам метафизики, но к тому,
чтобы выявить все разрывы, кото-
рые нас пересекают”. Современные
концептуальные версии философии
истории, разрабатываемые в рамках
постмодернистского типа философ-
ствования, фактически основаны на
идее отказа от сциентистки (а это
значит — номотетически) ориенти-
рованных методов дисциплинарной
истории, и центральный предмет их
анализа — “постистория” — мы-
слится, по выражению Дж. Ваттимо,
как “событийный поток”. В этом же
парадигмальном ключе Бодрийяр
выступает против использования по-
нятия “масса” в социальном контек-
сте, ибо оно, по его оценке, не фикси-
рует подлинного субъекта социальных
действий, который всегда индивиду-
ален. Более того, доминирующей и
практически исчерпывающей фор-
мой социальных отношений стано-
вятся, как констатирует М. Постер,
“не функциональные, но индивиду-
ализированные субъект-субъектные
отношения”. Однако и в субъект-
субъектном контексте постмодернизм
однозначно постулирует парадигму
доминирования “Я” над “Мы” (Лио-
тар). Само же это “Я” в принципе
единично и не подлежит дефиниро-
ванию через указание на ближайший
род и видовые отличия, ибо, соглас-
но Делезу, “каждая личность — это
единственный член своего класса”.
Таким образом, по оценке В. Лейча,
“постмодернистская чувствитель-
ность” в целом “акцентирует случай-
ности, а не универсальные правила...
различия, а не тождественности”.
Наиболее операцияльным и адек-
ватным для описания современных
социальных практик понятийным
средством философии постмодерниз-
ма полагает концепт “индивидуали-
зация”. Последняя рассматривает-
ся теоретиками постмодернизма
(М. А. Роуз, К. Кумар, С. Лаш,
А. Б. Зеликман и др.) не только как
программно прокламируемая основа
социального порядка (что, в сущес-
ти, было уже провозглашено в рам-
ках концепции постиндустриального
общества — в частности, либеральной
ее версии), но и в качестве актуально
работающего принципа организации
наличной формы социальности. Соб-

ственно, культура постмодерна и специфицируется исследователями (С. Лаш и др.) на основании такого критерия, как утверждение установки на де-универсализацию, проявляющуюся по всем своим возможным регистрам: де-стандартизация, де-унификация, де-массификация и т. п. (что оценивается в качестве единственной — необходимой и достаточной — предпосылки нелицемерного гуманизма). Как отмечает А. И. Зеликман, в условиях постмодерна “торжество индивидуальности” функционально выступает единственным способом унификации общественной жизни. Как это ни парадоксально, но единственным универсально общим правилом культуры постмодерна является отказ от любых универсально общих правил. Соответственно этим общим установкам культуры постмодерна, приоритетной методологией выступает акцентированно радикальный И., реализующий в своей практике, согласно оценке В. Лейча, высказанную культурой “мечту об интеллектуале, который ниспровергает... универсалии”. В сочетании с идеей децентрализованной среды (см. Ацентризм, Номадология) идея отказа от номотетики обретает в постмодернизме исчерпывающе полную свою реализацию. По точной оценке М. Саруа, в проблемном поле постмодернизма “больше невозможно пользоваться общими понятиями: они табуированы. Невозможно бороться с системой в целом, поскольку фактически нет системы как целого. Нет также и никакой центральной власти, власть повсюду. Единственно приемлемыми формами политической деятельности теперь признаются формы локального, диффузного характера. Самое большое заблуждение — верить, что подобные локальные проекты можно свести в единое целое”. Согласно программному положению Фуко, “фундаментальные понятия, которые сейчас необходимы, — это... понятия события и серии с игрой сопряженных с ними понятий: регулярность, непродвинувшая случайность, прерывная зависимость, трансформация”, — нетрудно заметить, что перечисленный набор категориальных средств фактически изоморфен базовым понятиям структурам синергетики, фокусирующимся вокруг феноменов уникального события, случайной флуктуации, равновесия/неравновесия, самоорганизации. Оба приведенных категориальных ряда предназначены для фиксации явлений, не могущих быть схваченными и тем более исследованными в терминологии жесткой номотетики. Уже ранняя версия постмодернизма выдвигает — в лице Батаю — программное требование отказа от “идентичностей”, то есть выраженных в понятийном языке десигнатов неких общностей якобы идентичных сущностей.

Согласно Батаю, “существующее” осознает неповторимую уникальность (свою не-идентичность) в так называемых “суверенных моментах”, определяемых Батаем в качестве актов смеха, эроса, жертвы, хмеля, смерти и т. п. Как отмечает по этому поводу Клоссовски, “язык (понятийный) делает бессмысленными учение и поиск моментов суверенности”, — в этой системе отсчета со всей остротой встает вопрос: “каким образом содержание опыта может устоять... под натиском понятийного языка?”. Единственным ответом на него может, по Клоссовски, быть отказ от понятийного универсализма, исход (аналогичный по своей значимости библейскому) “из рабства идентичностей”, задаваемого посредством понятийного языка, — для этого “каждый раз... ему вновь надо будет, исходя из понятий, идентичностей, прокладывать путь к раскрытию понятий, к упразднению идентичностей”, — “и это раскрытие и упразднение может быть передано только в симулякрах” (см. Симулякр). В альтернативу языку понятийному симулякры конституируют “язык, предложения которого не говорят уже от имени идентичностей” (Клоссовски). Такой язык (язык симулякров) может служить и служит средством фиксации “суверенных моментов”, ибо позволяет выразить не только уникальные последние, но и их ситуационно-преходящий характер (не бытие как константное, но вечное становление): “упраздняя себя вместе с идентичностями, язык, избалованный от всех понятий, отвечает уже не бытию: в самом деле, уклоняясь от всякой верховной идентификации (под именем Бога или богов), бытие схватывается только как вечное бегущее” (Клоссовски). По оценке Деррида, соответствующее отказу от универсализма письмо (“письмо суверенности”) реализует себя “не для того, чтобы что-то желать сказать, что-то изложить или обозначить, но для того, чтобы заставить смысл или нейтрализовать себя. Но удалось утвердить правило игры или, скорее, игру как правило”. Общая тенденция философской эволюции в данном вопросе заключается, по мнению Деррида, в том, что “опозиция между постоянством и прерывностью неизменно перемещается от Гегеля к Батаю” — то есть от номотетизма к И. Действительно, для зрелого постмодернизма характерно выраженное программно “недоверие” к метаязыку в любых его вариантах, а в пер-

спективе, как пишет Р. Барт, предполагает и фундаментальное “разрушение метаязыка как такового”. И в процессе своего создания (“письмо” — см. Скриптор), и в процессе своего функционирования (“означивание” и интерпретация как “экспериментация” — см. Означивание, Экспериментация) всякий текст в каждом акте своей семантической актуализации выступает в качестве уникального и неповторимого события, ни в коей мере не подчиненного универсальным правилам письма или чтения. Иными словами, по Р. Барту, “всякий текст вечно пишется здесь и сейчас”. Сама сущность постмодернистского типа философствования усматривается Лиотаром именно в том, что постмодернистские тексты в принципе не подчиняются заранее установленным правилам, им нельзя вынести окончательный приговор, применяя к ним общеизвестные критерии оценки, ибо как правила, так и одиночные критерии не предшествуют тексту, но, напротив, суть предмет поисков, которые ведет само произведение: текст создается не по правилам, предшествующим ему в своем бытии, последние вырабатываются одновременно с созданием текста. Собственно, он и создается с той целью, чтобы сформулировать правила того, что еще только должно быть сделано (именно этим Лиотар и объясняется тот факт, что произведение и текст обладают характером события). Более того, с позиции постмодернизма, уже сам факт наличия “универсального метаязыка” выступает критерием системной организации феномена и, следовательно, по оценке Лиотара, признаком “террора”. Что же касается нетекстовой артикуляции философской парадигмы постмодернизма, то ее ориентация на отказ от номотетики выражена столь же эксплицитно по форме и столь же радикально по содержанию. Уже в раннем постмодернизме Мерло-Понти формулирует тезис о необходимости для социального познания ориентации на поиск не единой и выраженной в универсальном законе “истины на все времена”, но — “истины в данной ситуации”. Основополагающим программным требованием постмодернистской концепции науки становится радикальный отказ от любых попыток построения метаязыка. Как пишет Лиотар, “наука не обладает универсальным метаязыком, в терминах которого могут быть интерпретированы и оценены другие языки”. Исходя из отмеченного, постмодернистская интерпретация научного познания постулирует сугубо нарративный характер последнего: по мнению Лиотара, “обращение к нарративности неизбежно, по крайней мере, в той степени, в какой [языковые] игры науки стремятся к тому, чтобы их высказывания были истинными, но не располагают соответствующими средствами их легитимации”. Соответственно этому центральный понятием как концеп-

ции исторического времени Делеза (см. Событийность, Эон), так и генеалогии Фуко (см. Генеалогия) выступает понятие "события" как принципиально единичного и не поддающегося когнитивным процедурам генерализации без потери своей сущностной специфичности (см. Событие). По оценке Фуко, "действительная история заставляет событие вновь раскрываться в том, что в нем есть уникального и острого", в то время как "силы, действующие в истории, ... всегда проявляются в уникальной случайности события". Делез трактует отдельное событие в качестве "сингулярности", то есть "единичности", "оригинальности", "неповторимости", "исключительности", и, согласно Делезу, "сингулярная точка противоположна обыкновенному", то есть поддающемуся номотетическому описанию. Конкретизируя свою концепцию событийности, Делез вводит понятие "идеального события" — события в чистом виде, чья неповторимость (то есть неписанность в общий закон, осмысленная традиционным мышлением в качестве случайности) абсолютна. Он пишет о нем следующее: "Что же такое идеальное событие? Это — сингулярность, или, скорее, совокупность сингулярностей, сингулярных точек, характеризующих математическую кривую, физическое положение вещей, психологическую или нравственную личность. Это — поворотные пункты и точки сгибов". В данном отрывке — в автохтонной для постмодернизма терминологии — находит свое выражение та же глубинная идея, которая составляет и пафос мировоззренческих выводов синергетики: глобальные эволюционные сдвиги инициируются не только глубоко случайными, но и глубоко уникальными событиями (флуктуациями), сопряженными с поворотными моментами в эволюции системы (в терминологии Делеза — точками "проблематизации" или версификации событийного процесса, то есть "разветвления серии"), причем само событие существует лишь в качестве облака вероятностных точек ("математической кривой"). В этом контексте в постмодернистской философии (Бодрийар, П. Вирлио, Р. Виллиамс и др.) оформляется эксплицитно выраженный критический вектор в отношении попятый, претендующих на статус максимальной общности: "история", "общество" и т. п. (см. Постистория). Согласно позиции постмодернизма, именно и только такой подход позволяет увидеть в истории реально сложный, богатый возможностями и принципиально нелинейный процесс, а не заранее наложенную на него спекулятивную схему однозначных причинно-следственных цепочек, исключаящих любую случайность и любое выбивающееся из общего правила явление как то, чем можно пренебречь. Именно радикальным отказом от подобного метода фундирует Фуко свою генеало-

гию: если раньше, в традиционной дисциплинарной истории, усилила, по его формулировке, "направлялись на то, чтобы вытянуть... точную суть вещи, ее полную чистую возможность, ее идентичность, тщательно замкнутую форму, предшествующую всему внешнему, случайному и последующему. Искать такое происхождение — значит... считать случайными все те перипетии, которые могут иметь место". Таким образом, понятия "сингулярности", "события", "идеального события" позволяют фиксировать не константное состояние как результат процесса, но сам процесс (не ставшее бытие, но становление), что позволило П. Вирлио определить постмодернистский стиль мышления как "мышление интензивностей". Радикальный отказ от номотетичности характерен и для постмодернистского понимания человека, — более того, именно он лежит в основе пафосного провозглашения постмодернистами свободы как свободы индивидуальности и независимости как независимости от идентификаций, каждая из которых мыслится как акт террора. Так, следующий пассаж Фуко может быть признан просто академическим образцом формулировки идиографического подхода: "речь идет не столько о том, чтобы обнаружить у индивида чувства или мысли, позволяющие ассимилировать его с другими и сказать: вот это — грек, или это — англичанин; сколько о том, чтобы уловить все хрупкие, единичные, субиндивидуальные метки, которые могут в нем пересечься и образовать сеть, недоступную для распутывания". Именно исходя из этого, Фуко формулирует экзистенциальную и социальную цель человека как "систематическое растворение нашей идентичности". Синтезируя идеи И. в текстологии, философии истории и концепции личности, Делез пишет: "Эти три измерения — знания, власть и самость — несводимы и, тем не менее, постоянно подразумевают друг друга. Это три "онтологии". ... Они не ставят универсальных условий" / выделено мной — М. М. /". Исходя из сказанного, можно утверждать, что современный постмодернизм основывается на развитии идей И. Аналогичные тенденции могут быть зафиксированы и применительно к естественнонаучной сфере современной культуры. Так, синергетическое видение мира (см. Синергетика) также предполагает отказ от жесткой номотетичности в отличие от классической естественнонаучной парадигмы, базисным тезисом синергетики выступает "конец универсального" (Пригожин, И. Стенгерс). Формулировка этого тезиса в качестве фундаментального обусловлена тем, что специфика анализируемых синергетикой неравновесных сред как раз и "заключается в том, что при переходе от равновесных условий к сильно неравновесным мы переходим от повторяющегося и общего к уникаль-

ному и специфическому" (Пригожин, И. Стенгерс). И если в качестве "стержневого момента" современного видения природы Пригожин выделяет "представление о неравновесности", то речь в данном случае идет о "неравновесности, ведущей не только к порядку и беспорядку, но открывающей также возможность для возникновения уникальных событий, ибо спектр возможных способов существования объектов в этом случае значительно расширяется (в сравнении с образом равновесного мира)". В данном случае действует механизм обратной связи: как показано синергетикой на примере развития адаптационного потенциала биологических популяций, в свою очередь, рост k-стратегии (то есть стратегии индивидуальных приспособительных реакций, например мастерство охоты у хищника) — в отличие от г-стратегии (то есть экстенсивных форм приспособления, например, за счет количественного роста популяции) выводит систему за пределы, могущие быть описанными логистическим уравнением (К. Х. Ваддингтон). В данном контексте Пригожин точно так же, как и постмодернистские авторы, вводит понятие "события" для фиксации феномена, возникновения которого не подчинено универсальному закону, а потому обладает всей полнотой своеобразия и уникальным способом возникновения, — и в этом обнаруживает себя еще один аспект не только парадигмального, но и методологического, но и подчас и терминологического изоморфизма синергетической и постмодернистской парадигмы. Событие рассматривается синергетикой не в качестве непреложно необходимого и однозначно предсказуемого этапа каузальной цепочки ($T_{n-1} \dots T_n \dots T_{n+1}$), но — напротив — в качестве непредсказуемого (иначе, ижежи в рамках вероятностного прогноза) и спонтанного процесса. Как пишет Пригожин, "мы находим здесь разновидность реализма, центр тяжести которого лежит не на понятии детерминистского развития, а на понятии события". Синергетика констатирует индивидуальную неповторимость (событийность) протекания процесса самоорганизации применительно практически ко всем аспектам последнего: возникновение флуктуации, разрешение бифуркационного выбора, осуществление кооперативного взаимодействия на микроуровне системы, формирование диссипативных структур. Так, флуктуация мыслится синергетикой как феномен чистой событийности: она не вытекает с необходимостью ни из начального состояния системы, ни из особенностей предшествующих этапов ее эволюции, но является собой случайный всплеск в динамике того или иного параметра системы. И если классическая наука оценивала

такую случайность как то, чем при анализе общих тенденций развития можно пренебречь, то синергетическое видение мира позволяет зафиксировать ситуации, в которых (и механизмы, благодаря которым) случайные флуктуации «вместо того, чтобы оставаться маленькими поправками к средним значениям, ... существенно изменяют средние значения», — «амплитуды флуктуаций имеют такой же порядок величины, как и средние макроскопические значения..., различие между флуктуациями и средними значениями стирается... «Отзвуки локальных событий разносятся по всей системе», приводя к возникновению новой макроскопической структуры и радикально изменяя предшествующий ход эволюции системы (Пригожин, И. Стенгерс). Исходя из этого, Пригожин делает общий вывод о том, что «в неравновесной системе могут иметь место уникальные события и флуктуации, способствующие этим событиям, а также... возникает историческая перспектива, то есть возможность появления других, быть может, более совершенных, форм организации». В когнитивном отношении это означает, что «вдали от равновесия», то есть «за пределами линейной области», состояние системы «уже не является следствием общих законов... Необходимо специально изучать, каким образом стационарное состояние реагирует на различные типы флуктуаций» (Пригожин, И. Стенгерс)). Пренебречь в ходе анализа случайным событием в данном случае означало бы обречь избранную объяснительную стратегию на несостоятельность, ибо в неравновесных условиях, по выражению Пригожина, «сама диссипативная деятельность определяет, что в описании физико-химической системы существенно, а чем можно пренебречь». Столь же далек от возможности быть выраженным в универсальном законе и механизм осуществления системной бифуркационного перехода: его разрешение (выбор системой того или иного пути развития из веера возможных является уникальным событием, осуществляющимся «в индивидуальном режиме»: «система как бы колеблется» перед выбором одного из нескольких путей эволюции, и знаменитый закон больших чисел... перестает действовать», — «роль того или иного индивидуального режима становится решающей. Обобщая, можно утверждать, что поведение «в среднем» не может доминировать» (Пригожин, И. Стенгерс). В контексте анализа феномена кооперации Пригожин вводит для фиксации ее результата специальный термин, уточняющий понятие «события», а именно — понятие «события локального» (ср. с «сингулярным событием» у Делеза), что подчеркивает его сугубо индивидуальную при-

роду, не подчиняющуюся общим правилам возникновения: «когерентная деятельность диссипативной структуры сама по себе история, материей которой является взаимосочетание локальных событий и возникновение глобальной когерентной логики, интегрирующей многообразие этих локальных историй» (Пригожин, И. Стенгерс). При анализе явления спонтанного возникновения процессов, которые приводят к ярко выраженной пространственной ориентации исследуемой системы, было установлено, что «перескок к упорядоченному состоянию является внутренним свойством данной рассматриваемой системы, присущим только ей, а не является универсальным свойством всех без исключения систем, подвергнутым аналогичным воздействиям» (А. Баблюц). Таким образом, по интегрируемому выводу Пригожина и И. Стенгерс, «в сильно неравновесной области не существует универсального закона, из которого можно было бы вывести заключение относительно всех без исключения систем. Каждая сильно неравновесная система требует особого рассмотрения. ... Поведение ее может быть качественно отличным от поведения других систем». Соответственно само понятие закона оказывается в данном контексте значительно трансформированным: если «законы равновесия обладают высокой общностью», «они универсальны» (то есть в равновесных условиях «поведению материи», по оценке Пригожина и И. Стенгерс, «свойственна повторяемость»), то «вдали от равновесия начинают действовать различные механизмы, соответствующие возможности возникновения диссипативных структур различных типов» (Пригожин, И. Стенгерс). Как констатирует синергетика, «и на макроскопическом, и на микроскопическом уровнях естественные науки отказались от такой концепции объективной реальности, из которой следовала необходимость отказа от новизны и многообразия во имя вечных и неизменных универсальных законов» (Пригожин, И. Стенгерс). Подобный подход, фокусирующий внимание на единичности события, в сочетании с характерным для синергетики переосмыслением детерминизма приводит к новой постановке проблемы прогноза. В новой, синергетической своей формулировке она артикулируется Г. Николисом и Пригожиным следующим образом: «достаточно ли опыт прошлого для предсказания будущего, или же высокая степень непредсказуемости будущего составляет саму суть... Ответ скорее склонится ко второй альтернативе». Расхождение в данном вопросе новой парадигмы с классической — диаметрально: если, по выражению Пригожина, классическая наука брала на себя в отношении природы роль «судьи, заранее знающего, как она должна отвечать и каким принципам оно подчиняется», то совре-

менное естествознание приходит к признанию «невозможности априорного суждения о том, чем является рациональное описание ситуации, к необходимости учиться у ситуации тому, как мы можем ее описать». В ситуации, далекой от равновесия, возможен лишь вероятностный вариант прогноза, исходящий из допущения различных версий и моделирующей возможные следствия по отношению к каждому из открывающихся перед системой вариантов выбора пути эволюции: «что произойдет, если...? Что произошло бы, если...? Эти вопросы, — пишет Пригожин, — возникают не только перед историком, но и перед физиком, перед лицом системы, которую нельзя более представлять поддающейся манипуляции и контролю. Эти вопросы не указывают на случайное и предостерегают незнание, а обозначают уникальность точек бифуркаций, в которых состояние системы теряет свою стабильность и может развиваться в сторону многих различных режимов». Соответственно этому на мета-уровне синергетического подхода к миру конституируемая им система логических средств, предназначенных для фиксации процессов, основанных на уникальных событиях и реализующихся в индивидуальных режимах, осмысливается как своего рода «повествовательная логика». Как пишет Пригожин, «логика описания процессов, далеких от равновесия, — это уже не логика баланса, а повествовательная логика (если... то...)». Очевидно, что такая методологическая ориентация роднит синергетику с гуманитарными методологиями, — причем в наиболее специфичных, идиографически ориентированных их вариантах. Это обстоятельство не только находит свое выражение в конкретных моделях мировой динамики, выполненных на основе синергетического подхода и апеллирующих к естественнонаучному (С. Вейсберг, Дж. М. Т. Томпсон и др.) или социокультурному материалу (так, концептуальная версия глобальной мировой динамики, предложенная Н. Н. Моисеевым, моделирует бифуркационные ветвления процесса, задаваясь вопросами типа: что было бы, если..., — например, «если бы принципы Нагорной проповеди были усвоены людьми и они действительно повлияли бы на поведение людей, то...»), но и рефлексивно осмыслено классиками синергетики. Так, «Философия нестабильности» Пригожина содержит специальный раздел («Повествования в науке»), где эксплицитно формулируется вывод о том, что «современная наука в целом становится все более нарративной» (см. Нарратив). Как отмечают Пригожин и И. Стенгерс, «реальный урок, который мы можем извлечь из принципа дополтельности (урок важный и для других областей знания)», заключается в понимании того, что объективное «богатство и разнообразие реальности» не может

быть исчерпывающе адекватно выражено средствами какого-то одного языка ("предвосхищает избобразительные возможности любого отдельно взятого языка, любой отдельно взятой логической структуры"), — и если для искусства давно стал аксиомой тезис о том, что "ни одно направление в исполнительском искусстве и музыкальной композиции... не исчерпает всей музыки", то современная наука также приходит к осознанию истинности этого тезиса. В этой ситуации субъект научного познания — на этапе фиксации результата своей деятельности — оказывается фактически в роли рассказчика-нарратора (см. Нарратив). Как пишет Пригожин, конституированное синергетической парадигмой "новое отношение к миру предполагает сближение деятельности ученого и литератора. Литературное произведение, как правило, начинается с описания исходной ситуации с помощью конечного числа слов, причем в этой своей части повествование еще открыто для многочисленных различных линий развития сюжета. Эта особенность литературного произведения как раз и придает чтению занимательность — всегда интересно, какой из возможных вариантов развития исходной ситуации будет реализован... Такой универсум художественного творчества весьма отличен от классического образа мира, но он легко соотносится с современной физикой и космологией. Вырисовываются контуры новой рациональности, к которой ведет идея нестабильности". Показательна в этом контексте высказанная внутри естествознания оценка познания гуманитарного. Поскольку социальные системы всегда считались системами "сложными", постольку, апплицируя основополагающие идеи нового мировидения на социогуманитарную сферу, Г. Николис и Пригожин выдвигают тезис о том, что "наиболее адекватным для социальных систем будут динамические модели, учитывающие эволюцию и изменчивость... Основной вопрос, который здесь можно поставить, таков: способна ли при таких условиях эволюция в целом привести к глобальному оптимизму, или же, напротив, каждая гуманитарная система представляет собой уникальную реализацию некоего стохастического процесса, для которого никоим образом невозможно установить правила заранее?". Более того, в рамках этого подхода, когда само естествознание осуществляет переориентацию с номотетического (традиционно — со времен Баденской школы неокантианства — за ним закрепляемого) метода на метод идиографический, теоретики синергетики ставят под сомнение самую возможность социологизма: по мнению Пригожина, невозможно "понять человеческую историю, если понимание отождествляется с поиском закона, сводящего любую историю к безличной причинно-следственной цепи?". Нпротив, идио-

графический подход к социальной реальности, по оценке Пригожина, весьма конструктивен, ибо "кладет конец претензиям на абсолютный контроль над какой-либо сферой реальности, кладет конец любым возможным мечтаньям об абсолютно контролируемом обществе. Реальность вообще не контролируема в смысле, который был провозглашен прежней наукой". Может быть зафиксирован и встречный вектор оценки методологического сближения синергетики и постмодернистской философии на почве И., связанный с философским видением ситуации в естествознании. Так, например, по мысли Лиотара, хотя и "общепринято считать, что... в естественных науках "природа" является референтом — неммым, но предсказуемым, как кость, брошенная большое количество раз — относительно которого ученые обмениваются денотативными высказываниями-ходами в игре против друг друга", и именно "на этом основании проводится различие между естественными науками и науками о человеке", — однако естествознание эпохи постмодерна, по оценке Лиотара, никак не укладывается в рамки такого рассмотрения, ибо "изменяет значение слова "знание", объясняя, как это изменение может иметь место" и предлагает "такую модель легитимации, которая не имеет ничего общего с большой производительностью, но является моделью различия". Таким образом, если в контексте идеи "заката больших нарратив" (см. "Закат метанарратив") постмодернизм постулирует программную плюральность нарративных практик, то и синергетика — исходя из анализа совершенно иного материала — приходит к методологически изоморфному выводу: как пишут Пригожин и И. Стенгерс, "неустрашимая множественность точек зрения на одну и ту же реальность означает невозможность существования божественной точки зрения, с которой открывается "вид на всю реальность", делающий возможным "единственное" объективное "описание... системы; такой, как она есть". С позиции современного естествознания понятию единой концепции бытия, выражающей в общем законе всеобъемлющую гармонию последнего, есть не более, чем, по выражению Пригожина и И. Стенгерс, "иллюзия универсального". (См. также Различия философия, Идентичность.)

М. А. Можейко

ИДИОГРАФИЧЕСКИЙ МЕТОД — см. БАДЕНСКАЯ ШКОЛА, ИДИОГРАФИЗМ, ВИНДЕЛЬБАНД, ИСТОРИЦИЗМ.

ИИСУС ХРИСТОС (греч. Iesus — калька; иврит. Jesua, Jehosua — помощь Яхве, спасение; греч. Christos — помазанник, эквивалент иврит. Mashiah — мессия, спаситель) — в традиции христианства — богочеловек, обладающий всей содержа-

тельной полнотой как бытия Абсолюта, так и человеческой экзистенции (библейские "сыи Божий" и "сын человеческий"); второе лицо в структуре Троицы, Бог-Сын, воплощающий в себе Логос слова Божьего; посредник между Богом и людьми, устами которого Господь возвещает истину откровения (ср. с непосредственным явлением Бога Моисею в Ветхом Завете); искупитель, чья крестная жертва спасает человечество от проклятия первородного греха (славяи. Спас и греч. Soter — спаситель; отсюда сотериология как теория спасения). 1) — В образе И. Х. характерный для тезиса вектор личностной артикуляции персонализированного Бога находит свое максимальное проявление: Абсолют обретает не просто персонализированный облик, но подлинно экзистенциальные человеческие черты, оказываясь открытым не только для диалогического откровения, но и для страдания, а значит, — сострадания и милосердия, испирируя фундаментальный переход европейской культуры от "религии страха" (по терминологии Фромма) к "религии любви". За редкими — на грани ересей — исключениями И. Х. является центральным семантическим узлом вероучения практически для всех христианских конфессий (феномен христотризмизма), задавая остро артикулированную интенцию понимания откровения как личного и личностного контакта, что порождает в христианстве богатую традицию мистики. Идея искупительной жертвы И. Х. обуславливает в христианстве интерпретацию сотериологии как центрированной фигурой И. Х. в качестве Спасителя (ср. с идеей Машиаха, которая, будучи эксплицитно выраженной, тем не менее, не фундирует собой иудаизм: "если ты садишь дерево и услышал о приходе Машиаха, закончи работу свою, а потом иди встречать Машиаха"). Христианский Символ веры, основанный на идее всечеловечивания Бога, задает в европейской культуре человекосоразмерную парадигму божественного служения, понятого не в качестве дискретного героико-экстатического подвига, обращенного к Абсолюту, но в качестве неизменного достоинства и перманентно повседневному милосердию в отношении к ближнему (не экстремум, но норма: с любовью, но не со страстью), делая акцент не на человечестве, но на человеке ("...Жаждал, и вы напоили меня... Истинно говорю вам: так как вы сделали это одному из сих братьев моих меньших, то сделали мне" — Мф., 25, 35—40). В образе И. Х., акцентирующем не громоздкую мощь, но тихий глас Божий, в качестве основы и истока не только вселенского могущества, но и подлинной свободы выступает не внешняя (физическая или социальная) сила,

но душевный покой (мир) и самообладание — парадигма силы духа, фундирующая собой в качестве своеобразной сакральной программной ценности всю европейскую культуру.

2) — Центральная фигура европейской (и в целом — западной) истории — вне зависимости от результата многовековой полемики между исторической (А. Луази, М. Гогель, Л. Дюшен, Тюбингенская школа (Ф. К. Баур, А. Гингельфельд, К. Кестлин, Г. Пданк, Г. Фолькмар, Э. Целлер), Д. Штраус, Ю. Вельхаузен, В. Вреде, А. Гарнак, А. Ритчль, Э. Репан, В. Вейс, Р. Бультман и др.) и мифологической (от Ш. Дюкюи, К. Вольнея, Б. Бауэра — до Дж. Робертсона, Т. Уайттекера, А. Немоевского, Э. Мутье-Руссе, П. Кушу, У. Б. Смита, А. Дресса и др.) школами христологии, — семантически центрирующая и темпорально структурирующая фундирующее западную культуру видение исторического процесса (см. Социальное время): от принятой системы летоисчисления (как новой системы отсчета в истории человеческого духа — от Рождества Христова) до векторно-ориентированной в будущее (идея второго пришествия и Царства Божьего — ср. с отнесенными в прошлое дохристианскими мифологемами сакрального времени как возводящего к легендарному моменту имеющего креационную семантику брака земли и неба или философскими концепциями "золотого века") модели истории, что задает в западной культуре ценностный приоритет будущего перед прошлым и настоящим (см. Надежда). История христианской церкви на протяжении 2—18 вв. знала не менее 24 человек, дерзнувших претендовать на имя И. Х. (все казнены).

3) — Культурный символ высшего порядка, центрирующий западную культурную традицию как в сложном аксиологическом, так и в программно-парадигмальном планах: с одной стороны, фундируя характерную для Европы систему ценностей, с другой — задавая в контексте европейской культуры поведенческие сценарии, во многом альтернативные исходящему западному активизму (препоручение себя в руки Божьи и делегирование Христу как Спасителю решения собственной судьбы), индивидуализму (нормативная максима любви к ближнему), рационализму (концепция откровения) и волюнтаризму (парадигма смирения), а также утверждая в контексте доминирования универсально-логического типа культурных программ острую артикуляцию значимости личного прецедента. Именно посредством образа И. Х. христианство сохраняет в контексте европейского целерационального технологизма и интеллектуализма артикуляцию любви как верховной ценности человеческой жизни (см. нетипичное для

Европы, но все же присущее в ее тезаурусе: "Перед великим умом я склоняю голову, перед великим сердцем — преклоняю колени" — Л. ван Бетховен). Символ И. Х. в предельно концентрированном виде выражает генетическую амбивалентность, специфичную для христианской Европы и генетически восходящую как к рационализму античной, так и сакральной мудрости ближневосточной традиций (по формулировке Тертуллиана: "что общего между Афинами и Иерусалимом? У Академии и Церкви?"). Аксиологически акцентированный культурный статус И. Х. как воплощенного Слова (Иоани, 1, 14) актуализирует и наполняет сакральным смыслом исконно присущие западной традиции логико-вербальную ориентацию, когнитивный и праксеологический оптимизм и интеллектуализм. Вместе с тем переосмысление основополагающего для европейской культуры феномена Логоса в качестве Бога-Сына — наиболее персонафицированно индивидуального и экзистенциально значимого лика в структуре Троицы — конституирует западную традицию как парадоксальный синтез трансцендентальных и экзистенциальных ориентаций, задавая в ее контексте специфический вектор фундаментального аксиологического дуализма. Последнее обстоятельство фундирует собой принципиальную нелинейность исторического разворачивания содержания западной культуры, имманентную интенцию на переменность мышления и парадигмальный плюрализм, достигающий своего максимального проявления в интерпретационной стратегии постмодерна (см. Языковые игры). Оценивая роль идеи И. Х. в истории человечества, Эко писал о том, что чудо Мессии (в контексте богословского его понимания) может быть сопоставимо с чудом возникновения идеи И. Х. (в контексте атеистического ее понимания — см. Атеизм) в человеческой культуре: если "допустить хотя бы на одну секунду гипотезу, что Господа нет, что человек явился на землю по ошибке нелепой случайности и предан своей смертной судьбе, и мало того — приговорен осознать свое положение, и по этой причине он — жалчайшая среди тварей", то "этот человек, ища, откуда почерпнуть ему смелость в ожидании смерти, неизбежно делается тварью религиозной и попытается сконструировать повествование /см. Нарратив — М. М., А. Г., А. М./, содержащее объяснения и модели, создать какие-нибудь образы-примеры. И среди многих примеров, которые ему удастся измыслить, в ряду примеров блистательных, кошмарных, гениально-утешительных — в некий миг полноты времени этот человек обретет религиозную, моральную и поэтическую силу создать фигуру Христа, то есть образ всеобщей любви, прощения врагам, историко-жизни обреченной холокосту во имя спасения остальных... Будь

я инопланетянин, занесенный на Землю из далеких галактик, и окажись я перед лицом популяции, слобной породить подобную модель, я преклонился бы, восхищенный толикой теогонической гениальности, и почел бы эту популяцию, мизерную и нечестивую, сотворившую столь много скверн, — все искупившей, лишь тем, что она оказалась способна желать и веровать, что вымышленный ею образец — истинен". По мысли Эко, даже "если бы Христос был не более чем героем возвышенной легенды, сам тот факт, что подобная легенда могла быть замыслена и возлюблена бесперыми двуногими, знающими лишь, что они ничего не знают, — это было бы не меньшее чудо (не менее чудесная тайна), нежели тайна воплощения сына реального Бога", — и "эта природная земная тайна способна вечно волновать и облгораживать сердца тех, кто не верует" (Эко).

М. А. Можейко, А. А. Грицанов,
А. И. Мерцалова

"ИКОНОСТАС" — сочинение Флоренского, написанное им во время работы в составе Комиссии по охране памятников Троице-Сергиевой Лавры (1918—1920). Являясь составной частью цикла статей под общим названием "Философия культа", "И." в то же время представляет собой законченное произведение, осмысливающее русскую иконопись в контексте средневековой культуры, а также затрагивающее ряд философских, естественнонаучных, искусствоведческих и историко-культурных проблем. Первая часть "И.", посвященная трактовке феномена сновидения, воссоздает символическую картину мира, характерную для мировоззрения Флоренского. Дополнением к этой части правомерно полагать описание мнимого пространства в работе "Мнимости в геометрии". В "И." Флоренский дает описание временного измерения нуменального мира, соотносимого с феноменальным миром как зеркальное отражение, в котором протекание всех процессов подвергается действию закона инверсии (обращению полюсов и знаков). Сновидение, согласно Флоренскому, является границей двух миров (видимого и невидимого) и в то же время позволяет заглянуть в мир "мнимостей". Во сне время, подвергаясь инверсии, "выворачивается наизнанку" и бежит в обратном направлении. К подобному выводу автора приводит анализ многих сновидений, одним из которых является пример, когда человек пережил во сне события Французской революции, от ее зарождения до момента своей собственной казни на гильотине. Внешняя причина — прикосновение шею спящего к спинке железной кровати — вызвала цепь событий сновидения. Однако ощущение прикосновения стало не завершением, а импульсом к развитию остальных событий, тогда как, по мысли Фло-

ренского, в сознании бодрствующего все должно бы состояться наоборот. Феномен сновидения чрезвычайно волновал Флоренского. Он считал, что сон помогает понять специфику творческого процесса. Анализ сна, данный им в "И.", принципиально отличен от Фрейдского. По Фрейду, образы сновидений возникают из глубин бессознательного, являясь способом компенсации, позволяя вытесненным инстинктам выйти наружу. Флоренский рассматривает образы сна как соприкосновение человека с иным бытием, с миром "горним". С подобными позициями связана и разница трактовки сути художественного творчества Фрейдом и Флоренским. Если для Фрейда искусство есть один из способов сублимации энергии либидо в творческую, то для Флоренского искусство — это сновидение, обретшее плоть. Душа творца восходит в мир горний и, апитав в себя вечные иоумены, нисходит в мир дольний, чтобы облечь их в художественные образы. Флоренский выделяет два рода художественных образов: образы восхождения и образы нисхождения. Первые — это "отброшенные одежды дневной суеты, накупив души, которой нет места в мире". Художник заблуждается, когда принимает их за истинное откровение и пытается запечатлеть их в своем творчестве. Вторые — это выкристаллизовавшийся на границе миров мистический образ жизни. Именно он должен лежать в основе искусства. По двум видам образов и различаются два способа отражения их в художественном творчестве: искусство восхождения рождает натурализм, то есть пустое подобие неземной жизни, в то время как искусство нисхождения — символизм. Оно воплощает в своих образах опыт горнего мира, будучи при этом реалистичным (при этом термин "реализм" трактуется Флоренским в духе средневекового реализма). Таким образом, через анализ феномена сна Флоренский подводит читателя к пониманию сути символического творчества, самым ярким примером которого является искусство иконописи. Символическая суть иконы заключается в ее расположении на границе миров. Иконостас — алтарная преграда — разделяет, по Флоренскому, видимый и невидимый миры. Она должна открыть занавес идеального мира и, выведя зрителя за пределы чувственно воспринимаемых красок и холста, привести к тому, что по ту сторону плоти. Переноса на икону основную характеристику символа "бытие, которое больше самого себя", Флоренский утверждает, что ее назначение быть тем, что она символизирует. Икона онтологически неотделима от своего первообраза, она как бы его передовая волна и свет, поэтому для созерцающего его она выступает прежде всего напоминанием об этом первообразе. Стоя у иконы, человек возбуждает в себе самую память о забытых глу-

бинах бытия, и это воспоминание приносит ему радость обретения забытой истинны — таков вывод Флоренского, базирующийся на платоновской теории познания как припоминания. Иконопись как выразитель средневекового понимания мира противопоставляется им ренессансной живописи, в которой художник стремится проявить собственную индивидуальность и воплотить в картине собственный духовный опыт. Для иконописца на первом месте стоит задача возвестить об истине, критерием которой выступает духовный опыт, запечатленный в каноне. Флоренский отвергает свойственную новоевропейскому искусству оценку церковного канона как препятствия на пути развития художественного творчества и полагает, что каноническая форма поднимает художника на высоту, достигнутую человечеством, освобождает творческую энергию художника. Примером творческого взлета в рамках канонического искусства Флоренский считает "Троицу" Андрея Рублева, в основе которой лежит духовный опыт Сергия Радонежского, узревшего явление Троицы в ее главном модусе — всеобъемлющей любви. Данный пример приводит автора к выводу, что истинными творцами икон являются не иконописцы, а святые, подвижники, чей духовный опыт являет нам кисть иконописца. Чем ближе художник подошел к постижению этого духовного опыта, по мысли Флоренского, тем выше его мастерство — недаром выдающихся иконописцев называли философами. Рассматривая икону как целостный образ бытия, Флоренский наряду с тем детально описывает процесс создания иконы, видя в нем своеобразное повторение ступеней божественного творчества: иконописец в своей деятельности идет от темного к светлому — как бы творит образ из ничего, уподобляясь Божественному Творцу. В процессе написания иконы первым этапом является нанесение на доску золотого фона — света, из которого возникают образы. Второй этап — писание "до-личного" (пейзажа, архитектурных элементов, одежды) — соответствует сотворению природного мира. На этом этапе происходит раскрышка, пробелка доличного, ассистка, то есть наложение золотой разделки на одежду. Третьим, завершающим этапом, является писание личного (лика, обнаженных частей тела, рук ног), что отличает икону от портрета Нового времени, создание которого начинается с изображения лица. При этом Флоренский противопоставляет понятия "лицо" и "лик": лицо — то, "что мы видим при дневном опыте, то, чем являются нам реальности здешнего мира", а портрет есть лишь оформление восприятия, "одна из возможных схем, под которую подводится данное лицо", в то время как лик — понятие онтологическое: "лик есть существенное в лице подобие Божие". Глубинный

онтологический смысл имеет, с точки зрения Флоренского, также иконная поверхность. Масляная живопись на холсте передает чувственный образ мира, характерный для эпохи Возрождения, гравюра — рассудочную схему, вытекающую из внутренней сути протестантизма, икона — метафизическую суть изображаемого, ибо поверхность иконной доски, в отличие от холста, упругого, но податливого кисти, свидетельствует о тайне, скрытой за ней. Метафизическая суть иконописи становится очевиднее при рассмотрении способа организации пространства иконы, характеризующего Флоренским как обратная перспектива (разработке этого понятия посвящена глава книги "У водоразделов мысли"). В целом "И." является одной из первых работ в искусствоведении, эстетике и философии искусства, осмысляющих специфику такого сложного явления как средневековая иконопись.

Ю. В. Аленкова

ИЛЬИН Владимир Николаевич (1891—1974) — богослов, философ, историк, музыковед. Окончил физико-математический (1913), историко-филологический и философский (1917) факультеты Киевского университета, а также Киевскую консерваторию по классу композиции. Приват-доцент Киевского университета (1918—1919). В 1919 эмигрировал из России. Преподавал логику и психологию в Германии (1923—1925) и Франции. Профессор Сергиевского Богословского института в Париже (с 1925). Активный участник и один из религиозных идеологов движения евразийства. Приверженец монадологии Лейбница и учения С. Н. Булгакова. Основные сочинения: "Евразийство и славянофильство" (1923), "Преподобный Серафим Саровский" (1925), "К взаимоотношению права и нравственности" (1925), "Столп злобы богопротивной" (1925), "Всенощное бдение" (1927), "Материализм и материя" (1928), "Загадка жизни и происхождение живых существ" (1929), "Атеизм и гибель культуры" (1929), "Социальные цели и достоинство Евразийства" (1929), "Религиозное и философское мировоззрение Федорова Н. Ф." (1929), "Шесть дней творения. Библия и наука о творении и происхождении мира" (1930), "Эйдократическое преобразование науки" (1931), "Под знаком диалектики" (1931), "Арфа царя Давида. Религиозно-философские мотивы русской литературы. Том 1. Проза" (1960), "Евразийство" (1973), "Религия революции и гибель культуры" (1987) и др. Выступал с критикой марксизма (особенно в его советской версии) и механистического материализма, противопоставляя им "материологизм" как "признание Логоса, действующего в материи". Опираясь на идеи теории относи-

тельности, корпускулярно-волновой теории света и витализма, стремился доказать совместимость библейского креационизма (суть "исповедания веры и богословско-философский принцип, соединимого со всякой естественнонаучной теорией и гипотезой") и научной картины мира середины 20 в. Органическая жизнь в ипостаси сознательной активности человека, по мысли И., являет собой "чудо творения" — начало, противодействующее энтропии. Главной идеей собственной философии полагал создание морфологической логики или "всеобщей иконологии бытия", представлявшей собой синтез учения Лейбница, концепции формы-эйдоса вещи, а также элементов неопифагореизма и неоплатонизма. Соединяющим звеном естественных и гуманитарных дисциплин полагал миф и его объективацию в фольклоре и эпосе. Совпадение образов родовой памяти у различных поколений людей объяснял в духе теории архетипов Юнга. Предложил гипотезу о Номогенезе, устанавливающем пути взаимодействия духа и материи в соответствии с промыслом Божиим. Вслед за Шпенглером жестко разграничивал культуру и цивилизацию, трактуя последнюю как в лучшем случае "внерелигиозную". Отстаивал тезис о непреходящей значимости культурных идеалов (взаимопонимания, соборности, иерархии). И. был убежден в том, что христианство аккумулирует в себе вечные идеи и ценности всех религий и культур, считал софиологию 20 в. высшим вкладом в догматическое развитие православия. Выступил автором ряда литургических и апологетических работ, посвященных символическому Кресту, толкованиям службы Святой Пасхи и всенощного бдения. Творчество И. трактовал как сакральный акт, основанный на мистической святости, и ориентированный на постижение Абсолюта как высшей формы неслиянных и нераздельных истины, добра и красоты. (См. также Евразийство.)

А. А. Грицанов

ИЛЬИН Иван Александрович (1883—1954) — русский философ, социолог, государствовед и общественный деятель, магистр и доктор государственных наук (1918, оппоненты на защите — Е. Н. Трубецкой и Новгородцев), один из основателей Русского научно-исследовательского института в Берлине (1923), профессор (1918). В главных сочинениях — "Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека" (1918), "Учение о человеке" (1918), "О сопротивлении злу силою" (1925), "Яд большевизма (1931) "Путь духовного обновления" (1935), "Творческая идея нашего будущего. Об основах духовного характера" (1937), "Наши задачи. Статьи 1948—1954" (1956), "О монархии и республике"

(посмертная публикация 1979) и др. — разработал оригинальную онтологическую и гносеологическую концепцию, а также выдвинул ряд актуальных и интересных идей о природе, сущности и перспективах преодоления тоталитаризма. Рассматривая достижения и просчеты современного ему процесса познания в контексте его неизбежной обусловленности как состоянием культуры, так и степенью ее общественного восприятия, И. усматривал главный порок Человека начала — середины 20 в. во внутренней "расколотости", в противоречии между разумом, умом, рассудком и чувствами, душой, сердцем. По И., человек настоящего ощущает себя как особую вещь в ряду вещей. Как результат "созидательные творческие действия оцениваются и интерпретируются "материально, количественно, формально и технически". Отвергая протестантскую этику в ее наиболее материализованных, заземленных ипостасях, И. подчеркивал, что мышление без сердца не может не быть цинично, машинообразно и релятивно. "Человек, душевно расколотый и нецельный, есть несчастный человек. Если он воспринимает истину, то он не может решить, истина это или нет, ибо он не способен к целостной очевидности... Он теряет веру в то, что человеку вообще может быть дана полная очевидность. Он не желает признать ее и у других и встречает ее иронией и насмешкой". Индивидуальный и социальный опыт, по И., должны восприниматься как интуиция, как видение сердцем. Полемизируя с Л. Н. Толстым, И. утверждал, что при неимении адекватных средств сопротивления злу человек не только имеет право, но и призван применять силу. Шесть арестов за пять лет жизни в ленинской России и (после насильственной высылки на "философском пароходе") пять лет преследований в гитлеровской Германии наложили также значительный отпечаток на социально-философские размышления И., придав им силу личного жизненного опыта. По мысли И., крупномасштабный опыт строительства социализма дает все основания утверждать, что это социальное устройство может существовать "только в форме всепроникающего и всепорабощающего тоталитарного режима". Понимая тоталитаризм как политический строй, "беспредельно расширивший свое вмешательство в жизнь граждан" и "включивший всю их деятельность в объем своего управления и принудительного регулирования", И. отмечал, что сущность тоталитаризма как левого ("левого большевизма", социализма), так и правого ("правого большевизма" фашизма или национал-социализма) толка состоит не столько в особой форме государственного устройства, сколько во всеохватывающем объеме и организации управления всесторонне поработаемыми людьми, осуществляемой при проведении "самой последова-

тельной диктатуры, основанной на единстве власти, на единой исключительной партии, на монополии работодателя, на всепроникающем сыске, на взаимодоносительстве и на беспощадном терроре". По И., противоправный тоталитарный режим "есть рабовладельческая диктатура невиданного размера и всепроникающего захвата", которая держится на партийных указах, распоряжениях и инструкциях, а законы и государственные органы представляют собой "только показную оболочку партийной диктатуры". В тоталитарном обществе, спящем страхе, инстинктом самосохранения и злодейством, граждане фактически лишаются всех прав, полиомочий и свобод. Они существуют только как субъекты обязанностей, объекты распоряжений и рабочие машины. Их правовое сознание замещается "психическими механизмами — голода, страха, мук и унижения; а творческий труд — психофизическим механизмом рабского надрывного напряжения". Согласно И., опыт всех европейских социалистических стран свидетельствует, что с победой социализма в них устанавливается монополия собственности государства и исключительная инициатива единого чиновничьего центра, в которых и заключается суть данного общественного устройства. Установление же этой монополии ведет к монополии государственного работодателя и создает полную зависимость всех трудящихся от новой привилегированной касты партийных чиновников-угнетателей. Социалистическая действительность, по И., свидетельствует об антисоциальной сути социализма, который убивает свободу и творческую инициативу, уравнивает людей в нищете и зависимости, создает партийную касту, проповедует классовую ненависть, осуществляет "террористическое управление", создает рабство и выдает его за справедливый строй. Выход из левого тоталитаризма И. видел в отречении от социалистических иллюзий, которые привели к катастрофе, и в строительстве нового общественного строя, основанного на частной инициативе, частной собственности, правовой свободе и "творческой социальности", включающей в себя свободу, справедливость и братство. Неизбывно размышляя о судьбе России, И. считал, что ей все равно придется сделать выбор между свободой и рабством, демократией и тоталитаризмом. Веря в лучшее будущее, он подчеркивал, что "безумию левого большевизма Россия должна противопоставить не безумие правого большевизма, а верную меру свободы; свободу веры, искания правды, труда и собственности". Общественной группой, способной придать динамику и осмысленность процессам разрушения тоталитарных устоев, И. видел "новый ведущий слой". Согласно И.: 1) ведущий слой "не есть ни замкну-

томственное сословие. По своему составу он есть нечто живое, подвижное, всегда пополняющееся новыми способными людьми, всегда готовыми освободить себя от неспособных"; 2) "принадлежность к ведущему слою, начиная от мистистра и кончая рядовым судьей, начиная от епископа и кончая офицером, начиная от профессора и кончая народным учителем есть не привилегия, а несение трудной и ответственной обязанности"; "Ранг в жизни необходим, неизбежен. Он обосновывается качеством и покрывается трудом и ответственностью. Рангу должна соответствовать строгость у того, кто выше, и беззаветная почитательность у того, кто ниже. Только этим верным чувством ранга воссоздадим Россию"; 3) "публичные должности от самой малой до самой большой должны давать человеку удовлетворяющее его вознаграждение и должны переживаться им не как кормление, а как служение"; 4) новый ведущий слой "призван вести, а не гнать, не запугивать, не поработать людей, он призван чтить и поощрять свободное творчество ведомого народа. Он не командует (за исключением армии), а организует и при том лишь в пределах общего и публичного интереса. Вести можно только свободных: погонщики нужны только скоту, надсмотрщики нужны только рабам. Лучший способ вести есть живой пример. Конец террору как системе правления! Конец тоталитарному всеведению и неприсутствию! России нужна власть, веро блюдущая свою меру!" 5) новый ведущий слой обязан "строить Россию не произволом, а правом". "Закон связывает всех: и Государя, и министра, и судью, и полицейского, и рядового гражданина. От закона есть только одно "отступление": по совести, в сторону справедливости с принятием всей ответственности"; 6) новая русская элита должна "блюсти и крепить авторитет государственной власти". "Авторитет необходимо укоренить на благородных и правовых основаниях: на основе религиозного созерцания и уважения к духовной свободе; на основе братского правосознания и патриотического чувства; на основе достоинства власти, ее силы и всеобщего доверия к ней"; 7) "новый русский отбор должен быть воодушевлен творческой национальной идеей. Безыдейная интеллигенция не нужна народу и государству и не может вести его". "Нужна новая идея — религиозная по истоку и национальная по духовному смыслу. Только такая идея и может возродить и воссоздать грядущую Россию". Значительная часть социально-философских и социологических соображений И. о будущем переустройстве тоталитарных обществ носила характер либерального утопизма религиозного толка. Но в выборе направления движения и основных целях его он был прав, поскольку без обретения свободы преодоление

тоталитарного отчуждения человека, его освобождение невозможно и немислимо.

А. А. Грицанов

"ИМЕТЬ ИЛИ БЫТЬ?" — работа Фромма ("To have or to be?", 1976), посвященная анализу "бытия" и "обладания" как фундаментальных способов человеческого существования (категория "бытие" используется Фроммом как психологическая и антропологическая, а не как метафизическая). Фромм расценивает состояние современной цивилизации как предкатастрофическое. "Большие Надежды" на достижение личных и общественных благ, присущие техногенной цивилизации, по мнению Фромма, не оправдались, а человечество оказалось на грани самоуничтожения. Фромм полагает, что причины кризисных явлений кроются в специфике капиталистического общества. Капиталистическая экономическая система, по Фромму, руководствуется в своем развитии не подлинными интересами человека, а собственными системными потребностями. В результате социально-экономические условия капитализма формируют адаптированного к ним индивида — эгоистичного, себялюбивого и алчного. Согласно Фромму, черты характера человека, порожденного социо-экономической системой капитализма, являются патогенными и в результате формируют большую личность, а следовательно, и большое общество. Фромм утверждает, что единственным способом избежать глобальной катастрофы является гуманистическая переориентация направления развития человека и общества. Проблему реализации гуманистических альтернатив Фромм связывает с необходимостью глубоких изменений в человеческом характере. Различия в индивидуальных характерах людей и в типах социального характера связываются им с преобладанием одного из двух основных способов существования человека — "обладания" либо "бытия". При существовании по принципу "обладания" отношение к миру выражается в стремлении сделать его объектом владения, в стремлении превратить все и всех, в том числе самого себя, в свою собственность. В "бытии" как способе существования Фромм выделяет две формы; одна из них противопоставляется "обладанию" и означает жизнелюбие и подлинную причастность к существующему. Другая форма "бытия" есть противоположность видимости и относится к истинной природе, истинной реальности личности или вещи. Реализация принципов "бытия" и "обладания" рассматривается Фроммом на примерах ряда явлений повседневной жизни: обучения, памяти, беседы, чтения, власти, знания, веры, любви. Общими признаками "обладания", с точки зрения Фромма, являются косность, стереотипность, поверхностность; "бытия" — активность, твор-

чество, заинтересованность. Фромм приходит к выводу, что в современном обществе, ориентированном на ценности потребления и на получение прибыли, доминирует модус "обладания". Одним из симптомов этого, по его мнению, является злоупотребление в речевой практике глаголом "иметь". Природа "обладания" рассматривается Фроммом как обусловленная природой частной собственности. Модус "обладания" определяется доминированием установки на приобретение собственности и неограниченное право сохранять все приобретенное. Собственные чувства и ценности приобретательства при этом распространяются, по мысли Фромма, на вещи, других людей, собственное "Я", идеи, убеждения и даже привычки. Данный способ существования формируется как результат социальной репрессивности по отношению сначала к ребенку, а затем ко взрослому человеку. В ходе индивидуального развития истинные желания и интересы человека, его личная воля замещаются теми, которые навязаны принятыми в обществе стандартами мыслей и чувств. При установке на обладание счастье состоит в ощущении превосходства над другими, во власти, в способности применять насилие. Фромм полагает, что усилению ориентации на обладание способствуют язык, создающий иллюзию постоянства объектов, и биологически обусловленное желание жить, порождающее потребность в суррогатах бессмертия — славе и передаваемой по наследству собственности. Основной характеристикой модуса "бытия" полагается внутренняя активность, продуктивное использование собственных потенций. Такая активность реализуется, по Фромму, в проявлении всех собственных способностей, дарований, в заинтересованности миром, в преодолении рамок собственного изолированного "Я". Счастьем при установке на "бытие" являются любовь, забота о других, самопожертвование. В структуре "бытия" доминирует живой невыразимый опыт, живое и продуктивное мышление. И "бытие", и "обладание" являются, по убеждению Фромма, потенциальными возможностями человеческой природы. "Обладание" Фромм считает основанным в конечном счете на биологической потребности в самосохранении. "Бытие" же связано со спецификой человеческого существования, с внутренне присущей человеку потребностью в преодолении одиночества посредством единения с другими людьми. Обе эти потенциальные возможности живут в каждом человеке; доминирование одной из них зависит от социальной структуры, ее ценностей и норм. Используя понятие "религия" для обозначения любой системы взглядов и действий, которой придерживается какая-ли-

бо группа людей и которая служит схемой ориентации для индивида и объектом его поклонения, Фромм полагает ее укорененной в специфической структуре характера данного человека и в социальном характере. "Религиозные" потребности, по Фромму, имманентно присущи человеку, коренясь в основных условиях существования человеческого вида. Их возникновение связано с утратой способности действовать под влиянием инстинктов и наличием разума, самосознания и воображения. Специфика человеческого существования порождает потребность в формировании картины *мира* и места в нем индивида, а также в позволяющем интегрировать усилия в определенном направленном объекте поклонения. При этом глубинные мотивации поведения нередко не соответствуют декларируемым ценностям, и сам индивид даже не осознает, что же реально является объектом его личного поклонения. Так, Фромм полагает, что христианские ценности имели определенное влияние в Европе лишь в период между 12 и 16 вв. В 16 в. начинает развиваться "авторитарный, одержимый, накопительский характер", связанный с "индустриальной религией", возникшей за фасадом христианства. В "индустриальной религии" "священны" труд, собственность, прибыль, власть. К концу 19 в., согласно Фромму, постепенно начинает преобладать рыночный характер, при котором человек ощущает себя как товар, а свою "стоимость" — не как "потребительскую", а как "менювую". Структуре этого характера соответствует, по мнению Фромма, "кибернетическая религия" обезличенности и механизации. Программа Фромма по изменению человека и общества была ориентирована на массовое изменение человеческого характера с переходом от установки на "обладание" к установке на "бытие". Она предполагала переход к "здоровому потреблению", реализацию "демократии участия", децентрализацию промышленности, замену бюрократического управления гуманистическим, запрет методов манипуляции сознанием и ряд других мер.

М. Н. Мазаник

ИМИДЖ (англ. image — образ) — целостный, качественно определенный образ данного объекта, устойчивый образ живущий и воспроизводящийся в массовом и / или индивидуальном сознании. И. возникает и корректируется в результате восприятия и сопоставляющего профилирования поступающей из внешней среды информации о данном объекте сквозь сеть действующих стереотипов. В качестве обладателя И. может выступать любой объект окружающей действительности. И. социально обусловлен и выполняет ряд важных

функций, что выражается в следующем: 1) И. обнаруживает свое существование только в условиях общества; 2) субъектом И. выступает человек как продукт общества — человек социальный; 3) общие характеристики И. того или иного объекта (его валентность, сила, определенность) зависят не только от самого объекта, но и от особенностей конкретного общества, в котором этот И. формируется, — от его ценностей, норм, традиций, установок и т. п. Это положение вытекает из 2), поскольку социальность субъектов предполагает оценочность восприятия ими мира окружающих объектов и самих себя вследствие усвоенного опыта, знаний предшествующих поколений и принятой роли так называемого обобщенного другого; 4) уже сложившийся И.: а) определяет характер последующего восприятия объекта со стороны лиц, усвоивших этот И., посредством сведения указанного процесса восприятия к процедурам идентификации, узнавания объекта и (при наличии новой, возможно, диссоциирующей информации) коррекции соответствующего образа (функция экономии мышления социальных субъектов); б) способствует формированию устойчивого отношения к данному субъекту (функция социальной оценки); в) служит основанием для субъективного выбора адекватной модели связанного с объектом поведения (функция руководства к действию, или регулятивная функция). Восприятие И. реализуется на нескольких уровнях. Само-И. — это восприятие человеком собственного "я", основанное на прошлом опыте и соответствующих самооценках. Подаваемый И. — мнение людей о восприятии их окружающими. Чем ближе последний к само-И., тем увереннее чувствует себя человек. Принимаемый И. — то, как другие в действительности видят человека. Если принимаемый И. отличается от подаваемого И., значит, человек неправильно преподносит себя. В связи с этим принято различать И. идеальный, к которому следует стремиться, и реальный И., присутствующий на самом деле. Совмещением этих двух позиций занимаются специалисты — имиджмейкеры. Опытные профессионалы разрабатывают для своего заказчика полный И.-комплекс — не только внешний облик (прическу, стиль в одежде), но и поведение (манеру держаться, лозунги, речевые обороты). Упор в работе делается на исходные данные, на личность данного человека. С помощью профессионалов ключевые черты личности приводятся в соответствие с их внешним выражением, становясь видимыми и понятными. В обычных условиях И. объектов складываются в массовом и/или индивидуальном сознании стихийно, но допускается возможность и их сознательного конструирования. В этой связи заслуживают внимания реклама товаров и услуг и Public Relations (PR —

связи с общественностью) как основные человеческие практики, реализующие идею целенаправленного создания И. Формирование И. идет по следующему пути: выявление сложившихся у аудитории представлений об объекте; определение предпочтений, ожиданий и требований аудитории, черт и характеристик, которыми, по мнению аудитории, должен обладать претендующий на позитивный И. объект; конструирование И. данного объекта; разработка стратегии формирования И. — плана действий; перевод сконструированной модели в реальные контексты (визуальный, вербальный, событийный и др.); контроль за реализацией плана, замер промежуточных результатов, корректировка при необходимости модели и стратегии; мониторинг сформированного И. Та или иная аудитория выдвигает собственные требования к И., но должен сохраняться основной каркас, к которому присоединяются дополнительные характеристики. Правильно подобранный И. является наиболее эффективным способом работы с массовым сознанием. И., отражая ключевые позиции, на которые реагирует массовое сознание, вызывает автоматические реакции у населения. В традиционной рекламе первое обращение к И. относится к 1960-м и связано с именем Д. Огилви. В условиях насыщения рынка товарами и четко обозначившейся проблемы сбыта он обосновал так называемую "теорию И.". Ее основная идея заключается в постулировании того, что для успешной реализации необходимым является не только и не столько информирование о специфических функциональных качествах товара, сколько снабжение его привлекательными для целевой аудитории оролом, или положительным И. Удачно разработанный И., во-первых, способствует узнаванию товара на рынке и выделению его среди функциональных аналогов; во-вторых, служит аргументом в пользу приобретения товара в ситуациях субъективного выбора. В современных условиях рекламопроизводителями накоплен уже значительный опыт в области создания позитивных И. Так, достаточно высокой популярностью пользуются И., выстраиваемые вокруг идей уникальности товара (услуги), способности удовлетворять ту или иную потребность (в заботе, спокойствии, уверенности в завтрашнем дне, потребности в эстетическом наслаждении и др.), избавлять от проблем, рождать мечты. В рекламных и PR-технологиях также используется понятие И. организации. В первом значении — это устойчивый образ организации в сознании соответствующих целевых групп (клиентов, инвесторов, СМИ). Во втором — единица коммуникации, сообщение (цикл, серия, совокупность сообщений), которое специально создается организацией и транслируется по различным каналам с тем, чтобы по-

влиять на целевые группы, достичь необходимого эффекта в общественном мнении, в частности, сформировать позитивные установки в отношении организации или товара, услуги. Формирование И. организации — то есть ее устойчивого образа в сознании целевой группы — осуществляется в процессе коммуникации, в рамках которой транслируется информация имиджевого характера (вербальные, визуальные, аудиовизуальные имиджевые сообщения). К таковым можно отнести название организации, ее миссию и девиз, константы фирменного стиля: фирменный лозунг (слоган), логотип, постоянный коммуникант (лицо фирмы), корпоративный герой (пример корпоративного героя — ковбой Marlboro), фирменный гимн, корпоративная легенда и др. Сообщения в совокупности образуют сложный символ организации. Транслируемые имиджевые сообщения информируют целевые группы и общественное мнение в целом о сущности организации, о том, как организация интерпретирует свою роль и предназначение, какими путями их реализует, каковы ее ценности и нормы деятельности, что организация предлагает и что гарантирует потребителю. Имиджевые сообщения помогают идентифицировать данную организацию, выделить ее из ряда других, установить связь между организацией и результатами ее деятельности. Кроме внешнего И. организации, существующего в релевантной внешней для организации среде, выделяют внутренний И. — образ организации, разделяемый всеми ее работниками и руководством и предопределяющий их поведение как представителей данной организации. Внутренний И., который принимают и развивают все работники организации, способствует повышению корпоративного духа, вырабатывает чувство причастности к общему делу, «фирменный патриотизм». Внутренний и внешний И. организации представляют единое целое: формируясь во внутриорганизмических коммуникациях, совокупный И. организации воплощается в визуальных и вербальных знаках и символах, транслируемых коммуникантам во внешней среде. Особенно широкое применение в рекламной практике находит тип И., эксплуатирующий человеческое стремление к социальной самоидентификации. Такой И. превращает вещь в представлении потребителя в знак принадлежности к определенной социальной группе и тем самым подталкивает к совершению покупки для подтверждения собственного социального статуса. Формируемый рекламой И. обычно имеет лишь поверхностную связь с обусловленным идеей производством конкретным назначением предмета. Его позитивность чаще зиждется на второстепенных признаках последнего. Своей вариативностью они представляют рекламопроизводителям более широкие возможнос-

ти для создания символически нагруженной идентификации товара и, как следствие, придания ему эффекта дополнительной психологической ценности в глазах потребителей. В системе PR интерес к И. проистекает из общей целевой установки, заключающейся в установлении, развитии и поддержании отношений и взаимопонимания между стремящимся к успеху социальным агентом, с одной стороны, и общественностью, с другой. В отличие от традиционной рекламной практики, в которой формирование И. товара (услуги) диктуется, в основном, требованиями настоящего (задачи реализации), со стороны системы PR внимание к И. в большей степени определяется необходимостью смотреть далеко вперед, заботиться о будущих перспективах его обладателя — фирмы, партии, звезды шоу-бизнеса и т. п. Последнее обусловлено присутствием фактора активности социального агента объекта PR. Активность социального агента делает неизбежным процесс возникновения у него того или иного И. и предопределяет подверженность этого И. изменениям во времени. Поскольку же с точки зрения PR рыночная состоятельность социального агента находится в зависимости от того, как он воспринимается окружающими, стихийность формирования и неконтролируемая подвижность его И. расцениваются как постоянно нависающая над данным социальным агентом угроза провала. В этом свете имиджмейкинг (от англ. «image making») как связанное с И. самостоятельное направление деятельности в рамках общей системы PR предстает важной составляющей долгосрочного процветания в человеческом обществе. На современном этапе своего развития он располагает большим количеством технологий и приемов управления И.: символизация внешнего облика PR-объекта, привлечение и удержание внимания публики на его вычурных характеристиках в ущерб другим, предупреждение и быстрое реагирование на появление негативных сообщений об объекте в СМИ посредством своевременного распространения удобной альтернативной информации и пр. Основным условием их эффективного применения является планирование, комплексность, согласованность и непрерывность предпринимаемых усилий. Имиджмейкинг ставит имидж социального агента на службу его (агента) интересам и, в частности, позволяет добиваться того, чтобы И.: а) помогал публице идентифицировать данного социального агента и выделять его среди многих других на рынке; б) связывал социального агента с предумотренной целевой аудиторией благодаря закодированным в нем (в И.) ответам на ее характерные ожидания; в) способствовал формированию долгосрочной привязанности к социальному агенту уже имеющихся клиентов (избирателей

и т. п.); г) обеспечивал необходимый кредит доверия со стороны общественности для удержания ранее достигнутых высот в сложных рыночных ситуациях.

*П. А. Матюшевская, Н. В. Ефимова,
Е. В. Маевская*

ИММАНЕНТИЗАЦИЯ — общепсихологическое понятие, фиксирующее процедуру конституирования внешнего по отношению к определенной системе в качестве ее имманентно внутреннего. Особое значение понятие И. приобретает в контексте современного осмысления феномена нелинейности (см. *Нелинейная динамика теория*), в рамках которого не только взаимодействие системы с внешней средой выступает в качестве необходимого условия возможности ее самоорганизационных трансформаций (см. *Синергетика*), но и сам феномен внутреннего артикулируется как продукт И. внешнего (см. *Складывание, Складка*). Применительно к сознанию конституируется как в контексте субъект-объектных, так и субъект-субъектных процедур, предполагая понимание в качестве нулевого цикла своего осуществления, а также позитивно аксиологическую артикуляцию соответствующих содержаний, подлежащих И. В диалогическом контексте обеспечивает конституирование коммуникативного содержания диалога, предотвращая его редукцию к информационному обмену (см. *Диалог, Другой, Общение, Коммуникация, After-postmodernism, Социализация, Субъект*).

В. А. Можейко

«ИНАЧЕ, ЧЕМ БЫТЬ, ИЛИ ПО ТУ СТОРОНУ СУЩНОСТИ» («Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence», 1974) — центральная работа позднего периода творчества Левинаса. В ней излагается трансцендентальная теория диалога как вариант этической феноменологии. Трансцендентализм левинасовской теории диалога редуцируется к понятию этической формы коммуникации, не идентичной повседневному общению. Пребывая в мире, человек существует не только «в отношении к вещам», но и «в отношении к другим людям», существует «в отношении к Другому», что составляет основу явления, именуемого обществом. По мнению автора «И., Ч. Б., И. П. Т. С. С.», общество нельзя считать результатом исключительно исторического развития и ни в коем случае «общественным договором». Он рассматривает общество как квинтэссенцию фундаментальной онтологической ситуации — отношения Я к Другому, — лежащей в основе человеческого существования. «Факт, что Другой, мой ближний, является также кем-то третьим в отношении к еще Другому, его ближнему, есть

факт рождения мысли, сознания, справедливости и философии". Эйдетическая форма диалога характеризуется как ситуация, предшествующая не только субъекту, но и самому диалогу. Данная форма коммуникации имеет триадическую структуру и представляет собой этическую драму трех лиц. У вовлеченных в эйдетическую коммуникацию нет и не может быть ничего общего — "ни идеи, ни темы, ни общего горизонта понимания". Их не в состоянии объединить, "тотализировать" никакая социальная система, ни природа в ее структуралистской интерпретации, ни даже посредническая личность между "я" и "ты". Основная идея книги заключается в обосновании постулата о существовании человека на пересечении двух сфер — интериорной и экстериорной. Интериорное, внутреннее представляет собой чистую субъективность, не принадлежащую сфере бытия, но и не относящуюся к небытию. Левинас называет этот феномен "иначе, чем быть", или "инобытием", находящимся "вне бытия" и обозначающим "субъективность, или человечность". Как буферная зона между бытием и небытием она характеризуется субъективностью (освобождением Я от всего внешнего в самом себе, или распознаванием Самости как идентификацией личности) и интенциональностью (посредством трансцендентальной редукции среди направленных к экстериорности интенциональных состояний остается лишь Метафизическое Желание). Только такое "аутентичное Я" способно выйти на встречу Другому, имманентно трансцендентному. Трансцендирование как человеческая способность "обнаруживается не в отношении человека к миру или к самому себе, а в его способности общения с "другим", с иной субъективностью" (И. С. Вдовина). В "И., Ч. Б., И. П. Т. С. С." Левинас отрицает онтологическую свободу хайдеггеровского *Dasein* как одно из оснований насилия. Оппонент Хайдеггера предлагает собственное понимание свободы, тематизируя его на уровне свободы Другого и собственной свободы. Непосредственная близость Другого инициирует состояние экстаза "навязчивой идеи", которое, тем не менее, не является "эйфорией безумия", хотя содержит ее в зародышевом состоянии. Данный исток безумия никогда не должен "взрываться страхом", ибо атмосферу диалогического пространства заполняет Доброта (*la Bonte*). Доброта не является ни идеей, ни принципом, ни интенцией желания. Левинас интерпретирует ее как "след" (*la trace*) третьей личности, участвующей в этической коммуникации. Таинственное левинсовское третье в структуре диалогических отношений — это, прежде всего, представляемая в ситуации пограничной современно-

сти личность Абсолюта, личность Бесконечного, бесконечность которого раскрывается структурой Добра. "Истинная сущность человека, — пишет автор "И., Ч. Б., И. П. Т. С. С.", — проявляется в его лице", в потенциальной способности облика являть человека именно как человеческое бытие в отличие от всякого предметного бытия. Отношение человека к человеку как отношению действительно человеческое возможно исключительно в отношении облика, а не в отношении абстрактного понятия "человек", специфицируемого "когитальностью". Истинное "отношение к лицу реализуется как добро". Оценивая в "И., Ч. Б., И. П. Т. С. С." собственную этическую концепцию как "коперниканскую революцию в философии", Левинас идентифицирует ее со смыслом, который не детерминируется ни бытием, ни не-бытием, а, напротив, само бытие детерминируется смыслом, смыслом этической структуры реальности.

С. В. Воробьева

ИНВЕКТИВА (англ. *invective* — обличительная речь, брань) — культурный феномен социальной дискредитации субъекта посредством адресованного ему текста, а также устойчивый языковой оборот, воспринимающийся в той иной культурной традиции в качестве оскорбительного для своего адресата. Механизм И., как правило, выступает моделирование ситуации нарушения культурных требований со стороны адресата И., выхода его индивидуального поступка за границы очерчиваемой конкретно-национальной культурой поведенческой нормы, — независимо от степени реальности и в целом реалистичности обвинения (усеченным вариантом И. является векторно направленная на адресата артикуляция терминов, обозначающих физиологические отправления или части тела, фиксированные в данной традиции в качестве непристойных). Соответственно этому сила И. прямо пропорциональна силе культурного запрета на нарушение той или иной нормы; максимально инвективный смысл обретают, таким образом, вербальные конструкции, моделирующие табуированное поведение. Это обстоятельство обуславливает широкий спектр семантического варьирования И. в зависимости от наличия и аксиологической наполненности в конкретных культурах различных нормативных требований и запретов: для архаических культур, аксиологически акцентированных ролевую состоятельность и трудовые навыки, характерны И., моделирующие формы поведения с низким адаптационным потенциалом (И. со значением "неумеха" у эскимосов или "безрукый" на Таити); для культур, акцентированных пищевые запреты и предписания, типичными являются И., связанные с моделированием ситуации поедания табуированной пищи,

несъедобных предметов, экскрементов (например, И. "ты ешь зеленых китайских тараканов" на Самоа); для культур, жестко регламентирующих сексуальную жизнь, присутщи И., моделирующие ненормативное поведение в данной сфере: инцестуозные И. (типа инвективного совета вступить в интимные отношения с собственной старшей сестрой или матерью в индийском механизме издевательского отказа жениха) и оскорбления, относящиеся инвектируемого субъекта к противоположному полу или предполагающие его перверсивность (адресованные мужчине синонимы лат. *clitor* на суахили; русская идиома, эфемически замененная "оборотом на три буквы" и др.); в культурах, высоко ценящих чистоплотность, в качестве И. воспринимаются вербальные модели несоблюдения гигиенических требований (И. со значением "грязный", "немытый" в немецкой и японской традициях, — ср. также выражения "грязные ругательства" в русском и *dirty dozen* ("грязная дюжина") в аналогичном значении в английском языке); для культур, высоко ценящих родственные узы, максимальными являются И., ставящие адресата вне семейных связей (*bastard* в итальянской культуре, *rwakew* ("песья кровь") в польской, "сукин сын" в русской); для культур со остро артикулированной религиозной, в частности — христианской, составляющей наиболее типичны И., выводящие своего адресата из сферы божественного покровительства (англ. *God damn* — "будь ты проклят Богом") или связывающие его с нечистой силой (русское "иди к черту") и т. п. Нарушения (выход за пределы культурной нормы) могут моделироваться в И. как в программно-технологическом, сценарном (И. со значением "неспособный" в большинстве архаических культур), так и в ценностном (например, "рогоносец" у большинства еврейских народов) их проявлениях. При переходе культурного запрета в разряд рудиментарных соответствующие И. утрачивают свой культурный статус, при смягчении запрета снижается их экспрессивность (см. стертую семантику современного общеевропейского "черт возьми" в сравнении с медиевальным: в средневековой Испании девушка, произнесшая эту И., считалась морально падшей; аналогично, многочисленные табу, связанные с животными, делали зоонимы мощными И. в архаичных культурах, однако в современной культуре И. типа "зеленая черепаха" у китайцев или "конь" у сербов теряют свою экспрессивность, — между тем, И. "свинья" или "собака" сохраняют свой статус в контексте мусульманской культуры). В экстремальном варианте частое употребление утратившей свой исходный смысл И. приводит к полной утрате ею инвективного значения ("девальвации") — в вербальной практике массового со-

знания такие И. выступают в качестве своего рода “детонирующих запятых” (Дж. Х. Джексон). С точки зрения своего адресования, И. дифференцируются на: 1) направленные непосредственно на инвектируемого субъекта, то есть моделирующие в качестве девиантного имени его поведение (все, приведенные выше); 2) ориентированные не на самого адресата И., а на тех его родственников, чей статус мыслится в соответствующей культуре как приоритетный: так, при доминировании статуса отца И. направляются именно на последнего (индийская и кавказские культуры), в культурах, где доминирует почитание матери — на нее (русский и китайский мат); направленность И. на жену оскорбляемого подразумевает его неспособность защитить женщину или сексуальную несостоятельность (культуры Азии); 3) адресованные максимально сакрализованному в той или иной традиции мифологическому субъекту (от поношений Зевса в античной до оскорбления Мадонны в католической культурах). И. в данном случае выражает досаду на себя или судьбу (и семантически замещает наказание, как бы иницируя его со стороны озабоченного субъекта) или выражает вызов року (ср. немецкое *Doppewetter* — буквально: “грозовая погода” — и русское “разрази меня гром”). Иногда в качестве неинформативного и нарушающего культурный канон моделируется поведение самого инвектанта, если это ставит в унизительное положение адресата И. (см. угрозу утопить врага в сепе в ряде кавказских культур). Семантическим ядром И. является сам гипотетический факт нарушения нормативного запрета (вербальная модель которого в контексте соответствующей культуры обладает предельной экспрессивностью), выступающий на передний план по отношению к непосредственному содержанию И. В силу этого И. как культурный феномен практически не совпадает со своим деиотативным смыслом, центрируясь вокруг смысла эмоционального: возможность адресации И. не требует ни малейшего реального соответствия поведения индивида предъявляемым ему в И. обвинениям (южноевропейские синонимы слова “гомосексуалист” или славянские синонимы слова “дурак”, адресуемые оскорбляемым и просто неприятным инвектанту людям — вне какой бы то ни было зависимости от их сексуальных ориентаций и умственных способностей). Кроме того, произнесение И. само по себе есть нарушение запрета, вербальная артикуляция табуированных реалий и действий, что погружает инвектанта в ситуацию, фактически аналогичную ситуации карнавала, позволяющей безнаказанно нарушать жесткие и безусловные в нормативно-стандартной, штатной ситуации запреты (Бахтин): от прямого пренебрежения запретом на сквернословие до моде-

лирования для себя табуированных и кощунственных действий. Катартический эффект, создаваемый ситуацией И. для инвектанта, рассматривается в философской и культурологической традиции как фактор предотвращения и снятия возможной агрессии: “тот, кто первым... обругал своего соплеменника вместо того, чтобы, не говоря худого слова, раскрыть ему череп, тем самым заложил основы нашей цивилизации” (Дж. Х. Джексон). Отмечено, что в культурах, где мало инвективных идиом (например, в японской), оформляется мощный слой этикетных правил и формул вежливости (Р. М. Адамс), а рост вандализма и беспричинных преступлений связываются со стиранием экспрессивности И. в современной культуре (В. И. Жельвис). Таким образом, И. рассматривается как один из механизмов замещения реального насилия вербальной моделью агрессии. В философии культуры сложилась устойчивая традиция исследования И. в коммуникативном и общекультурном процессах (Дж. Х. Джексон, Р. Грэйвз, А. В. Рид, Х. Э. Росс, С. С. Фелдмен, К. Митчел-Кернан, К. Т. Кернан, Р. М. Адамс, Дж. Брюкмен, В. И. Жельвис и др.). Всемирный словарь нецензурных слов и выражений (Интернет) дает материал для сравнительного (в количественном отношении) анализа И. в различных национальных культурах: так, максимально объемным комплектом неинформативной лексики и фразеологии (418 словарных гнезд) представлены И. английского языка, минимальным (2 словарных гнезда) — И. латышского (для сравнения: испанского — 310, голландского — 203, русского — 146, шведского — 120).

М. А. Можейко

ИНГАРДЕН (Ingarden) Роман (1893—1970) — польский философ, основоположник феноменологической эстетики. Учился у Твардовского во Львове (“...он был британистом, всю свою жизнь он по сути дела оставался дескриптивным психологом, хотя сам он считал себя философом”, — отмечал в конце своей жизни И.). С 1912 слушал лекции Гуссерля в Геттингене, вошел в круг его ближайших учеников, в 1916 интенсивно (по словам И., чуть ли не ежедневно) общался с ним во Фрейбурге. Занимался также математикой у Д. Гилберта и психологией у Г. Мюллера. В 1918 защитил написанную под руководством Гуссерля докторскую диссертацию “Интуиция и интеллект у Анри Бергсона”. Состоял в переписке с Гуссерлем вплоть до смерти последнего, считал, что содержание первого тома его “Идей к чистой феноменологии” “выражает существенный прогресс в философии 20 столетия”. Однако уже в 1918 артикулировал свое несогласие с ним по ряду положений. В целом И. не принял идеи позднего Гуссерля — его трансцендентальную феноменологию, в том виде, в каком она развивалась после

первого тома “Идей к чистой феноменологии” (1913); критиковал ее с позиций, близких реалистической традиции Львовско-Варшавской школы. До второй мировой войны преподавал во Львове. С 1938 редактировал журнал “*Studia Philosophica*” (с перерывами журнал просуществовал до 1948). В 1945—1963 работал в Ягеллонском университете (Краков). В первой половине 1950-х был отстранен от преподавания (до 1956). Занимался переводом “Критики чистого разума” Канта, который был опубликован в 1957, в этом же году избран членом Польской академии наук. В целом интерес И. постепенно смещался от эпистемологической проблематики к онтологической. В зрелые годы в поле его внимания находились также вопросы антропологии, аксиологии, философии языка и, главным образом, эстетики. Оппонировал Хайдеггеру. Ряд идей И. в конце 1940-х — начале 1950-х рассматривался как близкий к экзистенциализму. В более поздней перспективе в его идеях стали видеть праробраз структуралистско-постструктуралистской дискурсивности. Собственная концепция И., в целом сложившаяся к 1940-м, может быть обозначена как реальная феноменология. Основные работы: “Существенные вопросы” (1925); “Место теории познания в системе философских наук” (1925); “Замечания к проблеме идеализм — реализм” (1929); “Литературное произведение” (1931, работа принесла автору мировую известность, к кругу ее идей И. неоднократно возвращался в других своих трудах); “Некоторые предпосылки идеализма Беркли” (1931); “Введение в теорию познания” (1935); “О формальном построении индивидуальных предметов” (1935); “Спор о существовании мира” (в 2 томах, 1947—1948, основной труд И., написан в годы войны с сентября 1941 по середине января 1945); “О литературном произведении. Исследование смежных областей онтологии, теории языка и философии литературы” (1960); “Эстетические исследования” (в 3 томах; 1958, 1966, 1970); “Переживание — произведение — ценность” (1966); “Введение к феноменологии Эдмунда Гуссерля” (1970); “У осиеи теории познания” (1971); “Из теории языка и философских основ логики” (1972); “Книжечка о человеке” (издана в 1987) и др. Для философии И. системообразующей была установка на инос “продолжение” феноменологии, чем то, которое было предложено в трансцендентальном идеализме позднего Гуссерля (“...у меня есть определенные сомнения в том, насколько состоятелен весь так называемый идеализм Гуссерля, и был ли он им обоснован хотя бы одним удовлетворительным способом”). Удерживая цель — создание “чистой” теории познания,

выявление "сути" всякого возможного познания в его всеобщности и независимости как от конкретного субъекта, так и от типа познавательного акта, — И. считал, что стремление к ней через трансцендентальную редукцию является недостижимым идеалом и непосильно для человека. Однако осознание этого не освобождает феноменолога от его долга искать пути разрешения возникших сомнений, что ведет к необходимости переформулировки реализуемой познавательной стратегии. Прежде всего "необходимо признать существование реального мира независимо от чистого сознания" (так как идеи Гуссерля "не требуют обязательного истолкования в духе идеализма и во все не обязательно к нему ведут. Они могут быть поняты таким образом, что точка зрения, занимающая которую мы принимаем реальный мир как независимый от сознания и, тем самым, по своему бытию автономный, может быть сохранена"). Далее, по И., необходимо провести анализ формы и способа его (реального мира) существования. В этом случае, согласно И., обнаруживается, что речь должна идти о действительно осуществляемом познании, опирающемся на строгую и полную онтологию сознания (ведь "абсурдно думать, — хотя и это можно "помыслить", — будто чистое сознание не существует в тот момент, когда оно постигается в имманентном восприятии"). Проведенный в связи с этим анализ определения понятия единичного (в качестве какового у И. выступало литературное произведение), положенного в субъективности предмета в его отнесении к идее, обнаружил различия в построении предметов. Тем самым становится возможным понимание феноменологии как "прикладной эпистемологии" (в духе, близком аналогичной программе Шелера). Интенциональные смыслы познавательного акта (в терминологии И. — его "интенционный момент") всегда "смыкаются" с неким объективным предметом, если речь идет не о психофизическом субъекте, а о самом "Я" как чистом субъекте вместе с переживаниями его сознания (воплощении незаинтересованной и бестенденциозной интенции — устремленности к объекту), и имеет место "интуитивное проникновение" (у Гуссерля — "имманентное созерцание"), направленное на переживание в сознании. Тем самым И. различает, по сути, два вида объективности — онтическую и эпистемологическую. Онтическая характеристизуется инвариантностью предмета по отношению к изменчивым познавательным переживаниям и требует своего установления онтологически. Эпистемологическая достигается тогда, когда "смысл интенции познавательного акта является таким, что приписываемое им данному бытию как бы

точно *попадает* в то, что в данном бытии существует "объективно" (в онтическом смысле)". Эти условия, согласно И., выполняются лишь при соблюдении правил "эпохе" — "заключения в скобки" (как по отношению к основанной на естественной установке вере в силу аргументов "из" внешнего мира, так и по отношению к предубеждениям опыта внутреннего восприятия). Именно такая феноменологическая редукция позволяет "перейти от вещей к полагаемому и затем к полагаемому бытию, к полагаемому реальности", и приводит к очищению от "внеположенностей" сознанию и извлечению "видически достоверного" знания о содержании идей познавательных переживаний. Переживаний (не только вообще, но и их разнообразных видов), воплощаемых в чисто интенциональных объектах, примером которых для И. является прежде всего литературное произведение ("чистое бытие"). (Среди чисто интенциональных объектов И. различает "первично интенциональные", имеющие источник своего бытия и оформления в самих актах сознания, и "вторично интенциональные", обязанные своим бытием и оформлением произведениям как содержанием в себе "заданную" интенциональность. Но так как произведения обращены к первичной интенциональности акта сознания, то и они имеют свой конечный источник в актах сознания, а в этом качестве способны презентировать интенциональные объекты как таковые, являясь, однако, более доступными для феноменологического анализа.) На этом уровне познания перестает действовать, согласно И., требование воздержания от суждений об онтологическом статусе познаваемого предмета. Интенциональные объекты обладают определенной формальной структурой и статусом бытия (онтической объективностью), требующими своего специального анализа. Действительность, реальное конституируется сознанием, идеальным, но реальное не переходит "без остатка" в идеальное как инцидируемое последним. Признавая единственным источником предметного смысла "созидательные операции познающего субъекта", Гуссерль, согласно И., переоценивает роль активности этого субъекта в познавательном процессе, упуская тем самым возможность рассмотрения познания в аспекте его эпистемологической объективности. Соответственно и интенциональность не есть всеобщая форма явления реального — сознанию. По мысли И., "предмет, в нашем понимании, тогда является чисто интенциональным, когда создается непосредственно или опосредовано через акт сознания или через множество таких актов исключительно благодаря имманентной им интенциональности так, будто бы в этих актах имеет источник своего бытия и всего своего оформления...". Интенциональная установка созна-

ния возникает не при восприятии любого реального предмета, а только при восприятии особого (интенционального) объекта, такого, какой заключен в литературном произведении (которое есть "чисто интенциональное произведение субъективных творческих операций автора"), шире — в произведении искусства, художественном произведении как таковом. Тем самым такого рода объект "сам" инцидирует интенциональность сознания, "требует" особой — эстетической — его направленности "на себя", развертывания соответствующей эстетической деятельности, складывания эстетического отношения, в котором он выступает "материалом" для этой деятельности (единство установок, деятельности, материала-предмета). Эстетическая установка уже сама по себе требует феноменологически-редукционных процедур, так как ее реализация немаловажна вне созерцающего восприятия, и эти же процедуры обнаруживают нередуцируемость этого восприятия к чисто теоретико-познавательным операциям (обнаруживаются "предел" — "жизненный мир", продуцирующий "гештальты", "то, что остается, когда я устранию все теории", "тот мир, в котором мы живем"). Произведение художественной литературы, — как полагал И., — "познаваемо", так как оно неидентично реально данному предмету, а требует своей реконструирующей конкретизации в восприятии (тем самым И. различает "познавание" и "познание"). В итоге обнаруживается специфика модусов существования эстетических (интенциональных) объектов по сравнению как с иными реальными предметами, так и с идеальными сущностями. В этом смысле И. говорит о специфической "модельности" (презентативности) эстетического отношения и литературного произведения для феноменологических описаний, так как они позволяют центрировать их вокруг "поисковых" субъекту задач, с одной стороны, и презентировать "действительно осуществляющееся познание" — с другой. Онтичность литературного произведения "просвечивает" через его структурную многозначность (стратифицированность формальной структуры), развертываемую в его восприятии во времени, то есть в структурной многофазности (процессуальность квазивременной структуры). Структура литературного произведения двумерна, утверждает И., она образуется последовательностью фаз-частей в единстве с множеством совместно выступающих "слоев" (компонентов). Интенциональный объект разными своими аспектами-планами (структурным, рецептивным, экзистенциальным, аксиологическим, презентационным, семиотическим) постепенно вырисовывается в сознании реципиента в эстетическом восприятии, отсылает к актам своего творения (конституирования) писателем (художником и т. д.),

но сам всегда есть реконструкция (а не конструкция). Его бытийная (реальная) основа — структура произведения, задающая его потенциально как воплощение идеального (духовного), но реализованным он становится только в актах интенционального восприятия (чтения), фигурируя до этого лишь как “нечто”, заключенное в знаково-языковой форме произведения. Иначе: интенциональный объект как потенция реальных (предметы, явления, процессы действительности) и идеальных (сущности, обуславливающие “наполненность” лексических образований) смыслов и значений схематизируется в актах конституирования (теряя полноту объема индивидуально значимых смыслов) в произведении и конкретизируется в актуализирующих смыслы и значения интенциональном (эстетическом) восприятии (чтении) через продуцирование индивидуально значимых смыслов. При этом в процессе чтения (в силу продуцирования индивидуальных смыслов) осуществляется дополнение, восполнение, изменение, искажение “исходно вложенного” в произведение. (С точки зрения И., “в восприятии сохраняются незаполненными области неопределенности, которые могут, но отнюдь не должны устраняться в других восприятиях той же самой вещи. Внешнее восприятие подобно попытке схватить нечто извне, но схватывающее сконструировано не так, чтобы схваченное не могло как-то ускользнуть или вообще оказаться совсем иллюзорным”). Таким образом, природа эстетического предмета оказывается полюсно-двуединой (реально-идеальной), что предопределяет “блуждание” восприятия между этими полюсами. В этом же направлении в своих феноменологически развернутых штудиях двигался и Н. Гартман, однако И. смещает акцент в сторону понимания сложно-составной эстетической деятельности, в которой складывается эстетическое отношение и реализуется интенциональная установка сознания. В этой деятельности соотносятся: 1) познавательный-конструктивный аспект (конституирование предмета, воспринимаемого субъектом как реальный); 2) познавательный-рецептивный аспект (презентирование предметом трансцендентных субъекту, вне его восприятия заданных идеальных значений, проявляемых в структуре и языке произведения и подлежащих реконструкции субъектом); 3) собственно эстетический-интенциональный аспект “любования” (“влюбленности”), позволяющий выходить за рамки схематизма произведения, заполнять “места неполной определенности” в ходе конкретизации. Согласно И., “места неполной определенности” наличествуют на всех уровнях структуры произведения в силу “зазоров”, образуемых между выражаемыми смыслами и языком (средствами выражения), между “чтением” и “письмом”. Тем самым

и процесс восприятия оказывается “составным”: с одной стороны, он центрирован на некий инвариант, вложенный в произведение творцом, лежит в плоскости аутентичности, с другой — он наполняется индивидуальными смыслами, лежит в плоскости интерпретации. Соответственно возникает сложное поле отношений релевантности интерпретационности и аутентичности, в котором обнаруживаются изначальная неравноценность интерпретаций по отношению к аутентике (которая, по сути, задает горизонт возможного) и принципиальная “доступность” интенциональных объектов. Тем самым художественный опыт оказывается объективно-интерсубъективным и конституируемым по отношению к имманентной структуре художественного произведения (эстетическому объекту). Само произведение при этом рассматривается И. как “полифоническая гармония” структурных элементов — гетерогенных “слоев” как целостности, воспринимаемой сразу и непосредственно, но имеющей “фазовость” последовательности конкретизирующих восприятий. В литературном произведении, согласно И., можно выделить как минимум четыре слоя: 1) слой знаков и звучаний (визуальный или фонетический уровень); 2) слой семантических единиц, оформляющих стиль и несущих эстетические качества; 3) избирательно-предметный (содержательный) слой; 4) схематизированные наглядные образы (уровень явления объектов), соотносящиеся с эстетическими ценностями (которые И. отличает от художественных ценностей). В анализе конкретных литературных текстов И. увеличивал количество возможных слоев до двенадцати (кроме литературных И., анализировал в этом же ключе также произведения живописи, архитектуры и музыки). Субъект (реципиент) познавательно направлен на это литературное произведение, но он же и “вчувствуется” в него в “любования” (во “влюбленности”), причем именно через “вчувствование” инициируется собственно интенциональное (эстетическое) отношение (тем самым в эстетических суждениях и оценках всегда представлено два слоя — первичный эмоциональный и вторичный интеллектуальный). Тем самым эстетический объект (наиболее адекватно воплощающийся именно в литературном произведении) выступает репрезентативным и для постоянно обсуждаемой И., начиная с докторской диссертации, проблемы интеллекта и интуиции в познании, причем именно через акцентирование интуитивного компонента происходят экспликация “длительности” познавательного (и эстетического) акта, “смыкание” сознания и действительности (идеально-реального) и “размыкание” границ, постоянно продуцируемых чисто интеллектуальными усилиями. Однако, согласно И., необходимо не только

“смотреть” (по Бергсону), но и “видеть”, то есть “постигать” и одновременно “знать”, что именно мы постигали, то есть это “что” (у Шелера — “чтойность”) наделена имманентной сущностной качественной определенностью (идентичной целостностью), постижение которой и есть, собственно, познание. Тем самым в “длительности” всегда должна схватываться и структурность, а интуитивное, соответственно, должно быть понятийно выражено. “Я считаю, — отмечал И., — что если мы пытаемся провести такие аналитические исследования и в конце концов приходим к выводу, что Гуссерль был как раз не прав, и что наши результаты лучше, то мы действуем в духе Гуссерля, и не против него, но за него — изменяя в лучшую сторону построение его теории. А потом придут и другие, которые тоже будут улучшать то, что было сделано нами, и что, быть может, было сделано плохо. Тогда и в самом деле происходит действительное обоснование, углубление теории и прояснение. И если при этом дело доходит до конфликтов с тезисами Гуссерля, то это нечто вполне естественное”. “Генерализация” выводов, полученных в эстетических анализах, на всю область эпистемологии порождает у И. осознание “трагичности” положения человека как познающего, как ищущего в радикальной эпистемологической уверенности и как не находящего окончательных эпистемологических ответов, а в силу этого прибегающего к “спасению” в укоренившемся и вытекающем из доминирующей философской традиции “комплексе иллюзии”. Человек подвержен опасности заблуждения, а часто и “готов” к нему в силу познавательной неуверенности, могущей влечь за собой и экзистенциальную неуверенность. Однако, считает И., у человека остается все же “метафизическая точка опоры” — необходимо признать, что, ошибаясь в наших мнениях о мире, мы, по крайней мере, способны осознать, что не ошибаемся в том, что ошибаемся. И. может быть рассмотрен в качестве одного из тех мыслителей, чьи концептуальные усилия подготовили почву для перехода от неклассического этапа в развитии европейской философии к постнеклассическому ее этапу. Многие предложенные И. идеи обрели в современном постмодернизме статус фундаментальных парадигмальных презумпций. Прежде всего, И. была разработана концепция “конкретизации” произведения в процессе чтения, во многом подготовившая конституирование постмодернистской текстологии: как литературное, так и музыкальное произведение трактуется И. как своего рода “схема”, — несмотря на то, что “конкретные формы произведения, потенциально присущие произведению-схеме, со-

ставляют некое множество взаимно исключающих друг друга произведений", тем не менее, "все же вся их группа связана тем, что относится к одной и той же схеме, обозначенной партитурой" (ср. с классической постмодернистской моделью соотношения "фено-текстов" и "гено-текста", предложенной Кривековой — см. Диспозитив семиотический). И. разработана концепция "неполноты определенности" текста, предполагающая не только усмотрение в текстовой среде семантических "пустот", открывающих "множество возможностей", каждая из которых "при реализации дает одну из форм произведения", но и трактовку произведения в целом (в его объективности) как "нагого скелета", чьи потенциальные возможности вызываются к жизни лишь в процессе чтения. В свете современной постмодернистской концепции "пустого знака" (см. "Пустой знак") подход И. может быть рассмотрен как семантически предвещающая постмодернистскую концепцию "означивания" (см. Означивание). В этом отношении текстовая семантика рассматривается И. как принципиально нелинейная: "сопоставление множества различных обликов, которые приобретает одно и то же произведение при многократном его чтении тем же самым читателем, а особенно обнаружение того факта, что разные люди разных эпох и даже одной эпохи, по-разному формируют видовой слой одного и того же произведения, приводит нас к мысли, что причина этого кроется не только в разнообразии способностей и вкусов читателей и условий, при которых совершается чтение, но, кроме того, и в определенной специфике самого произведения". Соответственно этому фигура читателя интерпретируется И. как важнейший источник текстовой семантики: по оценке И., смыслогенез, то есть "устранение... мест неполной определенности" реализуется в процессе "исполнения" произведения читателем, актуализации тех смысловых версий произведения, которые "в нем самом пребывают лишь в потенциальном состоянии" и только читатель "актуализирует" их в процессе "эффективного переживания". В этом отношении предложенная И. концепция чтения ретроспективно может быть оценена как один из первых шагов, приведший современную философию с переориентации от фигуры Автора (см. Автор, "Смерть Автора") на фигуру читателя (см. Чтение, Комфортабельное чтение, Текст-наслаждение, Текст-удовольствие) и от понимания смысла как имманентного тексту и эксплицируемого в процедуре чтения к его пониманию в качестве конституируемого (см. Постметафизическое мышление).

В. Л. Абушенко, М. А. Можейко

ИНДУСТРИАЛЬНОЕ ОБЩЕСТВО — одна из основных категорий, в которых современные философы, социологи, политологи и экономисты анализируют тенденции и особенности современных, так называемых "развитых" обществ в отличие от "традиционных", "аграрных" (родоплеменных, феодальных и др.). Термин "И. О.", впервые введенный в научный оборот в 19 в. Сен-Симоном, употреблялся видными представителями социологии Контом, Спенсером, Дюркгеймом и др. Он наполнился новым, более широким и конкретным содержанием в 1950—1960-х, когда теория И. О. сформировалась и стала одной из главенствующих на Западе. Эта теория, базирующаяся на принципах технологического детерминизма, первоначально была сформулирована в двух вариантах: Ароном в его лекциях в Сорбонне в 1956—1959 и Росту в книге "Стадии экономического роста. Некоммунистический манифест". Теория И. О. исходит из того, что коренные социально-экономические, политические и социокультурные изменения в процессе общественного развития происходят в результате трансформации "традиционных" аграрных обществ в "индустриальное", сама же эта трансформация осуществляется в результате промышленной революции и связанного с ней быстрого и крупномасштабного вторжения техники во все сферы социума. Именно быстрое развитие техники и становится главной детерминантой социально-экономического развития. Основные компоненты становления И. О. состоят в том, что в процессе его возникновения создаются крупное машинное производство (Росту), национальная система экономики со свободной торговлей и общим рынком (Арон), с фабричной организацией труда, символом которой является фабричная труба (Тоффлер). Белл считал, что в И. О. центральными переменными, определяющими его социальную динамику, становятся труд и капитал. Опираясь на этот тезис, Дарендорф утверждал, что в этом обществе основным социальным конфликтом является противостояние вдоль оси собственности между пролетариатом и капиталистами. Свойственные "традиционному" обществам жесткие социальные перегородки в процессе характерной для И. О. активной социальной мобильности разрушаются, традиционные наследственные привилегии уступают место равенству возможностей, что приводит к расширению и обогащению гражданских прав, к демократизации общественно-политической жизни. По мере нарастания могущества индустриализма и повышения роли специалистов в управлении экономической и другими сферами общественной жизни в И. О. происходит отделение собственности от процесса управления, а реальная власть переходит к "техноструктуре" — специфической социальной организации,

состоящей из совокупности ученых, инженеров и техников, специалистов по реализации, торговле, рекламе, экспертам в области отношений с общественностью (Гэлбрейт). Тем самым И. О. предстает в качестве более широкой социальной категории, включающей в себя "капиталистическое общество" в качестве частного случая, преодоленного в процессе дальнейшего развития. На протяжении 1970—1990-х акценты в оценке И. О. основательно сместились в критическую сторону. В частности, утверждается, что современное социально-экономическое развитие привело к отвержению ценностей И. О., что это общество находится в кризисе, а человечество движется к общественному устройству, "отличающемуся большей способностью к самоизменению, чем И. О." и которое условно может быть названо "постиндустриальным обществом".

Е. М. Бабосов

"ИННОВАЦИЯ И ПОВТОРЕНИЕ. МЕЖДУ ЭСТЕТИКОЙ МОДЕРНА И ПОСТМОДЕРНА" — статья Эко ("Innovation et répétition: entre esthétique moderne et postmoderne // *Revue de la CNET — 1994 pour la version française*). В сжатой форме в ней представлен почти весь тематический репертуар исследований Эко на протяжении 30 лет: это проблемы поэтики "открытого произведения", роль читателя, различные типы читательской аудитории, теория "возможных миров" применительно к анализу фабульных ожиданий читателя, различия между авангардистской и постмодернистской эстетикой, проблемы масс медиа и массовой культуры, понятие "текстовой компетенции", в основе которой лежит "энциклопедия" читателя, анализ "серийного" искусства и др. Постмодернизм составляет неотъемлемую часть общекультурного контекста, в который погружена исследовательская работа Эко. Чтобы понять, почему для Эко постмодернизм — не просто одна из модных концепций, а в определенном смысле "выстраданная" точка зрения и методологическая посылка, нужно вернуться в 1960-е, когда Эко изучал масс медиа с целью выявления отклонений между нарративными структурами и идеологией, разрабатывал концепцию китча как не-искусства. Китч, по мнению Эко, — это "идеальная пища для ленивой аудитории", которая желает получать удовольствие, не прикладывая к тому никаких усилий, которая уверена, что наслаждается подлинной репрезентацией мира, а на самом деле в состоянии воспринимать лишь "вторичную имитацию первичной власти образов". Эко занимал промежуточную позицию между теми, кто придерживается "апокалиптического" взгляда на природу и результат использования средств массовой информации, и теми, кто настроен позитивно: масс медиа — это неотъемлемая часть

жизни общества, и задача интеллектуалов состоит в том, чтобы анализировать их сущность и активно участвовать в их преобразовании, а не пассивно наблюдать. В этот период Эко отождествляет китч с массовой культурой и противопоставляет его "высокой культуре", репрезентированной авангардом. Одним из критериев такого разделения выступает "всеядность" и конъюнктуристский китч, с одной стороны, а с другой — неприемлемость сообщения как критерий качества, элитарность художника в авангардистском искусстве. Проблема, однако, заключалась в том, что китч паразитировал на успехах авангарда, обновлялся и процветал на его творческих находках. Примирение китча с авангардом состоялось в постмодернистской культуре. Постмодернизм учился у массовой культуры разнообразным техникам стимулирования восприятия, учитывающим различия между "интерпретативными сообщениями". Она взрастила его, сформировала его язык и затем — подвергла самой беспощадной критике с его стороны. В 1960-е Эко, вряд ли подозревая о возможности такого сложного симбиоза, разводит их по разные стороны барьера: в то время как авангард поворачивается к объекту своего дискурса, китч сосредоточен на реакциях, которые произведение должно пробуждать в своей аудитории и рассматривает это как смысл своего существования. Здесь обнаруживаются истоки амбивалентности постмодернизма, заинтересованного в порождении значений, но ставящего их в зависимость от реакции аудитории. По внешним признакам постмодернизм легко перепутать с китчем, однако если китчу не удавалось соблазнить интеллектуальную публику (китч не способен "развлекать, не отвлекаясь от проблем"), то постмодернизм, напротив, рассчитывает именно на такую аудиторию, которая способна оценить иронию, "сделанность" произведения, отследить в нем интертекстуальные коды, то есть развлекаться, но одновременно получать новое знание. Для того чтобы такой контакт стал возможен, чтобы текст был прочитан адресатом, постмодернизм вырабатывает определенные принципы организации сообщения. В данном случае Эко обращается к анализу взаимоотношений между различными формами авангардистского искусства и их интерпретативным сообществом, а затем к трансформации самих этих форм и, соответственно, отношений произведения с аудиторией в постмодернистской культуре. Ключевая оппозиция "инновация и повторение" является той осью, вокруг которой разворачиваются размышления Эко (это также одна из давно интересующих Эко проблем, берущая начало в "Открытом производстве" и восходящая к паре "новизна — информация") о жанрах, видах и возможностях искусства эпохи массо-

вой коммуникации, а также об эволюции различных типов аудитории. По мысли Эко, совсем не случайно модернистская эстетика и модернистские теории искусства часто отождествляли художественное сообщение с метафорой. Метафора (новая, изобретательная метафора, а не избитая катахреза) это способ обозначения одной вещи посредством другой и тем самым — представлении ее в совершенно неожиданном свете. Модернистским критерием оценки художественной значимости являлась новизна, высокая степень информации. Приятное повторение известного мотива рассматривалось модернистскими теориями искусства как нечто характерное для ремесленничества — не для искусства — и для промышленности. Хороший ремесленник производит точно так же, как промышленное предприятие, множество экземпляров по одному и тому же образцу или модели. При этом оценивается образец и оценивается тот способ, каким он воспроизводится, однако модернистская эстетика не считала это художественной процедурой. Вот причина, по которой эстетика романтизма прибегала к столь тщательному различению "низших" и "высших" искусств, искусства и ремесла. Если сравнивать с наукой, то, согласно Эко, можно сказать, что ремесленничество и промышленность основаны на применении уже известного закона к новому случаю. Искусство же в этом отношении напоминает, скорее, "научную революцию": каждое произведение модернистского искусства устанавливало свой закон, предлагало новую парадигму, новый способ видения мира. Согласно Эко, модернистская эстетика упустила из виду, что классическая теория искусства — от античности до средневековья — не придавала такого большого значения различию между искусством и ремеслом. Одним и тем же термином (*tekhnē*) пользовались для обозначения труда парикмахера или судостроителя и художника или поэта. Классическая эстетика не стремилась к инновациям любой ценой: наоборот, она часто рассматривала как "прекрасные" добротные копии вечного образца. Даже когда модернистская чувствительность одобряла "революцию", совершаемую классическим художником, то больше всего ее интересовало то, в какой мере она отрицает предшествующие образцы. Это объясняет, почему модернистская эстетика выглядит столь суровой по отношению к продукции масс медиа. Популярная песенка, рекламный ролик, комикс, детективный роман, вестерн задумывались как более или менее успешные воспроизведения некоего образца или модели. В качестве таковых их находили, отмечает Эко, забавными, но не художественными. К тому же этот избыток развлекательности, вторичность, недостаток новизны воспринимались как своего рода

"Инновация и повторение. Между 309 эстетикой модерна и постмодерна"

коммерческая уловка (продукт должен удовлетворять запросам потребителя), а не как провокационная презентация нового (и сложного для восприятия) мировидения. Продукты масс медиа ассимилировались промышленностью в той мере, в какой они являлись серийными продуктами, а этот тип "серийности" производства считался чуждым художественному изобретению. Согласно модернистской эстетике, основными характеристиками продуктов масс медиа являются *повторение, копирование, подчинение предустановленной схеме и избыточность* (в противоположность информации). Например, предполагается, что при чтении детектива удовольствие извлекается из канвы предлагаемой интриги. Автор, кроме того, играет постоянным набором коннотаций (например, особенности личности детектива и его непосредственного окружения) в той мере, в какой их повторение в каждой последующей истории репрезентирует основное условие удовольствия от чтения. (Так, по Эко, у нас имеются уже ставшие историческими "причуды" Шерлока Холмса, мелочное тщеславие Эркюля Пуаро и т. д.). Роман 19 в. был также основан на повторении, но глубинные структуры его сюжета оставались неизменными. В настоящее время, по мысли Эко, мы являемся свидетелями дискуссий по поводу одной новой теории искусства, которую называют "эстетикой постмодерна" и которая пересматривает под специфическим углом зрения сами понятия повторения и воспроизведения (в Италии эта дискуссия недавно расцвела под знаменем "новой эстетики серийности"). Понятия "серийность" и "повторение" обладают предельно широким спектром значений. Философия истории искусства предоставляет целый ряд технических значений этих терминов. Главное в данном контексте установить, что значит "множество раз", "один и тот же" или "однородные предметы". Выстроить в ряд — значит определенным образом повторить. Стало быть, нам придется определить первый смысл слова "повторить", который состоит в том, чтобы сделать копию некоего абстрактного образца. Два листка бумаги для пишущей машинки — это копия одного и того же коммерческого образца. В этом смысле одна вещь тождественна другой, если она обладает теми же свойствами, что и первая, по крайней мере, в некотором отношении: два листка бумаги для машинки — идентичны с точки зрения наших практических потребностей, хотя в то же время они разнородны для ученого, исследующего молекулярное строение предметов. Две копии одного фильма, два экземпляра книги — это копии одного образца. Повторяемость и серийность, которые нас здесь ин-

тересуют, касаются того, что, на первый взгляд, не кажется тождественным другому. Эко предлагает рассмотреть случаи, в котором: (а) нам представлено нечто как оригинальное и отличное от другого (в соответствии с требованиями эстетики модерна); (б) нам известно, что эта вещь повторяет другую, которая нам уже известна, и (в) несмотря на это — точнее сказать, именно поэтому, — она нам нравится (и мы ее покупаем). Первый тип повторения — это *"retake"*, или повторная съемка. В этом случае еще раз обращаются к персонажам, имевшим успех в другом повествовании, и рассказывается то, что с ними произошло после их первого приключения. Наиболее известный пример "повторной съемки" — это "Двадцать лет спустя" Александра Дюма; совсем светский пример версии "продолжение следует" — "Звездные войны" или "Супермен". *"Retake"* зависит от коммерческого решения. Не существует никакого правила, чтобы узнать, должив ли вторая серия воспроизводить первую как фривольная "вариация на тему" или же создавать абсолютно новую историю, но с теми же героями. "Повторная съемка" вовсе не приговорена к повторению. *"Remake"* (переделка) заключается в том, чтобы рассказать заново историю, которая имела успех. Возьмем нескончаемые версии "Доктора Джекила" или "Мятежников из Баунти". История искусства и литературы изобилует псевдоримейками, которые появлялись всякий раз, чтобы сказать нечто иное. Все произведения Шекспира — это римейки предшествующих историй. Некоторые "интересные" римейки могут избежать повтора. *"Серия"*, по определению Эко, распространяется на определенную ситуацию и ограниченное число неизменных персонажей, вокруг которых вращаются второстепенные варьирующие персонажи. Эти второстепенные персонажи должны создавать впечатление, что новая история отлична от предыдущей, на самом же деле нарративная интрига не меняется. Благодаря серии, можно наслаждаться новизной истории (которая все время одна и та же), хотя в реальности ценится повторение той нарративной интриги, которая остается неизменной. В этом смысле серия удовлетворяет инфантильное желание слушать всегда один и тот же рассказ, довольствоваться "возвратом к идентичному" в маскарадном одеянии. Серия убажывает нас (нас, — иначе говоря, потребителей), ибо она отвечает нашей интенции на разгадывание того, что произойдет. Мы рады обнаружить еще раз то, что мы ожидали, но далеко от того, чтобы с такой же радостью воспринять очевидность нарративной структуры; мы подчиняем ее нашим прогностическим установкам. Мы, согласно Эко,

размышляем не о том, что "Автор построил свой рассказ таким образом, чтобы я мог разгадать его конец", но, скорее, о том, что "Я был достаточно сообразителен, чтобы угадать, чем же все закончится, несмотря на усилия автора сбить меня с толку". К разновидностям "серии" Эко относит и фильмы, сделанные в форме *"летки"*: в некоторых лентах происходит не линейная эволюция персонажа, а зритель имеет дело с периодическим возвращением к различным моментам жизни героя, пересматриваемой самым тщательным образом, чтобы найти в ней материал для нового повествования. *Спираль*, по мнению Эко, — это еще одна разновидность серии. В рассказах Ч. Брауна явно ничего не происходит, и каждый персонаж настойчиво продолжает играть свою обычную роль. И тем не менее, с каждым комиксом характер Ч. Брауна становится все более глубоким и разнообразным. Наконец, — отмечает Эко, — можно говорить о еще одной форме серийности, которая и в кино и на телевидении зависит гораздо менее от нарративной структуры, чем от личности актеров: всего лишь появление на экране, например, Дж. Уэйна (когда над ним не потрудились режиссер) создает всякий раз тот же самый фильм. *Сага*, по мысли Эко, отличается от *серии* тем, что она прослеживает эволюцию одной семьи в определенный "исторический" промежуток времени. Она генеалогична. В саге актеры стареют: это рассказ о старении человека, семьи, группы, народа. Сага может развивать одну единственную линию (в объективе оказывается один персонаж — от рождения до самой смерти, затем наступает очередь его сына, внука и т. д., потенциально до бесконечности) или принимать форму дерева (где есть патриарх, а различные ответвления повествования связаны уже не только с прямыми потомками, но также и с побочными, равно как и с их семьями; каждая ветвь всегда развивается дальше). Наиболее известный (из недавних) пример саги — это, безусловно, "Даллас". Под *"интертекстуальным диалогом"* Эко предлагает понимать феномен, при котором в данном тексте эхом отзываются предшествующие тексты. Для "интертекстуального диалога", по мысли Эко, характерны эксплицитные и узнаваемые цитаты — те, которые мы встречаем в постмодернистском искусстве или литературе, которые заигрывают с интертекстуальностью (романы с техникой наррации, поэзия с поэзией, искусство с искусством). Не так давно в сфере массовой коммуникации распространился типичный для постмодернистской наррации прием: речь идет об ироническом цитировании "общего места" (топоса). Вспомним смерть арабского великана в "Искателях потерянного ковчега" и одесскую лестницу в "Бананах" В. Аллена. Какая связь между этими двумя цитатами? Как в од-

ном случае, так и в другом, зритель, чтобы уловить намек, должен знать исходные топосы. В случае с великаном, согласно Эко, мы имеем дело с типичной для этого жанра ситуацией; в "Бананах", напротив, топос появляется в первый и последний раз в единственном произведении, становясь впоследствии цитатой он превращается в настоящий пароль для кинокритиков и кинолюбителей. Подобные ситуации Эко обозначает термином "интертекстуальная энциклопедия": мы имеем дело с текстами, которые включают в себя цитаты из других текстов, и знание о предшествующих текстах является необходимым условием для восприятия нового текста. В игре межтекстовых цитат медиа, кажется, отсылают к миру, но в реальности они отсылают к содержанию других сообщений, переданных другими медиа. Игра строится, так сказать, на "расширяющейся" интертекстуальности. Всякое различие между знанием о мире (наивно понимаемым как знание, получаемое из внетекстуального опыта) и знанием интертекстуальным фактически исчезает. Наши последующие размышления, таким образом, будут касаться не только феномена повторения в рамках одного произведения или ряда произведений, но практически всех феноменов, которые осуществляют различные стратегии осознаваемого, осуществляемого и коммерчески предусмотренного повторения. Иначе говоря, повторение и серийность в медиа ставят, согласно Эко, новые проблемы перед социологией культуры. Мы имеем произведение, которое говорит о себе самом: о жанре, к которому оно принадлежит, о собственной структуре и о способе, которым оно создавалось. Критики и эстетики полагали, что этот прием характерен исключительно для авангардистских произведений и чужд массовой коммуникации. В эстетике эта проблема хорошо известна и даже получила свое название много лет назад: речь идет о гегельянской проблеме "смерти искусства". Однако в последнее время в масс медиа имели место всевозможные случаи самоиронии: линия демаркации между "искусством интеллектуальным" и "искусством популярным", по мысли Эко, кажется, совсем исчезла. Попытаемся, — пишет Эко, — "пересмотреть вышеназванные феномены в свете модернистской эстетической теории, согласно которой любое произведение, эстетически безупречно выполненное, обладает двумя характеристиками: (а) оно должно достигать диалектического единства между порядком и новизной, иначе говоря, между правилом и иновацией; (б) эта диалектика должна быть воспринята потребителем, который должен обратить внимание не только на содержание сообщения, но также и на способ, которым это содержание передается". *Retake* "Неистовый Роланд" Ариосто — это не что иное как

гетаке "Влюбленного Роланда" Боярдо, осуществленного именно по причине успеха первого, который в свою очередь является гетаке бретонского цикла. Боярдо и Ариосто прибавили хорошему долю иронии к очень "серьезному" по своему происхождению и воспринимавшемуся всерьез прежними читателями материалу. По мысли Эко, гетаке можно наблюдать в том, что Шекспир "оживил" многие истории, очень популярные в предшествующие века. Анализируя "серии", Эко подчеркивает, что любой текст предполагает и всегда создает двойного образцового читателя ("наивного" и "искушенного" читателя). Первый пользуется произведением как семантической машиной и почти всегда он — жертва стратегии автора, который "потихоньку ведет его" через последовательность предвосхищений и ожиданий; второй воспринимает произведение с эстетической точки зрения и оценивает стратегию, предназначенную для образцового читателя первой степени. Читателю второй степени импонирует "сериальность" серии не столько по причине обращения к одному и тому же (обстоятельство, которого не замечает наивный читатель), сколько благодаря возможности вариации. Иначе говоря, ему нравится сама идея переделать произведение таким образом, чтобы оно выглядело абсолютно по-другому. Сериальность и повторение, по мысли Эко, не противостоят инновации. Нет ничего более "серийного", чем рисунок на галстуке, и в то же время, нет ничего более индивидуализированного, чем галстук. Проблема заключается в том, что, с одной стороны, не существует эстетики "высокого" искусства (оригинального и не серийного), а с другой, — собственно социологии серийности. Существует, по Эко, скорее, эстетика серийных форм, которая нуждается в историческом и антропологическом исследовании тех способов, которыми в разное время и в разных странах развивалась диалектика повторения и инновации. Если нам не удается обнаружить инновацию в серии, то в гораздо меньшей степени это может быть следствием структуризации текста, чем нашего "горизонта ожиданий" и наших культурных пристрастий. *Saga*. По мысли Эко, вся "Человеческая комедия" Балзака являет собой великолепный пример разветвленной саги, подобно "Далласу". Балзак более интересен, чем "Даллас", так как любой из его романов расширяет наши представления об обществе его эпохи, в то время как "Даллас" рассказывает в каждой своей серии одно и то же об американском обществе, — но, несмотря на это, по мысли Эко, оба используют идентичные нарративные процедуры. По мысли Эко, в статье до настоящего момента были проанализированы примеры цитирования одного исходного топоса. Рассмотрим более подробно третий пример: зритель, не знающий ничего

о производстве первых двух фильмов (один из которых цитирует другой), не понимает причин, по которым все это происходит. С этим разыгршем фильм обращен одновременно к другим фильмам и к масс медиа. Понимание приема — это условие его эстетического восприятия. Серия будет понята лишь в том случае, если зритель догадывается о существовании кос-где кавычек. Кавычки же могут быть замечены лишь благодаря внетекстовому знанию. Ничто в фильме не подсказывает зрителю, в какой именно момент он имеет дело с кавычками. Фильм предполагает со стороны зрителя некое предварительное знание о мире. А если у зрителя нет этого знания? Тем хуже для него. Эффект будет утрачен, но у фильма достаточно других средств, чтобы добиться успеха у публики. Эти неощущаемые кавычки, согласно Эко, являются чем-то гораздо большим, чем просто эстетическим приемом, это социальная уловка: они избирают несколько счастливых (при этом масс медиа надеются произвести миллионы таких счастливых). По схеме Эко, каждый из типов повторения, уже исследованных в данном тексте, не ограничивается масс медиа, но встречается в любом виде художественного творчества: плагиат, цитирование, пародия, ироническая реприза, игра в интертекстуальность присущи любой художественно-литературной традиции. В значительной мере, по Эко, искусство было и остается "повторяющимся". Понятие безусловной оригинальности — это понятие современное, родившееся в эпоху Романтизма; классическое искусство в значительной мере являлось серийным, а модернизм (в начале 20 в.) с его техниками коллажа, "усатой" Джокондой и т. д. поставил под вопрос романтическую идею о "творении из ничего". Процедуры повторения одного и того же типа могут породить совершенство или банальность: они могут вынудить адресата вступить в конфликт с самим собой и с интертекстуальной традицией в целом; они могут дать ему утешение, проецирование и беспроblemное узнавание; они могут заключить особое соглашение с наивным или искушенным читателем, или даже с обоими сразу на различных уровнях континуума решений, который невозможно свести к рудиментарной типологии. Однако типология повторений не предоставляет нам критериев, позволяющих определить различия эстетического порядка. Как подчеркивает Эко, когда сегодня говорят об эстетике серийности, то намекают на нечто гораздо более радикальное, а именно: на понятие эстетической ценности, которое полностью освобождается от идеи "модерна" в искусстве и литературе. Проблема состоит не в констатации того факта, что серийный текст бесконечно изменяется согласно некоей опорной схеме (и может в этом смысле быть рассмотрен с точ-

"Инновация и повторение. Между 311 эстетикой модерна и постмодерна"

ки зрения модернистской эстетики). Настоящая проблема видится в том, что наиболее интересными являются не столько изолированные вариации, сколько "вариативность" как формальный принцип, сам факт того, что можно варьировать до бесконечности. Эта бесконечная вариативность обладает всеми характеристиками повторения и лишь отчасти — инновации. Но именно этот аспект "бесконечности" процесса придает новый смысл методу вариаций. То, что должно быть оценено по достоинству, — предлагает постмодернистская эстетика, — это то обстоятельство, что серия возможных вариаций потенциально бесконечна. Выводы из этих рассуждений очевидны. Центр теоретических исследований сместился. Раньше теоретики масс медиа пытались спасти положение, усматривая в повторении возможности традиционной диалектики образца и инновации, но это была все еще инновация, ответственная за ценность, которая оберегала произведение от деградации и определяла его значение. Теперь акцент падает на неразрывный узел "схема-вариация", где вариация представляет гораздо больший интерес, чем схема. Термин "необарокко" не должен смущать, — подчеркивает Эко, — мы являемся свидетелями рождения новой эстетической чувствительности, одновременно архаической и пост-модернистской. *Серия* перестает быть бедным родственником искусства, чтобы стать художественной формой, способной удовлетворить новую эстетическую чувствительность. При этом, согласно Эко, необходимо, чтобы наивный адресат первой степени исчез, уступив место исключительно критическому читателю второй степени. Действительно, невозможно представить себе наивного адресата абстрактной живописи или скульптуры. И если, стоя перед ними, кто-то спросит: "Что бы это значило?" — то этот человек не является адресатом ни первой степени, ни второй; он исключен из любой формы художественного опыта. По отношению к абстрактному искусству существует лишь один вид чтения — критический: то, что произведено, не имеет само по себе никакого значения, интересен лишь способ его создания. Как подчеркивает Эко: "В противииом случае радикальное предложение постмодернистской эстетики рискует показаться в высшей степени снобистским: в своего рода нео-оружловском мире радость от "искушенного" чтения оказалась бы уделом только членов Партии, а пролетариату пришлось бы довольствоваться "наивным" чтением. Вся серийная индустрия не смогла бы существовать только для того, чтобы доставить наслаждение отдельным избранным, бросив на произвол судьбы оставшееся несчастное большинство".

А. Р. Урманова

ИНСТРУМЕНТАЛИЗМ — исходно — одна из основных методологических установок прагматизма, в более узком смысле — версия прагматизма Дьюи и его последователей (С. Хук, Дж. Тафтс, А. Мур, А. Мерфи и др.). Значение принципов, разработанных в И., вышло далеко за пределы прагматизма, как проникнув в близкие к нему направления (операционализм П. Бридждмена, “социальный бихевиоризм” Дж. Г. Мида, семантическая концепция Морриса), так и будучи осмысленным в современных концепциях познания и знания в целом. И. переформулировал субъект-объектную проблему в проблему обоснования знания как такового, которую, в свою очередь, сформулировал как проблему понятийного схватывания опыта. Сам опыт был истолкован как серия сменяющих друг друга ситуаций, в которых, оценивая и достраивая условия среды, субъект структурирует свою жизнедеятельность, стремясь найти эффективные и рационалистически обоснованные решения жизненных (экзистенциальных) вопросов и задач. Устойчивые ситуации выстраиваются на основе заложенных в человеке и приобретаемых им в процессах обучения и воспитания привычек (навыков), осознанных и закрепленных как верования, то есть готовности действовать определенным образом. Жизнедеятельность индивидов подчинена действию “принципа непрерывности”, уравнивающего любые виды и типы действий по критерию их способности служить эффективным средством вписывания в ситуацию. В этом отношении снимаются и границы между познанием и действием. Понятия, идеи, теории суть лишь средства, орудия, инструменты (откуда и название — “И.”), “ключи к ситуации”, “планы действия” субъекта, оцениваемые функционально, то есть с точки зрения (не) обеспечения успеха в данной ситуации. Отсюда и функциональная концепция истины (впервые последовательно развернутая и аргументированная в прагматизме), последовательно акцентирующая принцип практической целесообразности и интенциональное понимание познания как движения в направлении обеспечения реализации цели, задаваемой ситуацией. Основное отношение субъекта к миру — практическое, заинтересованное, всегда субъективно окрашенное. В силу этого снимается и противопоставление теоретической и оценочной деятельности. Путь к истине и путь к ценности суть одно и то же. Познание должно быть понято (на уровне его механизма) как процесс вынесения оценки (истинно то, во что лучше верить). Непрерывность опыта дополняется его ценностной интерпретируемостью. Отсюда он то, что нами пережито и воспринято. Однако выработанные

в опыте привычки (навыки) и опробованные инструменты не являются универсальными, не обеспечивают стандартность и автономность наших решений, а наоборот, при их догматизации, сужают горизонт наших возможностей. Большинство ситуаций, в которые включен человек, носят не устойчивый (стационарный) характер, а полны неопределенностей, то есть проблемны. Они проблемны (а следовательно и опасны для человека), до тех пор, пока мы не знаем, каким образом в них действовать, пока мы не способны их структурировать, не можем их перевести в ситуацию реализации решений. Ситуации локализуют наш опыт, контекстуализируют и его и наши инструментальные (познавательные) возможности, актуализируя поиск новых решений именно здесь-и-сейчас (на основе выстраивания выгодных и эффективных отношений с объектами). Задача интеллекта в том и заключается, чтобы дать человеку возможность нормально жить в неустойчивом и полном опасностей мире, обеспечивая его адекватными социальными технологиями. “Инструментальная логика” познания, заканчивающаяся технологизированным решением, задается адекватностью схватывания проблемы и правильностью постановки целей, диктующих выбор средств-инструментов. Тезисы контекстуальности и функциональности познания дополняются тезисом экспериментальности (операциональности и технологичности). Познание — это “делание”, умение решать проблемы, преобразовывать ситуации. Познать — значит не столько выявить предпосылки возможного действия, сколько оценить возможные его последствия, характер порождаемых принятым решением новых проблем. Одну версию того, как это сделать, предложил Бриджмен, конституировав тем самым операционализм как отдельное направление, другую — Дьюи в своей модели пятиуровневой процедуры. (Моррис “текстуализировал”, а Мид “социализировал” эту проблематику, версии же Бриджмена и Дьюи соотносимы между собой). Из этой процедуры выводится концепция истины Дьюи как оправданной утверждаемости, ставшая основополагающей для И. в целом. Таким образом, объект знания для И. есть созданный, экзистенциально произведенный объект. В нем это положение не радикализируется до утверждения конструирования реальности знанием, но возможность такого “хода” в И. заложена как и собственная трактовка соотношения концептов повседневного уровня познания (анализ прагматизмом в целом здравого смысла) и конструкций научного знания, получающая детальную разработку в феноменологической версии социологии знания.

В. Л. Абушенко

ИНТЕГРАТИВНАЯ ЭКЛЕКТИКА — постижение природы феномена через сопровождаемое критической рефлексией интегрирование, Э. различных традиций, подходов, логик и инструментов, при сохранении их автономии в последующем развитии. И. Э. — достаточно оригинальный методологический подход к анализу феноменологии социального бытия личности и ее окружения. Суть подхода заключается в многоплоскостном, полилинейном, разновекторном анализе, создающем возможность качественно иного инсайтирования, предполагающего включение в плоскость анализа аспектов множественности, диалогичности, диатропичности феномена. Становление в позицию оппонента, включение в конкуренцию идей, критическая рефлексия, критическое позиционирование представляет возможность отстраненного анализа, превращающегося в еще один “вечный движитель” прогресса знания. Речь идет не об интеграции как неизбежно порождающей тенденцию к монополии истины со всеми вытекающими последствиями, а об именно свободном оперировании разноплоскостным, разновекторным знанием, связанным с наиболее продуктивно работающими в проблемной области традициями и их инструментарием. Методологический фундамент И. Э. составляет понятия поливариантности истины, онтологического плюрализма, диалогичности и диатропичности. И. Э. предполагает привлечение к анализу находок и достижений тех традиций, тех подходов, которые наиболее продуктивно работают в конкретной феноменальной области с последующей возможностью диффузии инсайтов и идей, их критической рефлексии через альтернативное позиционирование, способствующее преодолению парадигмальной и авторской предубежденности и на этой основе продвижению к более глубокому постижению исследуемого феномена, переходу на более высокий уровень обобщения за счет рассмотрения теоретических построений разных порядков сложности. В дескриптивной концепции истины процесс установления истинности рассматривается как особый тип философской рефлексии результатов сравнения разных видов знания и практики, традиций и типов рациональности, разных мнений и проблем в том “свободном пространстве” поиска интегрального гносеологического процесса, когда плюрализм истинных результатов сочетается с осознанием их ограниченности и условий дополняемости. В этой интерпретации истины представлен тезис гносеологического плюрализма. Применительно к развитию психологического знания подобная рефлексия, осуществляемая через равноправный диалог альтернативных традиций, свободных от предубеждений друг относительно друга, приводит: во-первых, к преодолению доминанты абсолютной истины собственных предпочтений;

во-вторых, к рефлексивной идентификации с правомерностью рассуждений партнера; наконец, в-третьих, к нахождению точек соприкосновения и пересечения подходов и позиций, создающих возможность совместной проработки идей и решений на более продуктивном диалогическом основании. Продуктивность данного подхода к рассмотрению истины показана в ряде исследований (И. Т. Касавин, Б. Д. Эллис, М. Лантли, Х. Патнам и др.). Онтологический плюрализм предполагает возможность существования разных типов реальности, что уже само по себе освобождает воображение исследователя от сковывающих рамок одномерности. Признание наличия разных реальностей (биологической, символической и рефлексивной как базовых), отличающихся качественно и требующих разных исследовательских методологий, создает основания для, во-первых, обсуждения вопросов их соотношения и сопряжения друг с другом; во-вторых, разграничения круга и компетенции исследуемых аспектов при обсуждении их соотношения с целым — социальным бытием личности и ее окружения; в-третьих, рассмотрения вопросов концептуально-критериальных оснований научности и их возможных вариаций применительно к исследуемым типам реальности в связи с их спецификой. Продуктивность подхода с позиций онтологического плюрализма к анализу психологической феноменологии показана в ряде работ (Дж. Форд, А. Дж. Рэк, Э. Р. МакКормак, и др.). Диалогика обосновывает необходимость привлечения разных логик к процессу глубинного постижения социальной феноменологии. Диалог разных традиций, разных взглядов и подходов, их инструментальных ресурсов способствует расширению горизонтов видения и изучения проблемных областей, преодолению парадигмальной и личностной предубежденности, нахождению новых решений и перспектив развития. Перспективность диалогического подхода к анализу психологической феноменологии обоснована в ряде исследований (В. С. Библер; Э. Габа, Т. Маранхоз, Дж. Шуттер и др.). Наконец, диатропика предоставляет фундамент многообразия форм существования и проявления жизни. Диатропика парадигмальных координат, культурных и субкультурных миров, наконец, индивидуальных миров личности и ее окружения позволяет создать необходимые основания для определения оптимального соотношения идиографии и номотетики в психологическом исследовании, признания уникальности индивидуальности столь же значимой, как и человеческой природы вообще. Эвристический потенциал диатропического подхода показан в работах Ю. В. Чайковской. И. Э. предлагает механизмы развития психологического знания, в качестве которых выдвигаются: парадигмальное

позиционирование; интегративно-эклетицический диалог альтернативных традиций и критическое рефлексивное позиционирование (альтернативный круг). Парадигмальное позиционирование предполагает четкое определение исходных позиций, которых придерживается исследователь, включающее определение в онтолого-эпистемологических основаниях, способе теоретизирования и методе исследования с фиксацией их возможностей, ограничений и сферы экстраполяции результатов. Парадигмальное позиционирование позволяет налаживать продуктивный межпарадигмальный диалог, освобождая оппонентов от необходимости доказательства единичности верности и универсальности предлагаемого подхода. Позиционируя подход, констатируя его потенциал и ограничения, исследователь получает возможность свободного соотнесения собственной позиции с позицией оппонента. Интегративно-эклетицический диалог альтернативных традиций предполагает максимальное использование возможностей диалога с представителями альтернативных традиций, позволяющего расширить представления о подходах и исследовательских методологиях, применяемых в изучении избранного проблемного поля. Этот диалог предполагает включение механизмов идентификации, эмпатии и рефлексии как условий понимания оппонента и налаживания продуктивного взаимодействия с ним, подчиненное общей цели — углублению представлений о сути изучаемого и обсуждаемого феномена, нахождению путей и способов сотрудничества. Л. Лаудан предлагает “философскую точку зрения на разрешение разногласий: разногласия о фактическом следует разрешать на методологическом уровне; методологические расхождения следует улаживать на аксиологическом уровне”. Л. Первин, один из ведущих персоналогов современности, подчеркивает: “Вместо того чтобы рассматривать клинический, корреляционный и экспериментальный подходы как конкурирующие, мы можем рассматривать их как взаимодополняющие пути получения новых инсайтов о поведении человека, каждый из которых потенциально информативен для другого”. Критическое рефлексивное позиционирование, реализующееся через рефлексивную идентификацию с альтернативными позициями, создает основание для расширения горизонтов видения проблемной области, снижения парадигмальной и личностной предубежденности, фиксации исходных парадигмальных координат и связанных с ними ограничений. Рефлексивное позиционирование создает предпосылки для отстраненного взгляда на выстроенную объяснительную версию, преодоления эмоциональных блокировок, связанных с влиянием собственных исследовательских приоритетов, наконец, эмоций и чувств в отношении

окружающих людей как носителей соответствующего знания и занимающих определенную исследовательскую позицию. Эти механизмы актуализируются в ряде необходимых условий, обеспечивающих повышение потенциала продуктивности научного исследования: а) четкое определение парадигмальных координат, в рамках которых проводится исследование и связанных с ними возможностей и ограничений в экстраполяции результатов; б) создание максимальной информационной базы теоретической и эмпирической проработанности проблемной области в разных системах парадигмальных координат при наличии таких возможностей и претензий на высокий уровень обобщений; в) прохождение критического рефлексивного круга альтернативного позиционирования как условия раздвижения парадигмальных рамок и освобождения от предубежденности и перехода на метатеоретический уровень более высокого порядка.

В. А. Янчук

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ ЭКОЛОГИЯ — в рамках эволюционной эпистемологии — понятие, с помощью которого интерпретируется исторически локальный механизм взаимодействия “интерналистских” (интеллектуальных, научных, рациональных) и “экстерналистских” (социальных, культурных, политических) факторов в процессе эволюции коллективных интеллектуальных инициатив. Понятие “И. Э.” предложено Тулмином. Конкретизируется с помощью ряда других экологических терминов: среда, популяция, ниша, требование, форум конкуренции, барьер, адаптация, успех. Исследуя процесс концептуальных инноваций в науке, Тулмин пришел к выводу о том, что их успешность (то есть в конечном итоге институциональное и дисциплинарное закрепление, трансляция в культуре и образовании) определяется двумя группами факторов: (1) интеллектуальными требованиями проблемных ситуаций, которые являются поводами для концептуальных изменений и (2) экологическими требованиями институциональных ниш, являющихся локусами адаптации рациональных инициатив в социо-культурной среде (рассматриваемой по аналогии с органической сферой). Проблемные ситуации задают поле или спектр возможностей, своего рода “историческую ловушку” и “зону ближайшего развития” для интеллектуальных инициатив, а характеристики среды и ее экологические требования — условия и механизмы выживания, отбора, адаптации и экологического “успеха”. Сами интеллектуальные инициативы выступают, скорее, популятивными образованиями, нежели жесткими парадигмальными структурами. Эволюционная

эпистемология объясняет их развитие в рамках двуединого процесса концептуальных инноваций и критического отбора. В приложении к научному методу в целом и целом этот механизм был описан Поппером как диалектическая последовательность гипотез и опровержений, генерирующая новые проблемные ситуации, с одной стороны, и новые, более совершенные теории, с другой. Основным интеллектуальным механизмом развития оказываются рациональная критика и фальсификация. Однако для того, чтобы данный процесс мог произвести значительные трансформации, имеющие последствия для культуры, а новые варианты имели возможность доказать свои преимущества, должны существовать дополнительные условия. Эти условия и задаются "экологией" частной культурно-исторической ситуации. Прежде всего должны существовать подходящие "форумы конкуренции", реализующие критические функции и процедуры отбора, а также институциональные "ниши", в которых инициативы могли бы выживать достаточно длительное время, пока они обнаружат свои достоинства и недостатки. "Форумы" призваны формулировать интеллектуальные требования к проблемным ситуациям и создавать необходимое давление конкуренции. При этом сами они должны иметь соответствующие защитные "экологические барьеры" — интеллектуальные цензы на участие в коммуникации, поддерживающие интеллектуальную автономию коммуникации и необходимый уровень критической аргументации. Адаптация и успешность новых форм существенно зависит от уровня экологических барьеров. При низких барьерах новые идеи растворяются в массе умозрительных дискуссий и полемических возражений, в которых их характерные свойства и смысл уже нельзя будет идентифицировать ("когда ничего нельзя доказать, каждый имеет право на свое собственное мнение"). Повышение барьеров стимулирует усиление критического контроля, передачу интеллектуального авторитета референтным группам, образование специализированных профессиональных "инш". Вместе с тем, высокие барьеры приводят к изоляции "форума", его излишней специализации и ослаблению связей с более широким социо-культурным окружением. В этом случае новым идеям трудно добиться признания общественным мнением и оказывать обратное влияние на социум. Кроме того, возникают проблемы с воспроизводством референтных групп и трансляцией корпуса знания. Другой важный экологический элемент — институциональные "ниши" — имеет прежде всего функции сохранения, поддержания и воспроизводства для популяций. Именно поэтому они вы-

ступают целями конкурентной борьбы различных референтных групп. Однако каждая из них выдвигает свои требования, существенно влияющие на поведение претендующих или занявших ее популяций. Эти требования охватывают не только те проблемы, которые каждый концептуальный вариант призван решать, но и проблемы сосуществования с другими упрочившимися понятиями, традициями или подходами, проблемы функциональной адаптации к "местным условиям", обустройства и обживания "территории" и т. п. Может быть реализована и другая стратегия — поиск, занятие и обустройство новых экологических инш. В конечном счете, с экологической точки зрения, органические изменения объясняются тем, что признаются новые территории, ниши и "требования", ответом на которые служит выборочное сохранение "наиболее приспособленных" вариантов. Но если таковые не будут признаны, то возможности "интеллектуальной ловушки" не будут в полной мере реализованы: новые ниши в дальнейшем просто никто не займет, а новые варианты будут вынуждены мигрировать на признанные территории, где они растворяются в более широких и доминирующих популяциях, утрачивая свои специфические черты. Понятие "И. Э." имеет рамочный и подходящий характер, а не исследовательский и эмпирический. Оно дополняет эволюционистскую картину генезиса и роста знания принципами локализации интеллектуальной истории и функциональной адаптации концептуальных вариантов в популятивном, конкурентном окружении за счет освоения подходящих институциональных инш. Одновременно, И. Э. означает отказ от универсалистских претензий на нормативность. В критерии "эффективности", "прогрессивности" и тому подобных концептуальных изменений (а также сопоставления различных инициатив) вводятся экологические требования частной культурно-исторической ситуации. Рациональность оказывается не столько "нормативной", сколько "прецедентной". Она предполагает апелляцию к ситуации и тем действительным нишам, в которых практически реализуются интеллектуальные принципы. Одновременно реализуется методологический принцип дополнительности, в соответствии с которым онтология рациональных инициатив складывается из нескольких независимых процедур интерпретации, несовместимых в рамках одной картины. И. Э. задает для этих взаимодополнительных проекций пространство соотнесения и конфигурирования. Одна из проекций — "интерналистская", является рациональной, оправдательной и перспективной, другая — "экстерналистская", является причинной, объяснительной и ретроспективной. Первая критически оценивает интеллектуальный вклад инновации

с позиций перспектив развития рациональной инициативы и постановки новых, современных проблем, вторая объясняет причины успеха или неуспеха инновации в исторической и культурно определенной ситуации. Первая интересуется рациональными аргументами и суждениями, проблемами, понятиями и теориями. Это точка зрения эпистемологии, логики и методологии. Вторая — историческими фактами, культурными, социальными и социально-психологическими механизмами. Ее язык — язык истории, социологии и психологии науки. Аналогии можно обнаружить и в биологической картине органической эволюции. Дополнительной к экологической является генеалогическая точка зрения, которая концентрирует внимание на генетических связях между предшествующими и последующими популяциями. Это более привычная и традиционная историческая точка зрения. Здесь в центре рассмотрения — история видов, их жизненный цикл, их эволюция, конкуренция с другими видами, внутривидовые трансформации, смена видов и т. д. Возможные проекции на интеллектуальную историю здесь отчетливо видны. Для этого подхода характерны каузальное объяснение и линейные древовидные (ветвящиеся) схемы. Экологическая точка зрения предлагает рассмотреть тот же эволюционный процесс с точки зрения последовательной смены ниш, признания новых территорий и требований, которые создают новую потенциальность, новые "форумы" и новые "зоны ближайшего развития", которые могут быть заполнены или не заполнены новыми популяциями. Здесь видообразование обнаруживает на каждой стадии адаптивный или "телеономический" аспект. А объяснительная конструкция строится на функциональных понятиях "адаптации" и "успеха". Можно без труда показать ограничение данной Тулмином экологической интерпретации. Одной только органической аналогии и общей схемы явно недостаточно, чтобы сформировать развернутую эпистемологическую модель. Однако экологическая точка зрения бросает интересный свет на проблемы, формулируемые в самых различных подходах и социальнo-гуманитарных дисциплинах. Проблематизация может затронуть не только методологию науки и науковедческие дисциплины, но и культурантропологию, социальную и политическую теорию, философию языка и теоретическую лингвистику. В плане подхода это касается не только критического рационализма и других постпозитивистских направлений, но и более широкого круга идей. Здесь можно упомянуть столь далекие от постпозитивизма идеи как культурно-историческую концепцию Л. Выготского и деятельностный подход, особенно СМД-методологию. За рамками методологии

науки И. Э. сталкивается уже не с компактными дисциплинами, чьи "видовые" характеристики достаточно отчетливо идентифицируются, а с гораздо более диффузными и гетерогенными комплексами знания. Разделение "внешних" и "внутренних" аспектов инициатив становится весьма относительным вне институциональных рамок науки, а рациональность — лишь одним, конкурирующим с другими, способом организации коммуникации и рече-языкового поведения. Эвристичным представляется направление, в котором И. Э. становится пунктом взаимодействия и диалога различных подходов, озабоченных судьбой интеллекта и рациональности в различных социо-культурных средах. Онтология знания обретает здесь отчетливую связь с социальной онтологией и онтологией человека, и выражающее ценностное звучание. И. Э. становится не только исследовательским тематизмом, но и мотивом проектных инициатив в социальном действии. В этом плане исследовательская объективация И. Э. является вторичной по отношению к полаганию целей и рамок деятельности культурной политики, если иметь в виду сферу взаимодействия самых разных социальных агентов, реализующих ценности культуры и развития мышления. Условия интеллектуальной среды, "экологические требования" проблемных ситуаций, обустройство институциональных ниш, интеллектуальная автономия этих ниш, а также организация эффективных "форумов конкуренции" и защитных барьеров — все это становится предметом специального внимания и усилий. Для трансформирующихся посткоммунистических обществ особо значимыми являются программы модернизации комплекса гуманитарного знания и обновления гуманитарного образования, сталкивающиеся с необходимостью решения ряда экологических задач. Они направлены на изменение "экологических требований", определяющих средовые (интеллектуальные и социальные) условия существования гуманитарного мышления, знания и языка. Смысл обновления состоит не столько в замене старого знания новым, сколько в изменении условий и способов функционирования гуманитарного знания в различных социо-культурных институтах. Только при существующих подвижках на экологическом уровне становится возможным парадигмальный сдвиг или шаг программируемого культурно-исторического развития. Реализация трансформационных проектов и программ развития должна быть опосредована большой работой по "обустройству территории и среды". Агенты перемен должны много вложить в налаживание элементарных каналов коммутации и артикуляции проблем, в создание мало-мальски обустроенных институциональных "ниш", прежде чем могут рассчитывать на успех обновления. Речь идет,

с одной стороны, об эволюционном процессе изменения ментальных установок и той роли, которую играет в этом гуманитарное знание, формировании реальности гуманитарных понятий ("право", "политика", "ответственность", "свобода" и др.) в общественном сознании, с другой стороны, о создании "экологических ниш", каналов интеллектуальных иноваций, способных генерировать "жизненные формы" гуманитарного знания; а также об изменении принципов и процедур концептуального, эпистемического и профессионального отбора в этой сфере. Таким образом, экологические изменения можно фиксировать на различных уровнях: 1) *Концептуальные изменения* в популярной системе гуманитарного знания, появление новых интеллектуальных инициатив в этой области. Изменения в системе средств "коллективного понимания". 2) *Профессионально-институциональные изменения* в сфере гуманитарного знания и образования. Новые учебные заведения и исследовательские центры. Изменение учебных программ. Смена поколений учебников. Развитие инфраструктуры (журналы, фонды, конференции, компьютерные сети, библиотеки), рынка образовательных и консалтинговых услуг. Консолидация профессиональных групп и сообществ. 3) *Общий социокультурный фон*, состояние культуры, гуманитарной среды, менталитета (рассматриваемого с точки зрения функционирования в нем гуманитарных понятий). Задачи И. Э. также должны ставиться и решаться на различных уровнях иерархии. Можно выделить несколько таких важнейших задач: А) Связь с общественностью (имеется в виду процесс структурирования общественности и формирования сферы публичности). Распространение информации, использование сетевых и "экранных" технологий. Гуманитарную действительность необходимо сделать "видимой", "зримой" для общественности. Участие в публичных дискуссиях и обсуждениях по актуальным гуманитарным проблемам. Инициирование таких дискуссий. Расширение горизонтов общественного сознания и повышение уровня публичных дискуссий, поднятие общей планки аргументации. Б) Выдвижение новых требований гуманитарной грамотности по отношению к общему образованию и нового уровня гуманитарной подготовки для профессионального образования. Проблематизация содержания гуманитарного образования в профессионально-педагогическом сообществе. В) Организация и поддержание "экологических ниш" с достаточно высокими "барьерами" (в условиях охлократизации (см. Охлократизация) и популизма "экологические барьеры" нужны для защиты от некомпетентности, а также для усиления роли интеллектуальных факторов по сравнению с конъюнктурными социаль-

ными факторами) для пролиферации (разрастания), отбора и адаптации интеллектуальных инициатив. Создание стимулирующего "форума конкуренции". Поддержка существующих групп и индивидов в направлении институционализации их деятельности. Г) Налаживание каналов коммутации между различными агентами обновления и носителями гуманитарного знания. Коммутация понимается здесь в широком смысле, не только как связи коммуникации, но и как общая текстуальность, как топика, позволяющая осуществлять трансфер проблематики и содержания между различными языковыми практиками, различными "локусами" гуманитарного знания. Д) Изменение интеллектуальных критериев в сфере гуманитарного знания. Развитие "органоа" критики и аргументативной функции языка гуманитарных наук. Прежде всего необходимо изменение способов, при помощи которых концептуальные проблемы возникают и признаются в качестве выражений; необходимо изменение типа аргументации или тех рациональных соображений, в свете которых в гуманитарных дисциплинах происходит смена понятий и подходов. Речь идет о критике таких явлений как "новояз" (латентное присутствие тоталитаризма в языковых выражениях), рудименты диамата-истмата, сервильность гуманитарных наук или их направленность на обслуживание государственной идеологической машины, низкую роль интеллектуального авторитета по сравнению с социальными статусами и корпоративной принадлежностью.

А. Ю. Бабайцев

ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТЬ (лат. *intentio* — стремление, внимание) — основное понятие феноменологии Гуссерля. Этот термин, который был введен в средневековой философии, использовался Brentano и Штумпфом для описания психических переживаний. Гуссерль, заимствовав понятие И. у Brentano, объявил его фундаментальным свойством феноменологического сознания. В отличие от гносеологической субъективности неокантианства, представляющей собой замкнутую самосознающую субстанцию, феноменологическое сознание всегда обладает изначальной отнесенностью к предметности, то есть И. И. "сознание о", полагание предметности, выражает несамодостаточность сознания, которое может существовать лишь при осознании предмета, а не собственных актов. И. формирует смысловую структуру сознания, нередуцируемую к психическим и физическим связям. И. существует в виде единой структуры акта полагания (ноэзис) и предметного смысла (ноэмы), причем последний не зависит от существования

предмета или его данности. Понятие "И." оказало значительное влияние на Хайдеггера и Сартра. Мерло-Понти расширяет гуссерлевское понятие И. и рассматривает ее не только как свойство актов сознания, а как фундаментальное отношение человека к миру. В аналитической философии понятие И. получило широкое распространение благодаря работам Д. Серля, который стремится объединить лингвистическое понятие И. с феноменологическим. Д. Серль показал, что значение не может быть сведено лишь к лингвистическим составляющим, а является результатом взаимодействия языка и интенциональных ментальных актов.

А. В. Филиппович

ИНТЕРНЕТ (InterNet) (англ. взаимно-сеть или сеть сетей) — феномен культуры, конституировавшийся в последней трети 20 в. на технологической основе общемировой системы компьютерных сетей и в определенном смысле представляющий собой модельную объективацию содержания и функционирования ноосферы. И. является собой рода вариант гипермедиа, синтетически объединяющий как содержательно артикулированные феномены мультимедиа (вербальный текст, видеотекст, звуковой текст и т. п.), так и функционально артикулированный феномен гипертекста, то есть разветвленную систему связей (ссылки) между текстами и документами мультимедиа на основе универсального гипертекстового языка (HTML) и стандартного формата адресов (URL). В технико-ком отношении берет свое начало от распределенной (в отличие от локальных) компьютерной сети ARPAnet, созданной в конце 1960-х по заказу Министерства Обороны США (ARPA) и продемонстрировавшей как эффективность метода пакетной коммутации, так и возможность объединения в единую сеть компьютеров разных типов, а также от NSFnet, созданной в 1985 Национальным научным фондом США (NSF) для объединения своих квантумкомпьютерных центров. Если в течение первых тридцати лет существования И. его возможности (электронная почта, файловые серверы, службы информационного поиска и т. п.) были использованы в основном в административной, военной и научной культурных средах, то возникновение в 1993—1994 такой подсистемы И., как WWW (от англ. World Wide Web — "всемирная паутина", автор концепции — Т. Бернерс-Ли, 1990, Европейский центр ядерных исследований в Женеве), то есть всемирно распределенной базы гипертекстовых документов, обеспечивающей максимальную доступность для пользователя мультимедийной информации, сделало И. одним из наиболее значимых социокультурных феноменов конца 20 в.

Функциональные возможности И. практически безграничны (мгновенный обмен сообщениями по электронной почте в мировом масштабе, распространение информации и серверы новостей, образование и электронные научные конференции, реклама и торговля, бизнес и банковские операции, доступ к культурным ценностям посредством своего рода "виртуальных музейных туров" и индустрия развлечений, возможности индивидуального самовыражения посредством создания собственных Web-страниц и общение посредством И., а также мн. др.), в силу чего спектр пользователей И. предельно широк в абсолютном выражении (сеть связывает между собой миллионы компьютеров и сотни миллионов людей во всем мире) и постоянно возрастает (например, изобретение М. Эндресеном улучшенного Web-браузера "Мозаик" в 1993 повысило трафик WWW в 10000 раз). Возникновение в контексте культуры 20 в. такого феномена, как И. (наряду с внутрикорпоративными компьютерными сетями — Интранетом), имело своим следствием существенные трансформации современного культурного пространства. Прежде всего, самоструктурно-функциональные характеристики сети И. конституируют его не столько в качестве жестко централизованной и иерархичной системы, сколько в качестве ризомы (см. Ризома). Это означает, что атрибутивным для И. является сетевой, а не иерархичный принцип организации, что имеет принципиально значимые последствия для культуры. Во-первых, поскольку возможности И. обеспечивают не только мгновенное, но и многовекторное распространение информации, постольку культура не только обретает немислимую доселе динамичность (что задает принципиально новые параметры таких процессов, как "старение информации" и "обновление информации"), но и конституируется в обрисованном контексте не как кибернетическая среда, предполагающая упорядочивание посредством команд центра (хотя в силу своей технологической основанности на компьютерных, то есть кибернетических, системах она иногда и называется в современной литературе киберпространством), но как среда синергетическая, реализующая свое упорядочивание в качестве собственной самоорганизации (см. Кибернетика, Синергетика). Во-вторых, ацентричный характер организации и функционирования И. — как в силу значимости данного феномена для современной цивилизации и культуры, так и в силу пронизанности современного социокультурного пространства сетью И. — влечет за собой и ацентричность социокультурной среды в целом (широкий, а главное — плюральный доступ к информации, включая независимые серверы новостей, с одной стороны, и свобода распространения инфор-

мации, включая Web-страницы, — с другой), что в социальном отношении практически означает продвинутое демократизацию общества в целом (значительную роль в этом сыграла передача правительством США в начале 1990-х административного управления сетью И. частным лицам). Пауптоизм, который прежде понимался как всеподнадзорность, постольку его субъектом выступала власть как таковая, обретает в контексте И.-культуры принципиально иную форму: информационная прозрачность социальной ситуации становится практически тотальной, постольку: А) любой пользователь имеет возможность посещения любых информационных сайтов различной идеолого-аксиологической направленности; Б) феномен Web-камер, дающий возможность непосредственного и свободного наблюдения происходящих событий (вне комментариев и интерпретаций), открывает принципиально новые (демократичные по своей сути) каналы информирования субъекта. Подобная информационная прозрачность и предельная плюрализация ацентричной культурной среды приводит к тому, что формирование идеологической ортодоксии в классическом ее понимании встречается на своем пути в данном культурном контексте практически непреодолимы препятствия (см. Ациентризм). В-третьих, открывающиеся посредством И. коммуникативные возможности не только расширяют сферу общения, но и существенно трансформируют в содержательном отношении феномен общения в целом: 1) возможности электронной коммуникации не только снимают пространственные, языковые и формальные препятствия для общения, но и изменяют качество общения как такового, снимая (в ситуации сознательно избранной субъектом социальной анонимности) вообще какие бы то ни было границы взаимодействия сознаний — помимо имманентных. Так, например, И. открывает возможности непосредственного общения Я с Я — вне тех социальных ролей и функций, которые накладывают ограничения на свободы самозаявления и коммуникативной самореализации личности (в свое время К. С. Льюисом был сформулирован тезис о том, что в подлинной коммуникации субъект должен быть презентирован предельно внефункционально: "как Джон или Аня"; более того, М. И. Цветаева в ответ на сообщение о том, что А. Белый, когда ему в эмиграции передала привет "от Марины Ивановны", едва ее вспомнил, отреагировала следующим образом: "конечно, а же для него не то что Мариной Ивановной, а для него даже Мариной не была — я всегда была для него Ты"); 2) феномен электронной коммуникации снимает такую (столь значимую в непосредственном общении) детерминанту взаимного восприятия, как телесность (см. Телесность, Тело):

если, по данным психологов, при непосредственном диалоге собеседников более 80 % информации воспринимается посредством зрительного анализатора, то в коммуникации посредством И. происходит (при всех актуальных и потенциальных потерях в отношении элиминации из общения фактора телесности) своего рода непосредственное соприкосновение сознаний. В этом отношении И. дает человеческому сознанию возможность временной (по осознанию выбору) свободы от тела (что особенно значимо в ситуации болезни, инвалидности, эстетических травм и т. п.). Таким образом, в целом И. конституирует уникальное пространство для диалогического общения и открывает расширенные возможности конституирования со-субъекта коммуникации в качестве Другого в подлинном смысле этого слова (см. Другой, Диалог, Диалогизм). В четвертых, И. открывает уникальные возможности не только для коммуникативной, но и для творческой самореализации личности (широкий доступ к любым источникам и данным, мгновенная и предельно широкая презентация продуктов индивидуальной теоретической или художественной деятельности, свободное самовыражение — как в жанрово-содержательном, так и в аксиологическом отношении, возможность индивидуальных Web-страниц и т. д.). Таким образом, И. радикально и многосторонне трансформирует современное социо-культурное пространство — как в социальной, так и в личностной его проекциях. Обратной стороной позитивных трансформаций современного социо-культурного пространства, связанных с феноменом И., является распространение так называемых компьютерных преступлений, то есть противоправных действий, инструментом или объектом которых выступает компьютер или компьютерная сеть. И. открывает техническую возможность таких противоправных действий, как: незаконная деятельность в сфере программного обеспечения (так называемое «компьютерное пиратство»); несанкционированный вход в компьютерную систему в целях повреждения или разрушения информации (в том числе и посредством распространения программных «вирусов»), а также несанкционированный доступ к конфиденциальной (частной или корпоративной) информации, открывающий возможности ее использования — от изменения школьных оценок до незаконного доступа к банковским денежным вкладам (так называемое «хакерство» или, в последнее время, когда термин «хакер» обрел позитивную семантику компьютерной продвинутой, «кракерство» — от англ. *cracker* — взломщик); использование компьютера для совершения каких бы то ни было противоправных действий (распространение порно-рекламы подпольными фирмами, специализирующимися на криминаль-

ном секс-бизнесе, всевозможные виды мошенничества — от дезинформации в корыстных целях до сбора средств на реализацию несуществующих социальных проектов и т. д.). Специфика компьютерных преступлений (анонимность действия, возможность вторжения в компьютеры и компьютерные сети посредством модемной связи и т. п.) делает неприемлемыми традиционные инструменты криминалистики (дактилоскопическая идентификация, опознание посредством фотопробы, улики в классическом их понимании и т. п.), что во многом затрудняет оперативную работу правоохранительных служб в этой сфере. Сложность и нестандартность ситуации диктуется также отсутствием на сегодняшний день четкой правовой регуляции функционирования сети И., что связано не только с неразработанностью законодательства в пространстве И., но и со сложностью самой его разработки, обусловленной, во-первых, эволюционной динамичностью и высокой сложностью компьютерных технологий (включая информационный обмен через космос), в силу чего регулирующие их применение юридические нормы не только очень быстро устаревают, но и нередко оказываются неэффективными в практическом применении (например, классические версии авторского права), а, во-вторых, тем, что ни одно правительство не имеет юрисдикции над информационным пространством И. В то же время И. может рассматриваться в качестве одного из инструментов борьбы с преступностью, так как правоохранительные службы всего мира (включая Интерпол) активно используют возможности И. В целом И. может быть охарактеризован как социо-культурный феномен, фактически определяющий в своем функционировании лицо как цивилизации, так и культуры конца 20 — начала 21 в. (См. также Компьютер, Виртуальная реальность.)

М. А. Можейко, В. А. Можейко

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ (лат. *interpretatio* — толкование, разъяснение) — когнитивная процедура установления содержания понятий или значения элементов формализма посредством их аппликации на ту или иную предметную область, а также результат указанной процедуры. Проблема И. является одной из фундаментальных проблем гносеологии, логики, методологии науки, философии языка, семиотики, теории коммуникаций и др. В естествознании И. формализма научной теории фактически означает попытку соотнесения теории с онтологической реальностью, выступая таким образом существенным компонентом ее предметной верификации. При этом соотношение теории и соответствующего фрагмента реальности не всегда могут быть описаны в языке изоморфизма: возможно наличие у одной теории нескольких И., теории могут высту-

пать в качестве И. друг для друга и т. п. Если в содержательных научных теориях И., как правило, является изначально подразумеваемой, и теория использует лишь изначально осмысленные выражения, то для логико-математических формализованных теорий И. является не имманентной, а способом референции предметных областей в формализме — не только не очевидными, но и не обязательными: И. может осуществляться через «перевод» одной аксиоматической системы на язык другой — вне поиска предметной реальности для аппликации обоих языков (классический пример: И. А. Пуанкаре и Ф. Клеин геометрии Лобачевского-Бойли в формализме евклидовой геометрии). И. в логической сфере выступает как основание конституирования логических исчислений в качестве формализованных языков (в отличие от комбинационного формализма). В социально-гуманитарной сфере И. выступает как установление значения понятийных вербальных структур и понимается амбивалентно: и как аппликация их на предметные области (например, идентификация формулировок законоположений с индивидуально-конкретной ситуацией в практике юриспруденции), и — вне такой аппликации — как наделение выражений тем или иным смыслом. Этапы развития И. как методологической процедуры в гуманитарной сфере могут быть выделены следующим образом: 1) И. как объективно практикуемая когнитивная процедура, имеющая место уже в античной культуре в рамках истолкования неоплатониками аллегоризма литературных памятников классического наследия; 2) И. как сознательно культивируемый прием, ставший базовым для христианской культуры средневековья, инспирируя ее выраженную интенцию на усмотрение знаменитий в явлениях и символизма в «книге природы» (парадигмальная установка отношения к миру как к тексту), и фактически конституирующий такое ее направление, как экзегетика; 3) И. как конституированный метод и эксплицитно поставленная проблема, ставшая ключевой для философской герменевтики, вырастающей из экзегетической традиции именно по линии развития осмысления процедур понимания и И. Концепция Шлейермахера, сформулированная в рамках экзегетики, является в то же время первым прецедентом в эволюции и философской герменевике, и концептуального осмысления проблемы И. В качестве предмета И. у Шлейермахера выступает индивидуальный план выражения (в отличие от плана содержания, который в силу своей объективности не требует специальной процедуры аппликации на предметную сферу). Интерпретационная процедура предполагает, по Шлейермахеру, осуще-

ствление как объективной ("лингвистической" или "грамматической") И., так и И. субъективной ("психологической" или "технической"). В философской концепции Дильтея И. герменевтически трактуется как постижение смысла текста, причем смысл понимается как объективно заданный в текст и связывается с феноменом Автора. В свете этого, И., по Дильтею, предполагает двухэтапное "перемещение" текста: во-первых, аппликация его на "опыт Автора" (как в индивидуально-психологической, так и в культурно-исторической его артикуляции), совмещение текста с узловыми семантическими и аксиологическими значениями этого опыта, и, во-вторых, последующая аппликация его на личный опыт интерпретатора, реконструкция в нем указанных узловых значений. В этом отношении в концепции Дильтея И. тесно смыкается с таким феноменом, как понимание (ср. трактовку понимания в Баденской школе неокантианства: Риккерт о понимании как реконструкции в сознании понимающего того соотношения понимаемого действия с ценностью, которое выступало его исходным импульсом). Как в концепции Дильтея, так и в сложившейся на ее основе "духовно-исторической" школе И. (Р. Унгер, Э. Эрматингер и др.) важнейшей фигурой в процессе И. выступает, таким образом, фигура Автора (см. "биографический анализ" Г. Миша) как источника смысла, понятого в этом контексте как объективно данный, в силу чего И. реализует себя как реконструкция этого смысла. Если обрисованная традиция трактовки И. может быть соотнесена с ориентированным на понимание и идеографический метод гуманитарным познанием и такой традицией в философии, как историзм, то в качестве ее альтернативы в культуре оформляется "формальный метод И.", типологически сопоставимый с такой традицией, как социологизм. Так, "новая критика" (Башляр, В. Кайзер, Э. Штайгер и др.) в качестве исходных презумпций И. полагает объективность текста, взятого вне приписываемого ему контекстного его содержания (например, установка Башляра на содержательность формализма в неклассической науке). В этой парадигме развивается и структурно-семиотическое направление трактовки И., рассматривающее текст как самодостаточную реальность, при И. которой процедура возведения к Автору является избыточной, ибо смысл текста задается факторами не индивидуально-психологического, но объективно-структурного характера: "ритмы структуры", "порядки организации", "фигуры кода" и т. п. В этой ситуации И. выступает не как реконструкция внутреннего опыта Автора, но как дешифровка текстового кода. В концепциях ряда

авторов (Рикер, М. Франк) может быть обнаружена тенденция к сближению обрисованных подходов. В отличие от классической парадигмы, философия постмодерна задает радикально иное понимание И., понимая ее как наполнение текста смыслом — вне постановки вопроса о правильности, то есть соответствии некоему исходному, "истинному" значению. Это связано с двумя основополагающими презумпциями истолкования текста в философии постмодерна. Первая касается структуры текста: она поливалентна. Если в классическом структурализме внутреннее интензивности задавали структуру текста в качестве его объективной характеристики, то постмодерн ориентирован на принципиально антиструктурную его организацию ("ризом" Делеза и Гваттари, "лабиринт" Эко), которая конституирует текст как децентрализованное смысловое поле, ибо в функцию текста входит "не только ориентировать, балансировать и организовывать структуру, но прежде всего гарантировать, чтобы организующий принцип структуры ограничивал то, что мы можем назвать свободной игрой структуры" (Деррида). Принципиальное отсутствие "трансцендентального означаемого" (Деррида) снимает возможность И. как реконструкции в опыте интерпретатора исходного (так называемого "правильного") смысла текста, заданного авторским замыслом или объективными параметрами структуры. Классическая И., понятая как "критика" и предполагающая рассмотрение пребывающим вне текста субъектом внеположенно-го ему текста как языкового объекта, изначально исключена в постмодерне как лишенная своей основы. Насильственная попытка жесткого интерпретирования приводит к фактической ликвидации как семиотичности, так и самого бытия текста (ср. с иронией Бубера: "нужно лишь заполнить каждый миг познанием и использовать — и он уже не опалет"). И. в рамках такого подхода к тексту возможна лишь как метафорическое и условное (в дань традиции) обозначение процедуры "деконструкции" текста, предполагающей его "децентрацию" (деструкцию) и последующую вариативность "центратий" (реконструкций) вокруг тех или иных произвольно избранных семантических узлов, что задает безграничную вариативность прочтения (Деррида). Основной стратегией по отношению к тексту выступает, таким образом, не понимание, но "означивание" его (Кристева). Второй основополагающей презумпцией постмодернистского понимания И. является ее завязанность не на фигуру Автора (герменевтическая традиция) и не на текст (структурно-семиотическая), но на Читателя. Это находит свое выражение в концепции "смерти Автора" (см. "Смерть Автора") как частным проявлением общей постмодернистской концеп-

ции "смерти субъекта" (см. "Смерть субъекта"). И если многомерность текста как ризомы задает объективную предпосылку поливариантности И., то центрированность текста на Читателя является субъективной ее предпосылкой: "коль скоро Автор устранен, то совершенно напрасными становятся всякие притязания на "расшифровку текста". Присвоить тексту Автора — это значит как бы заспорить текст, наделить его окончательным значением, замкнуть письмо" (Барт). И., таким образом, оказывается в системе отсчета постмодерна фактически эквивалентной самому созданию текста: трактовка произведения не как оригинального феномена, но как "конструкции" из различных способов письма и культурных цитат задает совершенно изоморфный статус процедур его создания и прочтения, — и то, и другое имеет смысл креативного творчества по созданию смысла. В семантическом пространстве "постметафизического мышления" (см. *Постметафизическое мышление*) "само существование бесчисленных интерпретаций любого текста свидетельствует о том, что чтение никогда не бывает объективным процессом обнаружения смысла, но вкладыванием смысла в текст, который сам по себе не имеет никакого смысла" (Дж. Х. Миллер). Более того, по оценке Бланшо, интерпретатор в принципе "не может быть верен источнику", ибо последний в самой процессуальности И. "меняет смысл". Согласно постмодернистской позиции, это происходит в силу семантического самодвижения текста, то есть "самотолкования мысли", в рамках которого "каждое предложение, которое уже само по себе имеет толковательную природу, поддается толкованию в другом предложении" (Деррида). В этом контексте постмодернизм постулирует презумпцию "абсолютной независимости интерпретации от текста и текста от интерпретации" (П. де Ман), на базе которой конституируется альтернативная идея И. идея "экспериментации" (см. *Экспериментация*).

М. А. Можейко

ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТЬ — особая общность между познающими субъектами, условие взаимодействия и передачи знания (или — значимости опыта познания) одного для другого. Вплоть до 20 в. гарантией достоверности познания выступала универсальная структура познающего субъекта. Собственно проблема И. ставится Гуссерлем в "Пятой картезианской медитации". Поскольку Гуссерль начинает опыт феноменологической рефлексии с исключения "наивной" опоры на предшествующий сознанию мир (как тут-объективно-сущий), ему требуется новое основание для обеспечения значимости опыта рефлексии, и он предпринимает попытку обоснования рефлексии через саму рефлексия. Каждый субъект, рефлексировав, выстраивает

мир специфически, этот мир — опыт субъекта, зависящий только от его познания. Следовательно, решение — в проблеме взаимоотношения субъектов, в частности, Я и Другого. Гуссерль находит, что Я естественным образом выстраивает в себе Других и складывает интерсубъективную общность — общность (гипотетических) субъектов, каждый из которых имеет мир в своем опыте, и, в силу этого, мир может рассматриваться как объективно (для-всех) сущий — то есть как основание индивидуального опыта Я. В то же время в И. — Я фиксирует своеобразие своего опыта в отношении других возможных опытов. На основе интерсубъективного сообщества при рефлексии над тем, как Другой выстраивает “его” Других, формируется интенциональная общность, характеризующаяся направленностью на горизонт возможных пониманий и бесконечное пространство сообщества (по сути, — преобразование идеала истинного человечества). Однако проблема выяснения корректности знания остается открытой, поскольку бесконечное самоуглубление — идеал, вещь-в-себе. Позднее Гуссерль вводит понятие “жизнеиниого мира” — духовного образования, которое задает основные “темы” для “вариаций” — всякого действия или мысли конкретного субъекта — и посредством этого служит базисом И. В дальнейшем тема И. рассматривается в аналитической философии (как проблема общезначимости логических и языковых форм — у Рассела, Карнапа, Куайна), феноменологии (Сартр: конфликт претензий конституирующих субъектов; Мерло-Понти: тело как общезначимое основание рефлексии всякого субъекта) и феноменологической социологии (Шюц). Шюц рассматривает И. в свете двух правил (интерпретации) социальной жизни — взаимозаменимости точек зрения Я и Другого и признания схожести интерпретации общих фактов и программ поведения при несущественных различиях. Однако все эти программы суть отход от гуссерлевской идеи обоснования объективности рефлексии из самой рефлексии.

Д. В. Майборода

ИНТЕРТЕКСТУАЛЬНОСТЬ — понятие постмодернистской текстологии, артикулирующее феномен взаимодействия текста с семиотической культурной средой в качестве интериоризации внешнего. Термин “И.” был введен Кристевой (в 1967) на основе анализа концепции “полифонического романа” М. М. Бахтина, зафиксировавшего феномен диалога текста с текстами (и жанрами), предшествующими и параллельными ему во времени. В целом, концепция И. восходит к фундаментальной идее неклассической философии об активной роли социокультурной среды в процессе смыслопонимания и смыслопорождения. Так, у Гадамера, “все сказанное обладает истиной не про-

сто в себе самой, но указывает на уже и еще не сказанное... И только когда несказанное совмещается со сказанным, все высказывание становится понятным”. В настоящее время понятие И. является общеупотребительным для текстологической теории постмодернизма, дополняясь близкими по значению и уточняющими терминами (например, понятие “прививки” у Деррида). В постмодернистской системе отсчета взаимодействие текста со знаковым фоном выступает в качестве фундаментального условия смыслообразования: “всякое слово (текст) есть... пересечение других слов (текстов)”, “диалог различных видов письма — письма самого писателя, письма получателя (или персонажа) и, наконец, письма, образованного нынешним или предшествующим культурным контекстом” (Кристева). По оценке Р. Барта, “основу текста составляет... его выход в другие тексты, другие коды, другие знаки”, и, собственно, текст — как в процессе письма, так и в процессе чтения — “есть воплощение множества других текстов, бесконечных или, точнее, утраченных (утративших следы собственного происхождения) кодов”. Таким образом, “каждый текст является интертекстом; другие тексты присутствуют в нем на различных уровнях в более или менее узнаваемых формах: тексты предшествующей культуры и тексты окружающей культуры. Каждый текст представляет собой новую ткань, сотканную из старых цитат. Обрывки старых культурных кодов, формул, ритмических структур, фрагменты социальных идиом и т. д. — все они поглощены текстом и перемешаны в нем, поскольку всегда до текста и вокруг него существует язык” (Р. Барт). Смысл возникает именно и только как результат связывания между собой этих семантических векторов, выводящих в широкий культурный контекст, выступающий по отношению к любому тексту как внешняя семиотическая среда. Это дает основание для оценки постмодернистского стиля мышления как “цитатного мышления”, а постмодернистских текстов — как “цитатной литературы” (Б. Морриссетт). Феномен цитирования становится основополагающим для постмодернистской трактовки текстuality. Речь идет, однако, не о непосредственном соединении в общем контексте сколов предшествующих текстов. Такое явление уже встречалось в античной культуре в виде “лоскутной поэзии” позднего Рима (центоны Авсония; поэма Геты “Медея”, составленная из отрывков Вергилия, и т. п.). Однако само понятие центона (лат. cento — лоскутные одеяло или одежда) предполагает построение текста как мозаики из рядоположенных цитат с достигаемым системным эффектом, причем каждая из цитат представлена своей непосредственной денотативной семантикой; коннотативные оттенки значения, свя-

занные с автохтонным для цитаты контекстом, как правило, уходят в тень. Базовым понятием постмодернистской концепции И. выступает понятие палимпсеста, переосмысленное Ж. Женеттом в расширительном плане: текст, понятий как палимпсест, интерпретируется как пишущийся поверх иных текстов, неизбежно проступающих сквозь его семантику. Письмо принципиально невозможно вне наслаивающихся интертекстуальных семантик, — понятие “чистого листа” теряет свой смысл. Реально носитель культуры всегда “имеет дело с неразборчивыми, полустертыми, много раз переписанными пергаменами” (Фуко). Текст в принципе не может быть автохтонным: наличие заимствований и влияний — это то, чем статус по отношению к любому тексту Деррида определяет как “всегда уже”. Таким образом, “требуется, чтобы отдельные словесные единицы не звучали подобно словесным обрывкам, но наглядно представляли логику и специфические возможности того или иного исполняемого языка. Только тогда выполняется постмодернистский критерий многоязычия” (В. Вельш). Внутри текста осуществляется своего рода коннотация, которая “представляет собой связь, соотносительность, метку, способную отсылать к иным — предшествующим, последующим или вовсе... внеположимым контекстам, к другим местам того же самого (или другого) текста” (Р. Барт). Специфицируя механизм “межтекстовых отношений”, Эко вводит понятие “интертекстуального диалога”, который определяется как “феномен, при котором в данном тексте эхом отзываются предшествующие тексты”. Р. Барт определяет текст как “эхокамеру”, создающую стереофоню из внешних отзвуков. Важнейшим моментом подобного синтеза является имманентная интериоризация текстом внешнего. По формулировке Деррида, в той мере, “в какой уже имеет место текст”, имеет место и “сетка текстуальных отсылок к другим текстам”, то есть смысл “всегда уже выносит себя вовне себя”. Несмотря на расхожую фразу о том, что символом культуры постмодерна становятся кавычки, постмодернизм основан на презумпции отказа от жестко фиксированных границ между имманентным (внутренним) и заимствованным (внешним). В отличие от предшествующей традиции, постмодерн ориентирован на подразумеваемые (графически не заданные) кавычки: “текст... образуется из анонимных, неуловимых и вместе с тем уже читанных цитат — из цитат без кавычек” (Р. Барт). Само их узнавание — процедура, требующая определенной культурной компетенции: цитата “будет понята лишь в том случае, если зритель догадывается о существовании кое-где кавычек.

Отсутствующие в типографском смысле кавычки могут быть обнаружены лишь благодаря “внетекстовому знаению” (Эко). Постмодернистская литература, в связи с этим, оценивается Джеймсоном как “паралитература”, а рамках которой “материал более не цитируется, ...но вводится в саму... субстанцию текста”. Текст, собственно, и представляет собой игру смысла, осуществляющуюся посредством игры цитатами и игры цитат: “цитаты... заигрывают с интертекстуальностью” (Эко). Подобный текст с подвижной игровой (“карнаваловой”) структурой “реализуется внутри языка. Именно с этого момента... встает проблема интертекстуальности” (Кристева). Цитата, таким образом, не выступает в качестве инородного по отношению к якобы наличному материковому тексту включения, но, напротив, исходно инородный текст (“внешнее”) становится имманентным компонентом (“внутренним”) данного текста. Интериоризируя внешнее, текст, собственно, и представляет собой не что иное, как результат этой интериоризации: Р. Барт в данном контексте сравнивает его с “королевским бифштексом” Людовика XVIII, известного как тонкого гурмана (способ приготовления этого блюда предполагал его пропитку соком других таких же бифштексов): текст вбирает “в себя сок всех предшествующих, пропущенный, ...сквозь фильтр из того же самого вещества, которое нужно профильтровать; чтобы фильтрующее было фильтруемым, так же, как озаначающее является и озаначаемым”. Применительно к палимпсесту, собственно, невозможно отделить внешнее от внутреннего, разграничить привнесенные семантические блики и автохтонный материковый смысл, поскольку последний именно и только из них и состоит. Исходя из этого, текст не может рассматриваться иначе, нежели в качестве включенного в перманентный процесс смыслообмена с широкой культурной средой, и именно в этом обмене реализует себя “безличная продуктивность” текста (Кристева). В данной системе отсчета само “понятие текста, продуманное во всех его импликациях, несовместимо с однозначным понятием выражения” (Деррида). Постмодернистское прочтение текста “сплошь соткано из цитат, отсылок, отзвуков; все это языки культуры, ...старые и новые, которые проходят сквозь текст и создают мощную стереофонию”, игра цитат фактически является игрой культурных “языков”, в которой “ни один язык не имеет преимуществ перед другим” (Р. Барт). Текстовое значение в этой системе отсчета в принципе не может быть воспринято и оценено как линейное: методология текстового анализа Р. Барта эксплицитно “требует, чтобы мы пред-

ставляли себе текст как... переплетение разных голосов, многочисленных кодов, одновременно перепутанных и незавершенных. Повествование — это не плоскость, не таблица; повествование — это объем”. В целом, с точки зрения постмодернизма, текст существует лишь в силу межтекстовых отношений, в силу И., и в этом отношении И. выступает как “необходимое предварительное условие для любого текста” (Р. Барт). В рамках постмодернизма сама идея текстуальности мыслится как неотделимая от И. и освоенная на ней, — текст, собственно, и есть не что иное, как “ансамбль суперпозиций других текстов” (М. Риффатер). Понятый таким образом текст фактически обретает прошлое, “приобретает память” (Лотман), однако постмодернизм отвергает понимание И. сугубо в плане генетического возведения текста к его так называемым источникам. Во-первых, по оценке Р. Барта, “в явление, которое принято называть интертекстуальностью, следует включить тексты, возникающие позже произведения: источники текста существуют не только до текста, но и после него”. Собственно, в постмодернистской системе отсчета корректно говорить не о процессе смыслообмена текста с культурной средой, но о процессуальности конституирования смысла как его движения в культурной среде — сквозь тексты, каждый из которых представляет собой конкретную семантическую конфигурацию многих смысловых потоков, но ни один не может рассматриваться в качестве источника (детерминанта) другого, ибо ни один из них не существует до и помимо этой всеохватной интертекстуальной игры, вне которой нет и не может быть конституировано текста как такового: “нет текста, кроме интертекста” (Ш. Гривель). Во-вторых, (и это главное), феномен И. значим для постмодернизма в плане не столько генетического, сколько функционального своего аспекта, — “интертекстуальность не следует понимать так, что у текста есть какое-то происхождение; всякие поиски “источников” и “влиятель” соответствуют мифу о филиации произведений” (Р. Барт). Под цитатой понимается заимствование не только (и не столько) непосредственно текстового фрагмента, но главным образом функционально-стилистического кода, репрезентирующего стоящий за ним образ мышления либо традицию: как отмечает Деррида, осуществляемая текстовая деонструкция “должна искать новые способы исследования тех кодов, которые были восприняты”. В постмодернистской парадигме под цитатой понимается не только вкрапление текстов друг в друга, но и потоки кодов, жанровые связи, тонкие парафразы, ассоциативные отсылки, едва уловимые аллюзии и многое другое. Согласно предложенной Ж. Женеттом классификации типов взаимодействия

текстов, могут быть выделены: 1) собственно И. как соприсутствие в одном тексте двух и более различных текстов (цитата, плагиат, аллюзия и др.); 2) паратекстуальность как отношение текста к своей части (эпиграфу, заглавию, вставной новелле); 3) метатекстуальность как соотношение текста со своими предтекстами; 4) гипертекстуальность как пародийное соотношение текста с профанируемыми им иными текстами; 5) архитектстуальность как жанровые связи текстов. Именно в процессуальности соприсутствия с интертекстом для современной культуры открывается возможность реактуализации в культурном восприятии смыслов, чья ценность была девальвирована, а исходные коннотации — утрачены, то есть “перестыкание утраченных значений” (М. Готдиер). Для субъекта восприятия текста это предполагает обязательную и исчерпывающую подключенность к мировой культуре, знакомство с различными (как в предметном, так и в этнонациональном смысле) традициями, что должно обеспечить читателю так называемую “интертекстуальную компетенцию”, позволяющую ему узнавать цитаты не только в смысле формальной констатации их наличия, но и в смысле содержательной их идентификации. Для формирования ассоциаций, без которых тот или иной текст не может быть озаначен, может понадобиться актуализация любого (самого неожиданного) набора культурных кодов: “мы имеем дело с текстами, которые включают в себя цитаты из других текстов, и знание о предшествующих текстах является необходимым условием для восприятия нового текста”, то есть потенциальный читатель должен быть носителем своего рода “интертекстуальной энциклопедии” (Эко). В этом контексте постмодернизм вырабатывает ряд близких по смыслу понятий, фиксирующих указанные требования к читателю: “образцовый читатель” Эко, “аристократический читатель” Р. Барта, “архичитатель” М. Риффатера, “воображаемый читатель” Э. Вулфа и т. п. В связи с этим в системе отсчета читателя И. определяется как “взаимозависимость между порождением или рецепцией одного данного текста и знанием участником других текстов” (Р.-А. Багранд, И. Дресслер). Собственно “интертекстуальная энциклопедия” читателя и является, в конечном счете, тем аттрактором, к которому тяготеет интерпретация текста как процедура смыслообразования. Именно в ориентации на читателя (то есть в “предназначении” текста), а не в его отнесенности к определенному автору (“происхождении”) и реализуется возникновение смысла: по Р. Барту, интертекстуальная “множественность фокусируется в определенной точке, которой является не автор, как утверждали до сих пор, а читатель. Читатель — это то пространство, где запечатляются все до единой цитаты,

из которых складывается письмо; текст обретает единство не в происхождении, а в предназначении... Читатель — ...некто, сводящий воедино все те штрихи, что образуют... текст". Однако ни одному, даже самому "образцовому", читателю уловить все смыслы текста "было бы невозможно, поскольку текст бесконечно открыт в бесконечность" (Р. Барт). Внетекстовые аналитики постмодернизма демонстрируют столь же сильно выраженную презумпцию понимания отношения к внешнему в качестве интериоризации, — одним из наиболее ярких примеров этого ряда может служить концепция складки, предполагающая трактовку внутреннего как возникшего в процессе складывания внешнего (см. Складка, Складывание, *Déjà-vu*).

М. А. Можейко

ИНФОРМАЦИОННОЕ ОБЩЕСТВО — понятие модернизационной парадигмы философии истории, согласно которой любое общество проходит следующие стадии в своем развитии: 1. аграрное (доиндустриальное, традиционное); 2. современное (индустриальное); 3. постсовременное (постиндустриальное, информационное). И. О. рассматривается как качественно новый период в развитии цивилизации. Понятие "И. О." было сформулировано на Западе в 1980-е в связи с широкой развернувшейся микрозлектронной революцией. Со временем оно обрело статус одного из самых распространенных и общих названий всех философско-социологических и футурологических концепций (первые из которых были разработаны уже в конце 1960-х — начале 1970-х), стремящихся осмыслить новую социальную реальность, которая начала складываться в 1950-е (по оценкам некоторых авторов — в 1960-е) в США, а затем и в странах Западной Европы, Японии. Употребление термина "И. О." широко распространено на Западе для характеристики современного состояния общественно-экономического развития. Наряду с этим названием существует и множество других — "постиндустриальное общество" (Белл, Дж. К. Гэлбрейт), "посткапиталистическое" или "общество сервисного класса" (Р. Дарендорф), "программируемое" или "постиндустриальное" (Турен), "научное общество" (М. Понятовский), "супериндустриальное" или "общество третьей волны" (Тоффлер), "цивилизация услуг" (Ж. Фурастье), "информационно-компьютерное" (И. Масуда), "постэкопомическое" (П. Дракер) и др. Эти понятия разрабатывались в рамках различных версий И. О. — более технократических либо более гуманитарно ориентированных. И. О. характеризуется определяющей ролью и высоким уровнем развития информационных технологий. Главным фактором общественных изменений становится производство и использование информации; теоретическое

знание, как высшая ценность и основной товар, становится фактором формирования новой социальной структуры общества, новых моделей управления. Если в традиционном обществе с характерной для него "собирающей экономикой" (gathering economy) основным ресурсом является земля, а в индустриальную эпоху в условиях "товаропроизводящей экономики" (producing economy) центральное место занимают собственность и капитал, то в И. О. происходит переход к "обслуживающей экономике", когда доминирующую роль начинает играть сфера услуг, причем услуг информационных. Формируется "четвертичный" (информационный) сектор экономики (наряду с сельским хозяйством, промышленностью и сферой услуг) под влиянием быстро развивающейся системы социальных коммуникаций и информации. По мере развития сервисного и информационного секторов богатство утрачивает свое материальное воплощение (земля, капитал), возникает символический капитал — знания. Роль экономики (как производства материальных благ) в жизни общества постепенно убывает, происходит дестандартизация и индивидуализация в сфере производства и потребления. Меняется характер труда по пути его автоматизации (внедряются безлюдные технологии, возникает парадокс "исчезновения труда" в непосредственном производстве), а также в направлении гуманизации и расширения участия работников в управлении производством. Складывается "суперсимволическая система создания общественного богатства" (Тоффлер), основанная на использовании информационных технологий, то есть прежде всего умственных способностей человека. Эти изменения создают условия для распространения домашнего труда на основе электронной техники ("электронный коттедж" у Тоффлера). В И. О. возрастает важность высшего образования, новая экономика вознаграждает познавательные и творческие способности, а также гибкость, индивидуализм и способность к быстрому приспособлению в постоянно меняющихся условиях. Организационные структуры бюрократического типа замещаются подвижными структурами более мелких временных союзов владельцев общей информации, а стиль руководства меняется от управления к лидерству. Знание и информация являются основой организации И. О., а также ключевым источником инноваций и социального динамизма. В доиндустриальную эпоху основными социальными институтами являются армия и церковь, в индустриальном обществе — корпорация и фирма, а в центре информационной цивилизации оказываются университеты (у Белла — "мультиверситеты" — разросшиеся академические университеты и учреждения, аналоги монополистических корпораций в сфере

науки и образования). Согласно другой позиции, ни один социальный институт в И. О. не будет играть центральную роль, и общество будет организовано в форме сети, а не иерархии институтов (Тоффлер). В новом обществе изменяется природа власти, которая приобретает высшее качество и максимальную эффективность. В аграрном обществе источником власти было принуждение, в индустриальном — власть была основана на богатстве, а в И. О. определяющим фактором осуществления власти становится знание как неисчерпаемый, универсальный и демократичный по своей природе капитал. Не собственность, а знания и доступ к информации стратифицируют И. О., так что основными факторами статусной дифференциации становятся образование, профессионализм и квалификация. Происходит рассеивание собственности и превращение капитала в акционерную форму, что обеспечивает потенциальную возможность включения в управление фактически каждого. Власть переходит от класса собственников к образованной правящей элите. В новой ситуации основной социальный конфликт заключается не в противоречии между трудом и капиталом, а в столкновении между знанием и некомпетентностью. Знания и контроль над информацией означают обладание властью и возможность влияния. В экономической сфере локализация власти смещается из сферы производства в сферу распределения; отсутствие информации лишает возможности участия в принятии решений и организации. Возникают новые формы конфликта — "информационные войны" (Тоффлер). Информация в И. О. является основой не только конфликтов, но и социального взаимодействия. Специфическими чертами И. О. являются дестандартизация и демассификация всех сторон социальной жизни, а также высокий уровень инновативности и ускоренные темпы социальных изменений. Это означает, с одной стороны, интенсификацию и неустойчивость социальных связей, преобладание "модульных" отношений в сфере межличностного общения (связь устанавливается не с целостной личностью, а только с определенной ее функцией), рост социальной напряженности, а с другой — высокую социальную мобильность (особенно среди профессионалов и интеллектуалов). В отношении потребления продукции формируется новая установка — культура "вещей одноразового использования". Общественные и индивидуальные ценностные системы также подвержены быстрой трансформации и носят временный характер. В И. О. возникает множество независимых ценностных систем ("мозаика"), предлагаемых различными социальными институтами и субкультурами,

так что человек сталкивается с проблемой выбора — в стиле потребления, в образовании, культурной ориентации.

В. В. Костюк

ИНФОРМАЦИЯ (лат. *informatio* — разъяснение, изложение, осведомленность) — одно из наиболее общих понятий науки, обозначающее некоторые сведения, совокупность каких-либо данных, знаний и т. п. В границах системно-кибернетического подхода И. рассматривается в контексте трех фундаментальных аспектов любой кибернетической системы: информационном, связанном с реализацией в системе определенной совокупности процессов отражения внешнего мира и внутренней среды системы путем сбора, накопления и переработки соответствующих сигналов; управленческом, учитывающем процессы функционирования системы, направления ее движения под влиянием полученной И. и степень достижения своих целей; организационном, характеризующем устройство и степень совершенства самой системы управления в терминах ее надежности, живучести, полноты реализуемых функций, совершенства структуры и эффективности затрат на осуществление процессов управления в системе. Само понятие И. обычно предполагает наличие по крайней мере трех объектов — источника И., потребителя И. и передающей среды. И. не может быть передана, принята или хранима в чистом виде. Носителем ее является сообщение. Сообщение — это кодированный эквивалент события, зафиксированный источником И. и выраженный с помощью последовательности условных физических символов (алфавита), образующих некую упорядоченную совокупность. Средствами передачи сообщений являются каналы связи. По каналу связи сообщения могут передаваться лишь в единственно приемлемой для этого канала форме сигнала. Сигнал — это знак, физический процесс или явление, распространяющееся в канале связи и несущее сообщение о каком-либо событии, состоянии объекта наблюдения или контроля, команды управления, указания и т. п. Так, электрические сигналы распространяются в электронных и электрических цепях, акустические — в среде газа, жидкости или твердого тела и т. д. Несущий И. сигнал, передаваемый средой (каналом) и получаемый потребителем, имеет для последнего определенный смысл, отличный от самого факта поступления этой И. (сообщения). Это достигается за счет специальных соглашений, заключаемых между источником и потребителем И., в соответствии с которыми сигнал интерпретируется, то есть, из получаемого сигнала извлекается понятный потребителю смысл. Та-

ким образом, простая физическая регистрация принятого сигнала еще не означает, что получена И. от источника, если с помощью известных потребителю правил из этого сигнала не будет извлечен смысл. При этом важно подчеркнуть, что сам сигнал может и не иметь непосредственной физической связи с событием или явлением, о котором он несет И. В этом смысле И. выступает как свойство объектов и явлений порождать многообразие состояний, которые посредством отражения передаются от одного объекта к другому и запечатлеваются в его структуре. Мозг человека посредством органов чувств получает огромный объем И. И. является основным материалом мышления и лежит в основе всякой умственной деятельности. Краеугольным камнем в теории И. является презумпция того, что разнообразные сообщения, имеющие самые различные содержания и относящиеся к самым различным вопросам, могут быть переведены на общий язык, а И., которую эти сообщения несут, может быть количественно измерена. С помощью такой количественной меры можно оценивать передаваемые сообщения независимо от формы, в которую они облечены. Это положение создает объективную основу для построения общей научной теории И. Подобно тому, как введение понятия энергии позволило рассматривать все явления природы с единой точки зрения, так и введение понятия И., единой меры количества И. позволяет подойти с единой общей точки зрения к изучению самых различных процессов. Количество переданной И. и тем более эффект воздействия И. на получателя не определяются количеством энергии, затраченной на ее передачу. Поэтому одной из важнейших особенностей И. является ее неэнергетический характер. Сущность использования И. состоит в том, что приведение в действие больших масс вещества и процессов передачи и преобразования больших количеств энергии могут направляться, контролироваться при помощи небольших масс и количеств энергии, несущих И. Так, например, на автоматизированных робототехнических комплексах изготавливаются сложнейшие детали и узлы современных машин и осуществляется их сборка под воздействием весьма маломощных в энергетическом смысле управляющих сигналов, подаваемых встроенными в технологическую линию микропроцессорами на исполнительные органы станков и роботов. Кибернетический подход к И. интересен тем, что он абстрагирован от конкретных форм энергии и материи, с помощью которых осуществляются информационные процессы в живой природе, машинах и человеческом обществе. В философии более трех десятилетий сосуществуют два различных подхода, две протнвостоящие друг другу концепции И. — атрибутивная и функ-

циональная. Атрибутивная концепция трактует И. как свойство всех материальных объектов, то есть как атрибут материи. Функциональная концепция, напротив, связывает И. лишь с функционированием самоорганизующихся систем. Каждая из этих концепций отражает определенный аспект И. и поэтому их можно рассматривать в единстве, при котором атрибутивная концепция делает акцент на независимости И. как атрибута материального объекта от процессов ее использования, отражая тем самым статический аспект И. Функционирование же кибернетической системы, с которым связывает И. функциональная концепция, отражает по своей сути динамический аспект И., определяющий И. через динамику информационных процессов. Объекты потому могут порождать процессы, что в них, этих объектах, содержится И., которая при определенных условиях может реализовываться в "передающую" часть отражения. Субъект извлекает из объектов И. и включает ее в контур познания и/или управления. При этом выявляется содержание, смысл И., она приобретает ценность, раскрываются ее семантический и прагматический аспекты. В этом контексте можно говорить об относительном и абсолютном характере И. Относительный характер И. выражается в том, что какой-либо объект является источником И. всегда лишь в отношении к другому, строго определенному и взаимодействующему с ним объекту, который способен в данных конкретных условиях воспринять (извлечь) и использовать в своих целях эту И. Абсолютный же характер И. выражается в том, что нет таких материальных образований (объектов), которые не обладали бы таким свойством, как И. Это справедливо как в отношении открытых (взаимодействующих) объектов (систем), так и замкнутых (изолированных), хотя в отношении последних с известной степенью идеализации можно говорить как о потенциальной возможности их обладать И. Встав в один ряд с таким фундаментальными категориями, как материя и энергия, И. превратилась в необычайно широкое понятие и продолжает раскрываться все шире и глубже. В зависимости от области исследований И. имеет множество определений: обозначение содержания, полученного от внешнего мира в процессе приспособления к нему (Н. Винер); отрицание энтропии (Бриллэун); коммуникация и связь, в процессе которой устраняется неопределенность (К. Шеннон); передача разнообразия (У. Эшби); мера сложности структур (А. Моль); вероятность выбора (Яглом). Каждое из этих определений раскрывает ту или иную грань многоаспектного понятия И. как меры неоднородности распределения материи и энергии в пространстве и времени и меры изменений, которыми сопровождаются все протекаю-

щие в мире процессы. И. как объект научного исследования и изучения предполагает выделение технических, семантических и прагматических аспектов. В техническом аспекте изучаются проблемы точности, надежности, скорости передачи сообщений, технических средств и методов построения каналов передачи сигналов, их помехозащищенности и др. В семантическом аспекте исследования направлены на решение проблемы точности передачи смысла сообщений с помощью кодированных сигналов. Прагматический аспект исследования И. заключается в том, насколько ценным для потребителя является полученное сообщение с точки зрения влияния этого сообщения на последующее поведение потребителя. Идея, что И. можно рассматривать как нечто самостоятельное, возникла вместе с новой наукой — кибернетикой, доказавшей, что И. имеет непосредственное отношение к процессам управления и познания, обеспечивающим такие качества систем, как устойчивость и выживаемость. В кибернетической системе указанные два процесса оказываются тесно связанными. Действительно, для формирования оптимального поведения в среде своего обитания система должна постоянно приспосабливаться к непрерывно изменяющимся внешним условиям, исследуя, изучая и познавая эту среду путем сбора и обработки как внешней, так и своей внутренней И., в результате чего в системе формируется динамическая информационная модель внешнего мира. Поэтому необходимым условием любого процесса управления и/или познания, осуществляемого в живом организме, в технической системе или в человеческом обществе, являются процессы сбора И., ее передачи, накопления, переработки и использования в процессах выработки управляющих воздействий для достижения целей управляемой системы. Кибернетика рассматривает взаимодействия системы со средой и систем между собой исключительно как информационные, в то время как другие науки те же взаимодействия могут исследовать в иных аспектах. Поэтому управление в кибернетических системах наиболее логично определяется именно через И.: как переход или перевод системы в одно из возможных для нее состояний, производимый либо самой системой, либо другой системой в результате получения и передачи И. Основная задача управления с точки зрения кибернетики — сохранение и накопление имеющейся и поступающей в систему И., что эквивалентно сохранению или повышению имеющейся организованности системы. Говоря о единстве процессов управления и познания, в кибернетических системах различают два вида И.: 1) структурная (или связанная) И., присущая всем объектам живой и неживой природы естественного и искусственно-

го происхождения и возникающая как результат отбора, фиксации и закрепления в системе в форме определенных структурных изменений ее положительного опыта взаимодействия с внешней средой, то есть благодаря и в результате целенаправленных управленческих процессов; 2) оперативная (или рабочая), циркулирующая между объектами материального мира и используемая в процессах управления в живой природе, технических системах и человеческом обществе. Важно отметить существование глубокой аналогии между процессами управления и познания. В основе обоих этих процессов лежат активное отражение и цикличность. В их структуре — по два контура обратной связи. В первом контуре циркулирует так называемая оперативная И., возникающая как результат отклонения параметров системы от заданных под воздействием среды (система управления) или как результат проявления свойств исследуемого объекта под воздействием сигналов субъекта познания (система познания). Во втором контуре в результате семантической фильтрации информационных потоков первого контура происходит отбор и накопление полезной с точки зрения целевой функции И., превращение ее в структурную и тем самым формирование процесса саморазвития системы на структурном уровне. В системе управления появляются такие ее новые свойства, как обучение, адаптация, прогнозирование (упреждающее отражение), что несомненно повышает жизнеспособность системы. В системе познания выявляются закономерности исследуемого объекта, формулируются гипотезы, доказываются теоремы, создаются теории. И. как философская категория фиксирует не только всеобщие формы бытия, их связи и взаимозависимости, но и является фактором развития от низшего к высшему в природе, обществе и познании. В связи с этим различают три формы И., соответствующие трем физическим сущностям кибернетическим, целенаправленным систем: биологическая И. внутри живых организмов и между ними; машинная И. внутри и между машинами; социальная И. в человеческих сообществах. При всем качественном различии в содержании и формах представления указанные виды информационных процессов изоморфны в структурном отношении, что является объективной предпосылкой создания искусственных информационных систем, реализующих функции памяти, обратной связи, имитации реальных физических, биологических, социальных и иных различных по своей природе процессов и явлений. Активная роль И. в возникновении и развитии новых форм движения и информационных структур, а также единство и взаимосвязь структурной и оперативной И. особенно четко проявились в двух переломных скачках

развития материи — от неживой природы к жизни и от высших животных к человеку и к человеческому обществу. Последнее способствовало резкому повышению интенсивности оперативной И. и взаимообщению людей в процессе их трудовой деятельности. Появление множества новых взаимосвязей и взаимодействий привело к образованию новой метаструктуры — человеческого общества. По мере накопления в обществе различных видов И. невиданными темпами возрастает интенсивность ее потребления во всех сферах жизнедеятельности общества. Это приводит к дифференциации оперативной И. в обществе, к появлению таких ее видов, как социальная, научно-техническая, технологическая, статистическая, используемых в целенаправленной деятельности людей по созданию множества новых искусственных структур — орудий труда, машин, предметов быта, достижений наук, произведений искусств и т. п. — то есть по формированию ноосферы. В связи с этим на первое место выдвигается содержательный аспект И., ее релевантность по отношению к деятельности людей. Именно содержательная, ценностная сторона первоначального формально-математического понятия И. позволила объединить понятия “знание” и “И.” в новое единое фундаментальное понятие “информационный ресурс”. И. стала превращаться в важнейший стратегический ресурс общества. С расширением использования информационного ресурса связывается переход общества в принципиально новую фазу своего развития — так называемое “информационное общество”, где возможно появление принципиально новых форм социальной активности индивида и целых социальных групп в форме социально-информационных технологий. Информационные технологии возникают как средство разрешения противоречия между накапливающимися во все возрастающих объемах знаниями, с одной стороны, и возможностями и масштабами их социального использования, с другой. Отсюда и двойная роль информационных технологий: с одной стороны, это средство преобразования знаний в информационный ресурс общества, а с другой — это средство реализации социальных технологий и преобразования их в социально-информационные технологии, которые уже могут непосредственно использоваться людьми в системах государственного управления и общественного самоуправления. Изучением и развитием теории информационных технологий и ресурсов и их роли в интеллектуализации общества на современном этапе занимается относительно молодая наука информатика. Мировая практика подтверждает известное науч-

ное положение о том, что интенсификация информационных процессов, все более углубленная переработка И. и всестороннее использование информационных ресурсов в управлении повышают устойчивость, приспособляемость к меняющимся внешним условиям, живучесть и надежность индивида, общественных систем. Прямым следствием интенсификации информационных процессов является ускорение развития человеческого потенциала, повышение уровня образованности и информированности людей и через это — формирование все расширяющегося социально, политически и экономически активного слоя населения. Таким образом, формирующиеся в обществе во все возрастающем объеме информационные ресурсы и ускоряющиеся темпы их потребления в системах управления всеми сферами жизнедеятельности общества с помощью социально-информационных технологий являются главными признаками информационного общества и ключевыми факторами оптимизации его развития.

О. И. Семенов

ИЦЕСТ, ицестуозность (лат. incestus — нечистый, порочный) — сексуальные отношения (коитус) с кровными родственниками (родителями и детьми, братьями и сестрами и т. д.); кровосмешение. Предполагается, что в первобытном обществе И. был довольно широко распространен и в ряде ситуаций выступал в качестве доминирующей (или общепринятой) формы сексуальной жизни различных человеческих сообществ. В процессе эволюции культуры И. был практически повсеместно запрещен, табуирован, хотя в незначительной мере существовал как форма династических браков фараонов, императоров и царей и ситуативный вид отношений (блблейское повествование о Лоте и его дочерях, материалы судебных архивов и пр.). Ныне существует в форме нетипичного секса, особенно характерного для алкоголиков и лиц с различными расстройствами психики. В мифологии, религии и морали осуждается как грех. В законодательстве большинства стран мира квалифицируется как уголовное преступление и соответствующим образом карается. В 20 в. проблема И. привлекла внимание ученых и общественности главным образом вследствие знакомства с результатами различных сексологических исследований и интерпретацией И. в психоанализе Фрейда и работах его последователей. По Фрейду, установление в первобытном обществе табу на И. явилось одним из важнейших моментов и одним из пусковых механизмов создания морали и культуры. Однако вместе с тем он настаивал на существовании врожденного (наследуемого) ицестуозно-

го неосознаваемого (бессознательно) влечения и осознаваемых ицестуозных фантазий, которые у всех людей в детские годы направлены на родителей (Эдипов комплекс). Фрейд считал, что в зависимости от переживания Эдипова комплекса формируются психика и личность человека и что при определенных обстоятельствах ицестуозное влечение (в форме Эдипова комплекса) инициирует возникновение невроза и становится одним из его компонентов. В аналитической психологии Юнга, наряду с частичным принятием идей Фрейда, исследовались врожденное, бессознательное ицестуозное влечение девочки к отцу (комплекс Электры); ицестуозные чувства; различные психологические аспекты ицестуозных фантазий; психологическая ценность, место и роль табу на И. в создании здорового общества. В гуманистическом психоанализе Фромма ицестуозность истолковывалась расширительно и приобрела межличностные и социологические измерения. Признавая наличие ицестуозных влечений у детей, Фромм вместе с тем полагал, что в стандартных ситуациях порождаемые ими коллизии разрешаются относительно безболезненно, хотя в аномальных случаях могут предопределить многие моменты жизни человека и его судьбу. Например, мужчина, полностью не изживший Эдипов комплекс, всю оставшуюся жизнь будет испытывать сексуальное влечение только к таким женщинам, которые по отношению к нему будут выполнять материнские функции любви, восхищения и надежной защиты. Согласно Фромму, избыточная привязанность к матери зачастую приводит к возникновению «ицестуозного симбиоза», под которым он понимал явление и уровень наиболее глубокой связи с матерью или ее эквивалентными заместителями (семьей, племенем и т. д.), характеризующееся определенной неотъемлемостью. Но при этом, по Фромму, основная причина сильной эмоциональной привязанности к матери, нередко обретающая форму невротического синдрома, кроется не столько в сексуальном тяготении, сколько в экзистенциальных ситуациях. Определенной новацией Фромма в истолковании проблем И. стало выделение им особого злокачественного типа ицестуозного влечения, который, по его мнению, является главным корнем некрофилии. Фромм, например, считал, что именно этот тип И. обусловил основные характеристики и направленность личности А. Гитлера. Считая первичные ицестуозные ориентации и привязанности человека существенными ограничителями его взаимодействия с другими людьми, Фромм утверждал, что нормальное становление человека предполагает обрыв ицестуозных связей и обретение свободы. При этом он полагал, что привязанность к родителям является фундамен-

ной, но далеко не единственной формой ицеста, поскольку в процессе социальной эволюции их функциональными эквивалентами для человека становятся племя, нация, раса, государство, класс, политическая партия и множество других институциональных структур и организаций, отношение к которым со стороны индивида носит неосознаваемый ицестуозный характер. По Фромму, ицестуозные ориентации и привязанности питают национализм и расизм, которые являются симптомами неспособности человека воспринимать себя и других в качестве свободных существ. Настаивая на том, что развитие человечества идет в направлении от ицеста к свободе, Фромм считал, что именно это обстоятельство дает ключ к объяснению универсальности табу на И.

В. И. Овчаренко

ПРОНИЯ (греч. eironeia — притворство) — металогическая фигура скрытого смысла текста, построенная на основании расхождения смысла как объективно наличного и смысла как замысла. Выступает в качестве скрытой насмешки, чем отличается от сатиры и пародии с их эксплицитно идентифицированным статусом. Фигура И. является семантически амбивалентной: с одной стороны, она есть высмеивание и в этом отношении профанация некоей реальности, основанная на сомнении в ее истинности или даже предполагающая неистинность этой реальности, с другой же — И. есть как бы проба этой реальности на прочность, оставляющая надежду на ее возможность или — при уверенности в обратном — основанная на сожалении об отсутствии таковой («горькая И.») Но в любом случае она предполагает метауровень осмысления ситуации задействованным в ней субъектом И. Первым культурным прецедентом И. являются трикстерные мифы как элемент мифов о культурном герое. Если последний выступает средоточием сакральных сил созидания (участие в мироустройстве, победа над хтоническими чудовищами, добывание для людей цивилизационных благ), то трикстер (как правило, брат — как Эпиметей у Прометея — или, чаще, брат-близнец), будучи фактически изоморфным культурному герою по своему креативному потенциалу, мыслится как отрицательная персонализация (например, создает смерть и т. п.). В близком соотношении сакрального культурного героя и трикстера находит свое проявление рефлексивность И. как ее атрибутивная характеристика; характерная для И. конгруэнтность серьезности и насмешки проявляется в мифе как одновременно сакральная и профанная природа трикстера, который может быть и бывает одновременно и демоничным, и комичным, проявляя себя то как воплощение мирового зла, то как озорник с плутовскими наклоннос-

тами. В ставшем виде И. конституируется в античной культуре в качестве сознательного риторического приема, заключающегося в том, чтобы "говорить нечто, делая вид, что не говоришь этого, то есть называть вещи противоположными именами" (псевдоаристотелевская "Риторика к Александру"), что задает в исторической перспективе традицию И. как жанра (Лукиан, Эразм Роттердамский, Свифт и др.). Собственно философское понимание И. практически культивируется Сократом в его парадоксальной фигуре имитации незнания ради достижения знания, рефлексивно осмысливается Платоном, выступая как методологический прием познания истины посредством движения сквозь выявляемую противоречивость понятий и фундируя собой традицию понятийной диалектики вплоть до 19 в. Параллельно этой традиции в культуре оформляется понимание И. как универсального принципа мышления и творчества (немецкий романтизм и, прежде всего, Шлегель, А. Мюллер, К.-В.-Ф. Зольгер). "Романтическая И." как последовательное снятие в творчестве ограничений и инманентных границ духа выступает вместе с тем и выражением сути бытия. Именно И. позволяет человеку обрести утраченную универсальность и вернуть ее бытию посредством снятия условных типовых разграничений критического и поэтического, античного и современного и т. п.: "в И. все должно быть шуткой и все должно быть всерьез, все простодушно откровенным и все глубоко притворным" (Шлегель). Этой позиции исторически противостоит ортодоксальная (по отношению к "сократической И.") позиция Гегеля, выступившего с резкой критикой романтизма как центрирующей И. сугубо в сфере искусства — вне аппликации отношения И. на онтологию, ибо, по оценке Гегеля, "романтическая И." оборачивается "концентрацией "Я" в себе, для которой распались все узлы и которая может жить лишь в блаженном наслаждении собой". В неоромантическом символизме И. выступает приемом деструкции иллюзии совпадения объекта с идеалом. Аналогично, Кьеркегор в своей докторской диссертации "О понятии И." определяет сущность сократической И. как отрицание наличного порядка вещей на основании его несоответствия идеям. Экстраполяция такого понимания И. на самооценку искусства фундирует позицию Ортеги-и-Гассета, объясняющего тот факт, что искусство в условиях 20 в. "продолжает быть искусством", его самоиронией, в рамках которой "самоотрицание чудотворным образом приосит... сохранение и триумф". В снятом виде эта парадигма лежит в основании кубистского отрицания объекта как визуально даного — в пользу самой идеи этого объекта как идеального (в оценочном смысле). Центральный статус

феномен И. обретает в философии постмодерна, фундированного идеей невозможности ни первозаданности в онтологическом, ни оригинальности в творческом смыслах (см. Постмодернистская чувствительность, Переоткрытие времени). Однако, позитивный потенциал постмодерна как раз и заключается в конструировании им способа бытия в условиях культурно-символической вторичности означивания: "ответ постмодернизма модернизму состоит в признании прошлого: раз его нельзя разрушить, ведь тогда мы доходим до полного молчания, его нужно пересмотреть — иронично, без наивности" (Эко). Глубокая серьезность модернизма, сделавшего своим знаменем требование "надо называть вещи своими именами" (Л. Арагон) сменяется в постмодерне ренессансом античного лозунга И. — "называть вещи противоположными именами". Эко сравнивает культурную ситуацию постмодерна с ситуацией объяснения в любви уточненного интеллектуала просвещенной даме: "он знает, что не может сказать: "Я безумно тебя люблю", потому что он знает, что она знает (и она знает, что он знает), что это уже написал Лиала. И все же выход есть. Он может сказать: "Как сказал бы Лиала, я безумно тебя люблю". Вот так, обойдя ложную невинность и четко сказав, что невинного разговора уже больше не получится, он в то же время сказал даме все, что хотел, что любит ее и что любит во времена утраченной невинности. Если дама поддержит игру, она поймет это как признание в любви... Оба принимают вызов прошлого, уже кем-то сказанного, чего уже нельзя уничтожить. Оба будут сознательно и с удовольствием играть в иронию. Но оба смогут еще раз поговорить о любви" (Эко). Символом постмодернистской И. (как и культурной парадигмы постмодерна в целом) являются кавычки, задающие многослойную глубину прочтения текста, реально существующего как феномен интертекстуальности (см. Интертекстуальность): ставятся кавычки реально или подразумеваются автором, узнает или не узнает читатель цитируемый источник, насколько поймет он И. автора и как выстроит свое ироничное отношение к тексту, — все это задает в постмодерне безграничную свободу языковых игр в поле культурных смыслов (см. Языковые игры). Место оригинального произведения занимает конструкция (см. Конструкция), "текст может быть собой только в своих несходствах" (Р. Барт). Исходным и важнейшим условием возможности творчества выступает в постмодернистской системе отсчета И., проявляющаяся в многоуровневости глубины символического кодирования текста: "метарассказ" у Джеймисопа, "двойное кодирование" у Ч. Дженкса, "И., метареальная игра, пересказ в квадрате" — Эко (см. Нарратив, Автокоммуникация). Од-

нако подлинная глубина постмодернистской И. открывается на уровне ее самоиронии: пародист "пародирует себя в акте пародии" (И. Хассан). Фактически эквивалентный И. смысл имеет в этом плане процедура трансгрессии как "выхода за пределы", игры знаками социальности вне социальности у Бланшо. Вместе с тем, тотальность И. (как тотальность семиотизма) позволяет культуре постмодерна — пусть эфемерным пунктиром — наметить вектор ироничного и везнакового выхода к себе самому и к объекту как таковому, ибо сквозь "смерть субъекта" (Барт) и "украденный объект" (Ван ден Хевель), растворяющие субъекта в ироничных ликах масок и феерически рассыпающие объект на веер культурно-интерпретационных матриц восприятия (см. Интерпретация, Экспериментация), — как Феникс сквозь собственный пепел, прокладывает себе дорогу подлинная подлинность и одного, и другого. (Собственно, уже в рамках романтизма И. была понята как "форма указания на бесконечность": только тот, по Шлегелю, может быть ироничен, в ком "возросло и созрело мироздание"). Идея "изнашивания маски" (Джеймисон) может быть отнесена и к самой стилистике пастиш, конституируя самоотждествленность субъекта не как тождественность определенной маске, равию, в сущности, спрятанности за ней, а как стоящую за множеством масок самость, интегрирующую это множество воедино и открывающуюся в нем как отличным от других. Аналогична идея Эко о возможности сквозь арабеск культурных значений, утративших в своем плюрализме изначальную сакральность несомненной единственности и претензии на репрезентацию сущности, увидеть объект как таковой — "ню" сквозь ворох костюмных идентификаций. Условием возможности такой перспективы является свобода как свобода интерпретации и наррации (см. Нарратив). Однако именно И. является основой свободы как отказа от диктата "метанарраций" (Листар). В либеральном иронизме Рорти, восходящем к тем же истокам, что и критическая традиция Франкфуртской школы, И. понимается в широком социокультурном контексте, выступая программой "переописания либерализма как надежды", что культура в целом может быть "поэтизирована" больше, чем в просвещенческой надежде, что она может быть "рационализирована" или "сциентизирована". Игра, являясь механизмом осуществления И., выступает как та форма отношения к миру, которая позволяет, по Рорти, избежать абсолютизации одной из версий возможного опыта и задает реальное пространство свободы. Подлинным "иронистом" выступает для Рорти тот, кто осознает относи-

тельность своего языка и своего дискурса и потому открыт для коммуникации в другом языке и взаимодействии с другим дискурсом, что только и дает социуму надежду на преодоление жестокости и прорыва к подлинной свободе. В целом, применительно к концу второго тысячелетия, фигура И. становится знаменем времени: по оценке Ортеги-и-Гассета, "очень сомнительно, что современного молодого человека может заинтересовать стихотворение, мазок кисти или звук, которые не несут в себе иронической рефлексии". Вместе с тем, по мысли Г. Белля, в современных условиях "предельного нравственного выбора" И. уже "не дает алиби", а потому конституируется как своего рода "ироническая терпимость" (см. Свобода, "Случайность, ирония и солидарность").

М. А. Можейко

ИРОНИЯ ИСТОРИИ — термин философии истории, фиксирующий феномен радикального несовпадения целей человеческого усилий в социальной сфере и полученного результата. В качестве философской категории с эксплицитным содержанием впервые был использован Гегелем, трактуя И. И. как основанную на "хитрости мирового разума". С ограниченной аппликацией на опыт буржуазных революций данный термин использовался в марксизме: "Люди, хвалявшиеся тем, что сделали революцию, всегда убеждались на другой день, что они не знали, что делали, — что сделанная революция совсем не похожа на ту, которую они хотели сделать. Это то, что Гегель называл иронией истории, той иронией, которой избежали не многие исторические деятели" (Энгельс). В качестве фундаментального термина И. И. выступает в философской концепции Р. Нибура (1892—1971), выдвинувшего в рамках такого направления, как диалектическая теология, оригинальную версию социального фатализма. В работах "Вера и история" (1949), "Ирония американской истории" (1952) и др. Нибур строит концепцию человеческой эволюции (как в онто-, так и в филогенетическом плане) как параллельно и поступательно осуществляющихся процессов освобождения человека от зависимости по отношению к природе и роста его зависимости по отношению к истории. Последняя понимается Нибуром в классическом провиденциальном ключе — как реализуемая по логике "ожидания царства Божьего", не подвластной рациональному прочтению и не допускающей прогнозирования как такового. И. И. заключается, по Нибуру, даже не в том, что провиденциалистский идеал оказывается спекулятивным конструктом, онтологически укорененным в будущее и задающим исто-

рию в качестве принципиально асимптотического вектора. И. И. — это ирония в подлинном смысле этого слова: интеллектуально-культурное развитие человечества проводит оформление в его самосознании иллюзий собственной свободы и возможности социального целеполагания. Однако, выстраивая свои стратегические программы социальных действий и реализуя их в соответствии с кажущейся ему истинной моделью социального бытия, человек в принципе и изначально не способен постичь многовалентное взаимодействие исторических связей, апплицирующихся друг на друга, и учесть игру исторических случайностей. В силу этого человек в итоге всегда остается ни с чем, получая результат, в лучшем случае, никак не соотносимый со сформулированными исходными целями, если не противоположный им. Глубинная И. И. заключается, таким образом, в том, что, наделив человека способностью целеполагания и дав ему возможность ее применения, история изначально отказывает ему в возможности реализации своих целей.

М. А. Можейко

ИРРАЦИОНАЛИЗМ (лат. *irrationalis* — бессознательное, неразумное) — философские течения, провозглашающие примат неразумного начала и делающие его основной характеристикой как самого мира, так и миропонимания. В противоположность философской классике, выдвинувшей на первое место разум и рациональность и поставившей в качестве основной своей цели выявление внутренней логики развития этой рациональности, постклассическая философия знаменует собой отказ от признания разумных оснований действительности и выдвигание на первый план иррационального момента. Это не означает, однако, полного отрицания как рационального вообще, так и возможности разума в процессе познания, — речь идет о своего рода изменении в расстановке акцентов, когда место и роль этих двух все пронизывающих антропологических и исторических констант (рационального и иррационального) радикально пересматриваются. Начиная с Нового времени (Декарт, Спиноза, Лейбниц) и особенно с эпохи Просвещения классическая философия в своих итогах стала отождествлять мир с разумностью как таковой, очищая разум от всего иррационального, отодвигая последнее в сферу запредельного и недействительного. Хотя все это не могло в то же время не вызывать определенного рода реакции, имеющей своим главным мотивом стремление противопоставить разуму своеобразно сталкиваемые силы самой жизни (как непосредственного, стихийного, в принципе нерационализируемого феномена). Такие иррациональные по своей сути тенденции пробивались сквозь глубоко рациональные по форме фило-

софские учения, не являя собой, однако, четкого системного оформления и не оказывая существенного влияния на общий пафос эпохи (Руссо с его идеями возврата к природе как к тому, что "можно вкушать и наслаждаться, не познавая и не обьясняя"; Гете с его восторженностью перед красотой непосредственного воззрения и стихией чувства; Шлегель и др. немецкие романтики с их призывом к отказу от блужданий в "пустом пространстве абсолютной мысли"). Однако взгляды этих мыслителей во многом оказываются расположены еще в пределах классического (то есть рационалистического) типа философствования, ибо главной задачей в данном случае оставалось стремление гармонизировать, примирить глубоко родственные по сути, хотя в то же время и различные, элементы человеческого познания — разум и рассудок с волей, эмоциями, фантазией и др. иррациональными моментами. Своего рода реакцией на излишнюю рассудочность классической (и особенно немецкой идеалистической) философии представляли собой "философия чувства и веры" Якоби, "философия откровения" позднего Шеллинга, не говоря уже о волюнтаризме Шопенгауэра, "философии бессознательного" Э. Гартмана и учении Кьеркегора. Таким образом, несмотря на то, что иррационалистические тенденции можно проследить на протяжении длительного развития философии, сам термин "И.", строго говоря, относят все же к тем философским направлениям, которые складываются в конце 19 — начале 20 вв. В эту эпоху иррационалистические умонастроения приобретают особое распространение в связи с обострением кризисных симптомов развития большого общества. Более чем когда-либо ранее начинает проявлять себя иррациональность социальной действительности, осознание которой приводит к радикальной внутрифилософской переориентации. Появляется так называемое кризисное сознание, резко встающее против традиционного гармонизирующего системосозидания и его главной силы в лице науки как квинтэссенции разума. Наступает эпоха глубоко иррациональных мироощущений, когда иррациональность общества начинает во многом ассоциироваться и интерпретироваться через аналогичные свойства самой человеческой природы. Отсюда — радикальный протест против панлогического усечения и упрощения мира. В имманентно-философском плане акцент был сделан по линии решительного преодоления рационализма предшествующей философии за счет выдвигания на первый план иррационального момента и подчинения ему рационального. Особенно ярко иррационалистическая философия была представлена в это время философией жизни — Дильтей, Шпенглер, Бергсон (а еще раньше — Ницше). Разуму было отведено чисто ути-

литариное место в познании и, более того, само иррациональное было четко тематизировано и проблематизировано, благодаря чему был расширен и обоснован по сути новый предмет философской рефлексии в виде интуитивного, до- или внетеоретического знания, а сама философия из мышления о мире в понятиях превратилась в понимание (или интуитивное восприятие) в принципе непознаваемой силами одного только разума действительности. Последующее развитие иррационалистических философских течений связано главным образом с феноменологией, экзистенциализмом и некоторыми разновидностями неопозитивизма. К концу 1950-х в противовес прежним иррационалистическим мотивам широкое распространение получают тенденции, связанные с рационализацией иррационального и иррационального, то есть включением в познание того, что ранее полагалось в качестве принципиально непознаваемого. Это движение оказывается связано главным образом со структурализмом, занятым по преимуществу исследованием различного рода объективных проявлений социальной обусловленности сознания и человеческого поведения. Речь идет об экспликации бессознательных структур социальности и дискурсивной фиксации этих структур через уподобление их языковым комплексам и механизмам и их последующем анализе с помощью различного рода лингвистических методик и методологий (начиная с использования некоторых приемов структурной лингвистики и теории информации в анализе первобытного мифологического мышления как коллективного бессознательного Леви-Строссом; "Истории безумия" Фуко; анализа "закономерно упорядоченного бессознательного" Лаканом и др.).

Т. Г. Румянцева

ИСКУССТВЕННОЕ и ЕСТЕСТВЕННОЕ — категории, указывающие на разные модусы существования объектов деятельности и культуры, и задающие принцип дуализма в отношении них. В соответствии с ним системы деятельности (а также языка, культуры и мышления) должны рассматриваться как результат взаимодействия и склейки двух принципиально разных механизмов: искусственного механизма, регулируемого целями и сознательно используемыми нормами, соответственно выражаемого в телеологических терминах: целей, проектов, норм, техники; и естественного механизма, описываемого в терминах объективированных явлений, спонтанных процессов, средовых условий, и фиксируемого с помощью феноменальных описаний, моделей, законов и закономерностей. В таком явном виде принцип И. и Е. был сформулирован Г. П. Щедровицким как один из принципов системоделяющей онтологии. Все организованности культуры и дея-

тельности в рамках такого подхода полагаются кентавр-системами или искусственно-естественными образованиями. В силу этого они не могут быть описаны в онтологически однородных терминах и требуют привнесения по меньшей мере бинарных, дуалистических схем. Это предположение радикально проблематизирует и ограничивает применение естественнонаучной методологии в социально-гуманитарной сфере. Соотношение И. и Е. в человеческой деятельности, культуре, мышлении, языке оказывается "пробным камнем" новых методологических подходов. Новая эпистемическая ситуация связана с тем, что объектом исследования естественного внимания становятся уже не чисто природные явления в их сопоставлении с человеческой техникой и культурой, а вторичные процессы оестествления и искусствования (артификации) в рамках самой деятельности. Речь может идти о таких совершенно различных феноменах, как массовое сознание, человеко-машинные системы или развивающее обучение. В новой системе координат проблематизируются или получают новую интерпретацию категории исторически различных культурных парадигм: "космос" и "таксис", "тварное" и "нерукотворное", "природа" и "свобода", "инстинкт" и "разум" и др. Расширенное толкование категорий И. и Е., по сравнению с традиционными оппозициями типа "природа — культура", "инстинкт — разум" получило распространение в различных подходах. Например, Хайек, разрабатывая эволюционную теорию морали, расширяет употребление категории Е. на процесс культурной эволюции, подчеркивая тем самым его спонтанность и независимость от сознательных намерений отдельных индивидов. Поппер, напротив, выдвигает на передний план И. характер культурных и моральных норм. И это неслучайно: в книге "Открытое общество и его враги" Поппер стремится построить не объяснительную теорию эволюционного толка, а скорее сформулировать некоторые принципы социальной инженерии. Фигуре все объясняющего историста он противопоставляет фигуру социального технолога. Нормы культуры поддаются оценке и за них люди могут нести ответственность — именно этот аспект важен с позиций социальной инженерии, хотя Попперу придется оговаривать, что нормы не являются результатом произвольной конвенции или целиком продуктами разума. Таким образом он расширяет употребление категории И. Хотя подходы Поппера и Хайека имеют много общего, тем не менее столь разная категориальная фиксация норм культуры весьма показательна. Граница между И. и Е. внутри самой культуры и деятельности оказывается не субстанциональной, абсолютной, но каким-то образом зависящей от самоопределения исследователя

и способа выделения объекта. Интерпретация соотношения категорий И. и Е. исторична. Соответствующая проблематика неоднократно меняла свои тематические контексты. Вычлениаются онтологические, логические, эпистемологические, семиотические, антропологические аспекты проблемы И. и Е. Несмотря на разнообразие, их объединяет одно: понимание того, что традиционные формы отношений между И. и Е., заданные прошлыми культурными парадигмами (античность, средневековье, Новое время, эпоха Просвещения) неадекватны новой социокультурной реальности. Как соотносятся между собой сознательные действия отдельных субъектов, реализующих те или иные нормативные (целевые, проектные и т. д.) представления и берущих ответственность за их реализацию, и "естественный" ход истории, определяемый сложившимися материальными и социокультурными условиями? — так можно сформулировать историко-философскую постановку проблемы И. и Е. По существу, эта проблема была поставлена уже Марксом и его рассуждениями о естественноисторическом процессе. Хотя предложенное решение не может быть признано удовлетворительным, чем, собственно, и была вызвана последующая критика Поппера. Общее решение, предложенное в 20 в., казалось бы просто — нужно установить онтологическую двойственность систем и организованностей деятельности как искусственно-естественных образований (Щедровицкий), или как писал Поппер, установить дуализм фактов и норм, то есть взаимную независимость феноменальных и нормативных описаний. Наибольшее распространение и проработку получила, однако, чисто логическая сторона проблемы И. и Е., выраженная в так называемом "принципе Юма": невозможно с помощью одной логики перейти от утверждений со связкой "есть" к утверждениям со связкой "должен". Но не меньшее значение имеет онтологическая и методологическая стороны вопроса. То, что жестко противопоставляется в логике, в онтологии должно быть связано в рамках единого системного представления объекта — деятельности, языка, мышления. И методологическая постановка: каковы способы и формы организации объектов нашей деятельности как искусственно-естественных систем? Этот вопрос становится ключевым в сфере оргуправления, где именно определение баланса между контролируемыми естественными процессами и искусственными воздействиями на систему составляет главную проблему. Практическая реализация принципа И. и Е. в деятельности означает, что субъект должен всякий раз заново производить самоопределение по отношению к ситуа-

ции деятельности, выделяя в ней "И." и "Е." компоненты. Ничто в деятельности не является "И." или "Е." самим по себе, оно становится им в зависимости от позиции, занимаемой субъектом в деятельности. Наиболее артикулированную и технически отработанную форму этот принцип получил в СМД-методологии. Здесь категории И. и Е. употребляются не только в общей объяснительной функции, но и как: 1) конструктивные элементы ряда онтологических схем, 2) методологическое средство анализа конкретных систем деятельности, 3) реальный принцип самоопределения в деятельности по отношению к ее материалу и предмету, дающий основания для проявления активности (ведения и инициирования факторов, проявления свободы и творчества) и пассивности (принятия данности, учета факторов и условий, следования законам). Исходя из квалификации систем деятельности в категориях И. и Е., определяется форма выражения этих систем в языке: искусственная сторона выражается в терминах норм, проектов, целей, а естественная — в терминах законов, описаний и моделей.

А. Ю. Бабайцев

ИСКУССТВЕННЫЙ ИНТЕЛЛЕКТ — метафорическое понятие для обозначения системы созданных людьми средств, воспроизводящих определенные функции человеческого мышления. Профессиональный статус понятия "computer science" (дословно: "компьютерная наука") был легитимирован научной общественностью в ходе первой Международной объединенной конференции по данным проблемам (Вашингтон, 1969). Появившаяся в начале 1970-х русскоязычная версия этого оборота — "И. И." (ср. "искусственная почка", "искусственное сердце" и т. п.) — оказалась, согласно широко распространенному мнению, не самой удачной. (Происхождение языковой метафоры "И. И." традиционно ассоциируют с употреблением Н. В. Гоголем впервые в отечественной словесности слова "интеллект" для обозначения способности человека к познанию, постижению чего-либо.) Основная область практического применения И. И. — создание компьютерных экспертных систем. Согласно установившейся в отечественной философской и социогуманитарной литературе традиции, принято полагать, что науки и специальные дисциплины, ориентированные на всестороннее комплексное осмысление проблемы И. И., призваны разрабатывать правила конструирования таких алгоритмов работы компьютерной техники, которые производили бы впечатление разумной, целенаправленной деятельности. Кроме этого, констатируется необходимость создания таких компьютерных программ, чтобы

их функционирование могло бы быть квалифицировано как разумное (при обнаружении идентичных поведенческих репертуаров у человека). Предполагается также, что основой любых схем и теорий "И. И." должна выступать теория информации (в особенности в аспектах кодировки, перекодировки и трансляции последней). Особо важное место в традиционной проблематике И. И. занимает реконструкция интеллектуальных процедур оперирования не столько данными и числами, сколько знаниями, знаками и символами. При этом реальная и потенциальная практика применения компьютеров в системах управления социальными объектами (рефлексия над которыми, как известно, кардинально трансформирует их самих) обуславливает вывод о новой объектной сфере, порождаемой функционированием систем И. И. Новая область общественной вовлеченности И. И. включает в сферу своего воздействия принципиально не осваиваемый людьми ранее класс объектов: активных, обладающих "свободой воли", способных к изменению (спонтанному либо осмысленному) критериев управления и самоуправления, а также с изменяющимися во времени целями их собственного существования. Как правило, в специальной литературе традиционно принято акцентировать именно подражательный, подчиненный и "вторичный" статус принципов функционирования "разумных машин" — носителей И. И. Так, в "Словаре по кибернетике" (1979) И. И. Глушков подчеркивал, что под И. И. правомерно понимать "искусственную систему, *имитирующую* /выделено мной — И. К./ решение человеком сложных задач в процессе его жизнедеятельности". При всем (весьма значительном) диапазоне различий между несопадающими версиями роли теорий И. И. (например, зрелищескими, "бионическими" либо "субстратно-моделирующими") их общим знаменателем правомерно полагать воспроизведение метапроцедур создания человеческого разумом оригинальных программ собственной творческой деятельности. При этом финальное разрешение проблемы создания И. И. принято полагать вопросом времени (то есть, в конечном счете, как технологическую).

И. Д. Карпенко

ИСТИНА — понятие, подвергающееся своего рода деонтологизации в неклассической философии. И. лишается объективного статуса и мыслится как форма психического состояния личности (Кьеркегор), как ценность, которая "не существует, но значит" (Риккерт и в целом Баденская школа неокантианства), феномен метаязыка формализованных систем (Гарский), спекулятивный идеальный конструкт (Н. Гартман) и др. В контексте философии жизни и философской герменевтики, дистанцирующих объяснение и понима-

ние как взаимно исключающие когнитивные стратегии (см. Понимание, Историзм), феномен И. оказывается принципиально несовместимым с научным номотетическим методом (Гадамер) и реализует себя сугубо в контексте языковой реальности, что практически трансформирует проблему истинности в проблему интерпретации. Параллельным вектором неклассической трактовки И. выступает позитивизм, в контексте которого И. также трактуется как феномен сугубо языкового ряда, конституируясь в контексте проблемы верифицируемости (см. Аналитическая философия, Верификация). В современной философии постмодерна проблема И. является фактически не артикулируемой, поскольку в качестве единственной и предельной предметности в постмодернизме выступает текст, рассматриваемый в качестве самодостаточной реальности вне соотношения с внеязыковой реальностью "означаемого" (см. Постмодернизм, Означивание, Трансцендентальное означаемое, Пустой знак). В философском пространстве постмодернизма осуществляется "теоретический сдвиг", приведший к акцентуации вопроса "о формах дискурсивных практик, артикулирующих знание" (Фуко). Траекту познание как предельно удаленное от постулатов классической метафизики (см. Постметафизическое мышление), Фуко обозначает статус И. в качестве своего рода "эффекта" ("эффект И."), который возникает в результате когнитивного волевого усилия (через процедуру фальсификации): "воля к истине... имеет тенденцию оказывать на другие дискурсы своего рода давление и что-то вроде принудительного действия". В контексте радикального отказа от презумпции бинаризма, и, в частности, от бинарной оппозиции субъекта и объекта (см. Представление), постмодернизм видит свою программу в отказе от "зеркальной теории познания" (см. Отражение), согласно которой "представление понимается как воспроизведение объективности, находящейся вне объекта", в силу чего для философии классического типа "главными ценностными категориями... являются адекватность, правильность и сама Истина" (Джеймисон). В связи с этим в контексте постмодернистской философии трансформируется понимание когнитивного процесса как такового: по оценке Тулмина, "решающий сдвиг, отделяющий постмодернистские науки современности от их непосредственных предшественников — модернистских наук, — происходит в идеях о природе объективности", заключающейся в переориентации с фигуры "бесстрастной точки зрения индифферентного наблюдателя" к фигуре "взаимодействия участника". Презумпция И. трансформируется в контексте "постмодернистской чувствительности" в презумпцию "игр истины": предметом изучения становятся "игры истины сами по се-

бе”, “игры истины в связи с отношениями власти” и “игры истины в отношении индивида к самому себе” (Фуко). Создание “истории И.” мыслится в постмодернизме как создание “такой истории, которая была бы не историей того, что может быть истинного в знаниях, а анализом “игр истины”, игр истинного и ложного, игр, через которые бытие исторически конституирует себя как опыт, то есть как то, что может и должно быть помыслено” (Фуко). Моделируемая постмодернизмом реальность (см. Симудия) программно конституируется “по ту сторону истинного и ложного, по ту сторону эквивалентного, по ту сторону рациональных различий” (Бодрийар). По формулировке Фуко, если познание и “выдает себя за познание истины”, то лишь потому, что “оно производит истину через игру первоначальной — и постоянно возобновляемой — фальсификации, которая устанавливает различие истинного и ложного”. (См. также Воля к истине, Метафизика, Логоцентризм, Онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризм, Метафизика отсутствия.)

М. А. Можейко

“ИСТИНА И МЕТОД. Основные черты философской герменевтики” — произведение Гадамера (1960), находившееся в центре бурных дискуссий на протяжении нескольких десятилетий и повлиявшее на становление современного немецкого литературоведения, психоанализа и неомарксизма, а также на теоретизации в области практической философии. Более того, даже рецепция современной немецкой философией англосаксонской аналитической традиции и теории науки, как и восприятие французского структурализма, постструктурализма и постмодернизма, стимулированы философской герменевтикой и находятся в поле ее воздействия. В книге “И. и М.” Гадамер рассматривает вопросы эстетики, историзма, онтологии языка и теории герменевтического опыта, как в историческом, так и в систематическом измерении. Работа “И. и М.” является попыткой разработать всеобщие трансцендентальные условия возможности взаимопонимания и понимания текстов. Название работы состоит из двух ключевых понятий: *истина* и *метод*. Как отмечает один из исследователей истории философии 20 в. П. Любке, в заголовке упор делается на понятие истины, так как Гадамер стремится обратить внимание в первую очередь на *событие истины*, в котором наше понимание участвует с трансцендентальной необходимостью. Второе слово из названия книги — *метод* — считается скорее ироничным, так как Гадамер — и на это обстоятельство он неоднократно указывал — не стремится разработать учение о методе, с помощью которого мы можем принять “более истинную” интерпретацию или истолкование, но ука-

зывает на трансцендентальные элементы, которые предполагаются в каждой интерпретации. Название книги можно было бы прочитать как *Истина или метод*. Однако нужно учитывать и то, что Гадамер не выступает против метода как такового, но говорит о существовании таких форм опыта, которые не поддаются научной верификации. А именно — об опыте искусства, опыте истории и опыте философии. Все они являются способами опыта, которые превышают все то, что предлагают нам “экспериментальные науки”. Опыт искусства не может быть заменен эстетикой, наукой об искусстве; живой опыт истории — историографией, наукой об истории; разумное обращение друг с другом — наукой о коммуникации. Но, согласно Гадамеру, понимание, полученное в этом иенаучном опыте, также занято истиной, а именно истиной, которая себя показывает, себя проясняет, которая впечатляет и, вместе с тем, выдвигает требования. Следовательно, это понимание истины четко отличается от традиционно принятого ее понимания, то есть истины как соответствия разума и вещи (*veritas est adaequatio rei et intellectus* у Фомы Аквината). Сообразно с этим истина существенным образом соответствует высказыванию (*logos arorphanis* у Аристотеля). В противоположность такому пониманию истины, Гадамер истину, которая *показывает себя* (*aletheia*) в ненаучном опыте, приписывает произведениям искусства, истории, человеческому общению, и рассматривает истинное логическое высказывание как производную форму истины. Гадамеровское понимание истины ориентируется на истину нескрытости, раскрытости, самообнаружения вещи. Истина при этом не обязана собой человеческому усилию. Истина становится историческим процессом раскрытия, который происходит, случается (*actus exercitus* в противоположность *actus signatus* у Августина) и который определяет нас или уже давно определил, прежде чем мы вообще это осознали. Истина, к которой мы в этом смысле обращаемся, — и в опыте искусства нам встречается такая претензия, — не является соизмеримой с “самой вещью”. Вещь показывает себя, и вместе с тем осуществляется истина, миная которую нельзя вернуться к более высокой или более глубокой истине. Здесь невозможно различие истинного и ложного. Можно, следовательно, говорить об истине самообнаружения не в духе истины высказывания. Такое понимание истины должно служить тому, чтобы прояснить, что понимание действительности не является самодостаточным достижением освобожденного от действительности субъекта, но *событием*, в которое понимающий уже заранее включен. Второе ключевое понятие — *метод* — является более контекстуальным, имеет больше коннотаций, чем первое. Про-

блема метода в европейской философии была впервые поставлена Дж. Дзабарелло в работе “О методе” (1558). Дискуссия о методе была подготовлена теоретическими достижениями Ренессанса в области гуманитарных и естественных наук. Сциентистское мышление 17 в. развивает далее эту дискуссию. Наиболее важным становится теперь обеспечение достоверности познания. В связи с этим разрабатывается идея математизации естествознания и в то же время усиливается внимание к надежности критериев познания. Возникает дилемма: откуда происходит познание, из мышления или из опыта? Вариант ответа на этот вопрос служит критерием различения двух значимых мыслительных парадигм 17 в. Рационализм исходит из того, что всякая достоверность обусловлена всеобщими принципами и, таким образом, чистым разумом, эмпиризм — из того, что достоверность знания основана на чувственных ощущениях и наблюдениях. Традиция рационализма оказала влияние на формирование идеологии Просвещения, эмпиризм же обусловил развитие конкретных наук. Одноверно с этим, в противовес естественнонаучной методологии, начинает развиваться проект современной гуманитарной науки. Основания такого подхода можно найти в работах Дж. Вико. Само деление наук на естественные и гуманитарные осуществляется в 19 в., благодаря теоретическим достижениям Дильтея. Он задает противопоставление гуманитарной и естественно-научной методологии, которое начинает связываться с противопоставлением двух методологических стратегий: “объяснения” как парадигматической процедуры наук экспериментального типа и “понимания” в качестве основной процедуры наук, ориентированных на человека. Как показал Дильтей, науки о духе, то есть гуманитарные науки, возникают в результате дистанцирования от философии и религии и пытаются либо заимствовать методологию естествознания, либо выработать собственную методологию, но по образцу естественных наук. Но, как известно, новоевропейская наука построена на отвлечении от наглядности повседневного опыта и введении умозрительных конструкций. В этом отношении “И. и М.” представляет собой попытку освободить гуманитарные науки от их ориентации на естествознание и обосновать их в первоначальном опыте мира, который предшествует различию естественных и гуманитарных наук, теории и практики. Таким образом, Гадамер присоединяется к хайдеггеровской рецепции Дильтея — амбивалентность современного мира может быть представлена как противоположность научного и гуманитарного ме-

года. Ориентация гуманитарных наук на естественно-научные стандарты, как оказалось, отрывает их от собственной традиции, так называемой "humanioga". Для наук о духе важны не просто процедуры верификации или фальсификации. Гораздо более важным является цель этих усилий: благодаря гуманитарным исследованиям человек должен сформироваться, то есть образовать сам себя и стать "человечным". Другими словами, восхождение субъективного духа к объективному, понятое как "образование" в гегелевском смысле, можно интерпретировать как обретение человеком собственной идентичности. Но при этом сам процесс образования оказывается научно нелегитимизированным. Современные гуманитарные науки разрываются между наукой и стремлением к образованию. Следовательно, сами "гуманитарные науки" в дильтеяевском смысле являются историческим явлением. Конечно, возможна и противоположная точка зрения, согласно которой, напротив, гуманитарные науки являются компенсацией за принципиальную неисторичность современной жизни. Гадамер связывает гуманитарные науки с древней традицией образования и, следовательно, понимает их практически. Он не может не подчеркивать идеи непрерывности, связности всего исторического мира, для которого современность является всего лишь одним из его моментов. Пытаясь одновременно удержать научное дистанцирование и абстрагирование, с одной стороны, и живую традицию, с другой, Гадамер избегает альтернативы, которая уже в 19 в. определяла характер дискуссии о роли гуманитарных наук. Согласно Гадамеру, они являются науками, будучи особыми элементами и носителями исторического образования, то есть не науками в новоевропейском смысле слова. Эта авторская позиция не облегчает, а скорее, затрудняет для читателя понимание "И. и М.". Все возражения, которые в принципе могут быть выдвинуты научно ориентированной герменевтикой, Гадамер легко опровергает, допуская их принципиальную правомерность. Он пытается проследить, что происходит с сознанием гуманитария в процессе гуманитарных исследований. Речь идет о том, что, собственно говоря, представляют собой гуманитарные науки. И в этом смысле его сочинение "И. и М." является своеобразной онтологией, ответом на вопрос, что лежит, в конечном счете, в основании всех научных достижений, исторического сознания и просто методического усилия. Критика науки ведется Гадамером с позиций гуманитарного познания. Для наук о духе всегда было важно постичь обстояние дел в их конкретной особенности. Следовательно, гуманитарное познание

должно быть направлено на однократность и неповторимость, уникальность исторического события. Все гуманитарные науки в этом смысле являются историческими и имеют дело с сингулярностью. Их стратегия в этом отношении можно было бы назвать "экземплификацией", в то время как естественные науки стремятся подчинить всякое событие общему правилу, то есть основной стратегией для них является "подведение". Согласно Гадамеру, существует опыт мира, который принципиально не подчиняется научному методическому сознанию. Таким образом, очевидно, что цель книги выходит далеко за пределы дискуссии о методе, специфичном для гуманитарных наук. Скорее, речь идет о демонстрации того, что гуманитарные усилия исторически и предметно основаны в области, которая не может быть открыта научным процедурам. В этом отношении "И. и М." находится в русле определенной традиции, тесно связанной с именами Ницше, для которого научная история становится врагом "жизни", и Хайдеггера, подвергнутого критике метафизическую традицию и противоположенность субъекта объекту. Гадамер рассматривает свою работу не просто как анализ проблематики гуманитарной методологии в узком смысле этого слова. "И. и М." является во многом продолжением хайдеггеровского замысла описать понимание как модус бытия (Dasein). Философия Хайдеггера трактуется в настоящее время как отказ от научного оптимизма 19 в., отказ от притязаний науки на открытые подлинного подхода к реальности. Противоположная точка зрения присуща сциентистски-ориентированным философским проектам, например, марксизму или, в еще большей степени, логическому позитивизму, с точки зрения которого осмысленными являются только те высказывания, которые, в конечном счете, можно перепроверить с помощью научной методики и верифицировать либо фальсифицировать. Следовательно, высказывания традиционной метафизики о Боге, свободе и бессмертии являются лишенными смысла. Но для гуманитарных наук большее значение имеет то, что все эстетическое и этическое высказывания, то есть предложения, которые содержат оценки произведений искусства и человеческих действий, должны также рассматриваться как предложения, лишенные смысла. Ведь для такого рода оценок не существуют эмпирических верификаций. Другими словами, все то, что особенно значимо для человеческой жизни, оказывается лишенным смысла. Подход Хайдеггера является чрезвычайно важным для Гадамера. Сам термин "герменевтическое" Гадамером интерпретируется в духе раннего Хайдеггера. С ориентацией на Хайдеггера задается направленность гуманитарных наук в их ос-

мысли антропологической проблематики, исходящая из первоначального контекста человеческого мира. Это означает, что подлинный смысл гуманитарных наук лежит не в их приближении к методическому идеалу естественности. Следовательно, не в сциентизации, а в "гуманизации". И именно этот тезис позволяет адекватно прочитать текст "И. и М.". В проекте философской герменевтики Гадамер следует "герменевтике фактичности" раннего Хайдеггера, который развивал, опираясь на Дильтея, свой вариант герменевтики (по различным причинам этот подход не нашел отражения в его работе "Бытие и время"). Хайдеггеровское влияние ощутимо в признании предструктуры понимания и его историчности, при обсуждении проблем герменевтического круга, предрассудка и история воздествий. В еще большей мере Гадамер следует за поздним Хайдеггером, напоминающим своим философствованием о судьбе бытия и языке как "доме бытия", особенно в том, что касается тематизации онтологии языка. Тематизация роли искусства также находит свои параллели в поздних трудах Хайдеггера. При этом, с точки зрения Гадамера, позднее творчество Хайдеггера является возвращением к тематике "герменевтики фактичности", несмотря на то, что сам Хайдеггер почти ничего не говорит о какой бы то ни было герменевтике. Равным образом, Гадамер развивает и другие идеи Хайдеггера, подвергая его, однако, критике по некоторым позициям. "И. и М." является своего рода продолжением и развитием идей Хайдеггера, которые были высказаны последним в период, предшествующий публикации "Бытия и времени". Например, идея "заброшенности" человека в мир развивается и углубляется Гадамером в виде тезиса о "действительно-историческом сознании". Но, прежде всего, это тематизация таких феноменов как произведение искусства; вещь (Ding), существующая в жизненном контексте; и, наконец, безграничная область языка. Следует назвать и других авторов, на которых опирается Гадамер и взгляды которых им анализируются. Это, прежде всего, Дильтей, с его вечными колебаниями между требованиями научной методики и объективностью, с одной стороны, и требованием связи науки и жизни, с другой. Это Гуссерль, критиковавший идею о том, что только в объективной данности научных предметов представлена вся область нашего возможного опыта. Это граф Йорк (фон Вартебургский), законодательно обосновавший связь жизни и самосознания. В целом же "И. и М." написана в русле грандиозной философской традиции, которая начинается в древней Греции и длится до наших дней. С этой точки зрения данный текст представляет собой результат впечатляющей истории рецепции европейской философской

традиции. Здесь важен факт, на который обращал внимание сам Гадамер: эта книга — результат собственных сорокалетних педагогических усилий и осмысления не только значимых вопросов истории философии, но и решений современной философской систематики. Данный факт тематизирует еще одну проблему данной книги — отношение традиции и современности. Иначе говоря, Гадамер предлагает свое решение вопроса, поставленного Гуссерлем и Хайдеггером, согласно которым развитие западноевропейской метафизики приводит к современному господству европейской науки и техники. Отсюда и вытекает основная проблема произведения: действительно ли только наука и техника обеспечивают человеку действительный опыт мира, или все же есть и другие способы постижения реальности, кроме методически организованного опыта науки? И если такие формы существуют, можно ли их считать обоснованными? Не подлежит сомнению, что такая постановка проблемы укоренена в самой реальности современного мира. Рост сциентизации приводит к росту отчуждения, что, в свою очередь, вызывает уменьшение сферы собственно человеческого опыта. Проблему, которую Гадамер разрабатывает в "И. и М.", можно, следовательно, охарактеризовать и как попытку вновь тематизировать отношение "внутреннего и внешнего мира", микро- и макрокосмоса. Другими словами, Гадамером ставится задача описать существование человека в условиях "трагической культуры", культуры, которая с одной стороны, формирует человека, а с другой стороны, подавляет его, будучи отчужденной. В этом отношении Гадамер, вслед за Хайдеггером, ставит *онтологическую* проблему: как возможно бытие человека как конечного и временного существа в историческом процессе. Отсюда вытекает проблема *эпистемологического характера*: как конечный человек может постичь мир в его целостности ввиду своей собственной и его, мира, историчности, а также ввиду многочисленных культурных разрывов и разломов, случившихся в несколько последних веков, и все убыстряющегося процесса культурной эволюции. Одно из решений, значимых для Гадамера, было предложено Г. Гегелем: реальность постигается как движение абсолютно духа через многообразие к единству, завершающееся примирением противоположностей. Но Гегель при построении своей философской системы отвлекся от ограниченности, зависимости и конечности человеческого разума. Именно поэтому для Гадамера парадигматическим является решение Хайдеггера, обратившего внимание на историчность, временность и конечность человеческого существования. Итак, название и пафос книги Гадамера заданы проблемой, восходящей к методологическому спору 19 в.: противоположности ес-

тественных и гуманитарных наук, как по предмету, так и по методу исследования. Он определен критикой естественно-научного мышления и попыткой противопоставить методологическому мышлению науки другие возможности человеческого опыта. Эти возможности являются трансцендентными по отношению к методически организованному научному сознанию, которое берет свое начало в картезианской философии. Гадамер тематизирует возможности опыта истины в области искусства, истории и языка. Таким образом, речь идет об опыте эстетического, исторического и лингвистического сознания. Последовательный анализ этих феноменов и образует три соответствующие части его программной книги. Отсюда становится понятной структура "И. и М.". Первая часть посвящена эстетической проблематике, то есть основной проблеме 18 в. Вторая — общим методологическим вопросам гуманитарных наук, на примере самой главной науки 19 в. — истории, и главной проблемы этого века — историзма. Эта часть обладает систематическим значением в герменевтике Гадамера. Третья часть задает герменевтике ее философский статус, она посвящена онтологическому основанию человеческого опыта. Таким основанием является язык, или, как говорит Гадамер, *языковость*. Третья часть посвящена, таким образом, анализу самой важной философской темы 20 в. — языку. В свою очередь, каждая часть состоит из двух смысловых разделов, но смысловое и формальное деление совпадает только во второй части, имеющей систематическое значение для философской герменевтики. В первой и третьей части такое деление является имплицитным. Первый раздел всегда носит характер "деструкции" (Abbau), второй по своему характеру конструктивен (Aufbau), что, несомненно, предает гадамеровским рассуждениям еще больший вес. Каждый первый раздел носит характер историко-философского исследования и имеет самостоятельное научное значение. Таким образом, в книге присутствует историческое измерение: сжато изложены исторические аспекты соответственно эстетической, исторической и лингвофилософской рефлексии. Гадамеровское рассуждение начинается с проблемы метода. Так Гадамер подключается к методологической дискуссии и определяет в ней свое место. Книга завершается утверждением универсального аспекта герменевтики, то есть утверждением универсальных притязаний герменевтики. Цель первой части книги — преодолеть сужение, в котором оказалась эстетика в процессе современного развития. Она стала критерием того, что может считаться искусством. Но изолированного эстетического сознания, которому непосредственно показывают себя прекрасное и искусство, не существует. Опыт искусства в широ-

ком смысле, скорее, означает, что произведение искусства и зритель объединяются в едином процессе. Следовательно, Гадамер критикует иррациональную субъективность художественного переживания и просит, что она не согласуется с лежащим в произведении искусства притязанием редуцировать опыт искусства к частному переживанию. Конкретное положение гуманитарных наук и состояние дискуссии о методе является исходным пунктом рассуждений. Гадамер указывает, что современные гуманитарные науки, как они складываются после Дильтея, понимают себя именно как науки. Такое самопонимание для Гадамера является ложным. Нормативное значение для него приобретает не Дильтей, а естественный исследователь Г. Гельмгольд, противопоставивший логической индукции естественных наук "художественную индукцию" гуманитарных. Такая индукция основана на чувстве такта, на богатой памяти и признании авторитетов, то есть на включении исследователя в процесс исследования. Следовательно, научность гуманитарных наук укоренена в традиции образования, а не в идее современной науки. Важным поэтому становится анализ ведущих гуманистических понятий, которому посвящено его следующее рассуждение. Корни гуманитарных наук Гадамер видит в чувстве языка, в чувстве его истории, которые являются не иррациональным даром, а, скорее, продуктом гуманитарного образования. Для Гадамера обращение к обсуждению "ведущих гуманистических понятий" не случайно, им используется специальный историко-философский метод так называемого "историко-понятийного анализа", который является для него значимой формой аргументации и который он противопоставляет "историко-проблемному анализу". Исторический анализ четырех понятий — образование, здравый смысл, способность суждения, вкус — призван показать, что почвой гуманитарных наук, дифференцированных в 19 в. от философии, религии и естественных наук, по-прежнему является гуманистически понятое образование (Bildung, paideia), а не абстрактная методика естествознания. Этими историко-понятийными исследованиями Гадамер пытается трансцендировать проблему метода гуманитарных наук. Экстраполяция естественно-научных образцов в область гуманитария не может снять необходимости для наук об исторической и социальной действительности заниматься своим предметом не абстрактно, но конкретно: образование, здравый смысл, способность суждения и вкус в широком смысле являются признаками единства ученого гуманитария с собственным предметом. Но историко-понятийный анализ показывает так-

же, что гуманистические понятия и, прежде всего, способность суждения и вкус исторически изменчивы. Под влиянием методических притязаний естественно-научного мышления они утратили свои познавательные функции, поскольку не соответствуют стандартам научной методологии, и воспринимаются теперь в качестве "эстетических" и "субъективных" суждений. Эта трансформация была осуществлена, по мнению Гадамера, под влиянием И. Канта. Для усиления своей аргументации Гадамер различает позицию самого Канта и истории ее воздействия. Гадамер показывает, что Кант в своей эстетике сужает понятие вкуса до "прекрасного" и, одновременно, снимает лежащий в понятии вкуса познавательный смысл. Таким образом, вместо общности зрителя и произведения искусства на первый план выдвигаются понятия *гения* и *переживания*, понятия, которые принципиально исключают континуальность и общность, поскольку гениального творца невозможно исчислить и классифицировать, ведь он неповторим в своей оригинальности. Но и в переживании существенным является особый и неповторимый момент, следовательно, и здесь происходит исключение интерсубъективной общности. Опора на гениальность как на критерий оценки произведения искусства полностью осуществляется только после Канта. Но одновременно развивается представление о соответствии гениальности творчества гениальности понимания. Поэтому Гадамер после прояснения понятия гения переходит к феномену переживания. Гениальные творения "переживаются", они суть предметы "переживания", в которых произведение искусства в своей однократности и своем величии воспринимается в жизни как необычное. "Гений" и "переживание" являются романтическими понятиями, они обращены против рационализма Просвещения. Этот "высокий романтизм" является определяющим для понимания искусства 19 — начала 20 в. Творчество и опыт искусства субъективируются столь радикально, что как раз и появляется так называемое искусство переживания. Чтобы показать, что понятия гения и переживания не являются единственными критериями опыта искусства, Гадамер обращается к истории искусства. Практически для всех неевропейских культур, а в самой европейской культуре — от античности до барокко, художник воспринимается в качестве ремесленника. Само же произведение искусства включается в более широкий религиозно-культурный, политический или социальный контекст. На примере понятий "символ" и "аллегория" Гадамер проясняет, что ориентация на переживание также не может быть оправданной для феномена ис-

кусства. Следующее рассуждение посвящено критике "эстетического образования" и "эстетического сознания". Элементы своей критики Гадамер вновь получает посредством историко-понятийного исследования. Гадамер опирается, прежде всего, на шиллеровские "Письма об эстетическом воспитании" (1795) и подчеркивает разработанную в них идею "образованного общества". Эстетическое образование существует по причине того, что Гадамер называет "эстетическим различием". Образован тот, кто может постигать предмет своего рассмотрения в его эстетическом качестве, которое выводится из контекста всех неэстетических определений, идет ли при этом речь о возникновении условий, цели, задач или о содержательном значении предмета. Рассматривать предмет как эстетический — значит рассматривать его в его прекрасной видимости — в отрыве от его мира и его притязаний — как предмет "прекрасной души"; причем "прекрасную душу" следует понимать, в свою очередь, не как часть исторической и социальной действительности, но именно как принадлежность абстрактного образованного общества. Следствия эстетического образования и эстетического различия очевидны. Произведение искусства и художник теряют свое историческое и социальное место, так как оно не имеет никакого значения для эстетического подхода. Так, в 19 в. возникают музеи и другие "учреждения" искусства. Утрата своего места в контексте жизни характерна не только для произведения искусства, оно касается также и художника. Он становится свободным, как это положено гению, но одновременно исключается из всех социальных связей, возникает представление о боге. Художник приобретает двойственные демоические черты, и все больше превращается — по причине секуляризации и отчуждения от религиозных традиций — в сакральную фигуру. Эта претензия определяет с тех пор трагедию художника в мире. Проблематичность развития эстетического образования Гадамер видит в том, что образовательный эффект как раз не достигается. Эстетическое образование ведет только к абстрактному всеобщему, которого реально не существует. Проясним недостатки "эстетики гениальности", Гадамер выстраивает позитивную программу опыта искусства. В самом производстве искусства Гадамер находит основание для собственной формы опыта искусства, которое называется пониманием. Онтология произведения искусства, то есть разработка его собственного способа бытия, служит, таким образом, преамбулой к проблемам гуманитарных наук. При интерпретации произведения искусства Гадамер ориентируется не на художественное самопонимание, но выбирает "игру" как руководство для исследования. Момент игры важен

потому, что с помощью этой метафоры Гадамер избавляется от противопоставления субъекта и объекта эстетического переживания. Игра является "чистым самопредставлением". Следующий важный момент — то, что искусство всегда является представлением *для кого-то*. Игрок всегда включен в игру, и зритель (читатель, слушатель) включены в бытие произведения искусства. Эти рассуждения ведут Гадамера к утверждению, что способ бытия искусства есть "превращение в образ". В этом тезисе проговаривается центральная для гадамеровского понимания истины идея. Истина есть показывающее себя присутствие. Следовательно, не существует произведения в себе, которое затем, как бы на втором шаге, приходило бы к изображению или опосредованию. Искусство является представлением или опосредованием, которое включают в себя реципиента. Если способ бытия искусства заключен в образе, то нет различия между вневременным самим по себе и его временными изображениями. Эту метафору Гадамер проясняет, обращаясь к феномену праздника. В празднике все всегда то же самое, но *вновь* повторяющееся. Способ бытия праздника есть празднование. Праздник, подобно искусству, есть временное явление. Таким образом, между праздником и искусством существует аналогия. И праздник, и произведение искусства всегда один и те же, хотя всякий раз являются другими. Кроме того, эта аналогия вновь устанавливает особые отношения произведения искусства и зрителя. Зритель и празднующий включены в действие. Таким образом, вместо гениального творца и гениального интерпретатора произведения искусства на первый план выступает процесс, противоположность которому отдельные субъекты играют только подчиненную роль. Анализ опыта искусства имеет следствия как для эстетики, так и для герменевтики. Гадамер отмечает, что искусство принципиальным образом является "представлением". Поэтому он уделяет большое внимание проблеме образа. Отметив единство в картине изображения и прообраза, Гадамер характеризует эту связь понятием "репрезентация". Отношение картины к миру и действительности описывается Гадамером понятием "окказиональность". Дальнейшей критике абстракции эстетического сознания служит обращение к феномену архитектуры и литературы. Гадамер использует феномен литературы для того, чтобы подготовить переход от искусства к гуманитарным наукам. Как искусство в изображении — то есть в театральном постановке, в явлении картины, в произведении литературы — имеет свое бытие, так и гуманитарные науки могли бы, в противоположность обычному самопониманию, иметь собственный "способ изложения". Обсуждению этой проблемы посвя-

щен последний пункт второго раздела первой части “И. и М.”. Гадамер противопоставляет здесь стратегию классической и современной герменевтики. Подвергнув критике “реконструктивную герменевтику”, Гадамер показывает, опираясь на Гегеля, что, подобно опыту искусства, в котором зритель необходимо принадлежит “представлению”, гуманитарное понимание также заканчивается в интеграции “другого” в соответствующее “собственное”. Понимание гуманитарных наук объясняется в этом смысле как присвоение, овладение, процесс, который не отпускает понимающего из игры. В применении этого понимания к наукам о духе Гадамер стремится показать, что методически снаряженный ученый-гуманитарий не является изолированным и вневременным для своего предмета, то есть для исторического мира, и, следовательно, господином и творцом истории. Он, скорее, изначально принадлежит ей, так что в понимании также имеет место взаимосвязь наблюдателя со своим предметом. Следовательно, обнаруживается то же, что и в опыте искусства: не существует изолированного, для себя существующего, вневременного субъекта; скорее, предмет — исторический мир — всегда определяет субъекта, так как последний неразрывно связан с этим миром. Вторая часть книги подобна первой, в которой сначала разрабатывается критика эстетического сознания, а затем — онтология произведения искусства. И тут вначале дается критическая история современной герменевтики, которая служит подготовкой условий для изложения “теории герменевтического опыта”. Историческое измерение понимается как “подготовка” систематической части. Гадамеру важно доказать, что тип герменевтики, представленный Гегелем, то есть “тип интеграции”, соответствует гуманитарному пониманию в собственном смысле этого слова. Цель доказательств — представить как противоречивую самое значительное обоснование гуманитарных наук в 19 в., а именно попытку Дильтея. Если воспользоваться гадамеровской терминологией, то можно описать ее как нерешенное колебание между интеграцией и реконструкцией. Деконструкция герменевтики Гадамером имеет самостоятельное значение. В исторической преамбуле им анализируются условия возможности романтической герменевтики. Гадамер показывает, что становление “романтической герменевтики” Ф. Шлейермахера связано с трансформацией герменевтической традиции под влиянием возникающего в это время нового научного исторического сознания. Таким образом, романтическая герменевтика существовавшим образом отличается от предшествующей ей “старой протестантской герменевтики”, представленной в исторических формах теологической, юридической и филологической

герменевтики, которые в качестве специальных форм герменевтики существуют и в настоящее время. Рассуждения Гадамера, посвященные критике “немецкой исторической школы” в лице Гердера, Ранке и Дройзена, являются предварительной ступенью критического анализа философии Дильтея. С точки зрения Гадамера, Дильтею предстает воплощением колебаний между требованием объективности науки и притязанием на истину жизненного опыта. С одной стороны, он признает живую действительность в форме “имманентной рефлексивности жизни”, с другой — идеал объективности науки. Дильтею стремится объединить оба момента: собственно действительность жизни и науку, исторически ставшее и объективность в некоем высшем единстве. Тем самым он впадает в противоречие. Научная объективность должна отказать как раз от того, что важно человеку, а именно — от его конкретной жизненной действительности, так как объективность предполагает существование чистого субъекта, который свободен от всех суждений и предрассудков (буквально: предсуждений) своего времени и своей традиции, объективно относится ко всякому времени и всякой традиции. Но такой субъект не является живым, не является агентом поступков, действий, и не находится в непрерывности активной жизни. Так Гадамером описывается столкновение теоретико-познавательной и прагматической позиции. Гадамер допускает возможность преодоления напряжения теории и праксиса. При этом он ссылается на дальнейшее развитие философской дискуссии, особенно на Гуссерля и Хайдеггера. В их творчестве принципиально преодолевается та постановка вопроса, которая определяла концепцию Дильтея. Опираясь на теоретические достижения Гуссерля и Хайдеггера, Гадамер разрабатывает собственную *теорию герменевтического опыта*, которая является стержнем его герменевтики. Пониманием является не “обходной путь в историческое”, открытый Б. Спинозой, а только сама предметная истина. Тем не менее, вещь (Sache) обращается ко мне в своей истине только тогда, когда у меня есть к ней предметный интерес. Эта “предструктура понимания” является именно тем, на что Гадамер направляет свой собственный интерес. Здесь повторяется описанный Хайдеггером “герменевтический круг”: Я понимаю нечто только тогда, когда у меня уже заранее присутствует предметный интерес к сомнительному обстоятельству. Этот интерес можно обозначить вместе с Гадамером как “предрассудок” (Vorurteil), таким образом, в “предрассудочности” (Vorurteilhaftigkeit) следует искать глубочайшее основание нашего понимания. Таким образом, Гадамер в противоположность рационалистической традиции Просвещения реа-

“Истина и метод. Основные черты 333 философской герменевтики”

билитирует *предрассудок*, а затем такие понятия как *авторитет* и *традиция*. Таким образом, тематизируется интерес герменевтики к до-рефлексивному уровню сознания, к доха, что, несмотря на возражения Гадамера, превращает ее в методологию гуманитарных и социальных наук. На “примере классического” Гадамер проясняет, каким образом прошлое каждый раз является для соответствующего настоящего определяющим и “актуальным”. Историческая дистанция не преодолевается посредством огромных усилий, как это утверждает историческое сознание, в классическом произведении прошлое всегда совпадает с настоящим. В этой форме опосредования прошлого и настоящего Гадамер видит подлинный, значимый и для гуманитарных наук способ исторического познания. В этой перспективе “временная дистанция” получает свое особое значение. Присутствие прошлого не означает собственно непрерывной жизни традиции. Такая непрерывность вовсе не в состоянии различать, ощущать, чувствовать дистанцию между прошлым и настоящим. Но эта дистанция является основной проблемой герменевтики. Гадамер рассматривает “временную дистанцию” в качестве позитивной: в ней отделяется истинное от ложного; только дистанция позволяет делу, вещи, предмету выступить в его истинном значении. При встрече с традицией, которая предметно что-то означает для нас в своей чуждости, наши предрассудки ставятся под сомнение. Держаться открытым для традиции означает признавать сомнительным наш собственный мир, который опять же является воплощением наших собственных предрассудков. Этими размышлениями Гадамер подготавливает почву для идеи, которая важна для него в первую очередь: “истории воздействий” (Wirkungsgeschichte — можно перевести также “действенная история”). Данное понятие взято Гадамером из литературоведения и переосмыслено. Оно становится одним из ведущих принципов его герменевтики. Из него он дедуцирует еще более фундаментальное герменевтическое понятие — “*действенно-историческое сознание*”. С помощью метафоры “горизонта” Гадамер паглядно поясняет этот процесс. Горизонт означает кругозор. У кого нет горизонта, о том можно сказать, что у него нет образования, или воспитания. Существуют также чуждые горизонты, чуждые исторические миры. “Историческое сознание” толкует понимание как реконструкцию прошедшего мира: исследователь понимает нечто, поместив этот сомнительный предмет в его первоначальный контекст. Гадамер же видит в понимании, в первую очередь, не метод сохранения и обеспечения объективности, но процесс; течение,

ход, собственно "слияние горизонтов". И чтобы теперь отразить толкование, которое исходит из двух разделенных горизонтов, которые задним числом сплавляются друг с другом, необходимо четко зафиксировать основную идею принципа "истории воздействий": история, традиция, предание открываются пониманию потому, что то, на что мы направляем свой вопрос, давно уже определено нас самих. История, говоря тривиально, есть наша судьба; ее нельзя избежать, и мы никогда не станем ее хозяевами. Тем самым Гадамер достигает цели своего рассуждения: началом понимания является не изолированный субъект, который в сущности ничего не может сказать о своем предмете: принципом понимания является история воздействий, определяющая наши вопросы и интересы. То, что последнее непосредственно неясно ученому-исследователю, не является аргументом. Для Гадамера речь идет не о методе гуманитарных наук, но о том, что лежит, по сути дела, в основе этого метода. И вновь, как часто до этого, Гадамер вводит посредством историко-понятийного напоминания новую тему. Герменевтическая задача — согласно старой протестантской герменевтике — охватывала *понимание* (*Verstehen*), *истолкование* (*Auslegen*) и *применение* (*Anwenden*, по латыни — *applicare*). В современной герменевтике третий момент — применение — отсутствует. Гадамер же приписывает ему главную роль, ориентируясь на образец теологической и юридической герменевтики, имеющих для него нормативное значение по причине отсутствия в их методике психологизма. Обе нацелены на аппликацию либо в проповеди, либо в судебном решении. В применении Гадамер видит важное указание для исторических по своему характеру гуманитарных наук. Понимание завершается в применении. Понятие истории воздействий, герменевтическая нормативность аристотелевской этики позволяет Гадамеру ввести понятие "*действенно-историческое сознание*". Действенная история не есть что-то дополнительное к историческому событию, но способ, каким прошлое становится современным, каким прошлое нас определяет и выражает. Как и в отношении уже многократно упоминавшейся критики Гадамером притязаний эстетической и исторической субъективности, становится ясным, что согласно его пониманию "действенная история" означает не частичную, но полную отнесенность к прошлому. Мы можем делать и думать все, что пожелаем, но история нас уже давно настигла. Если история есть процесс ее влияния, то осознание этого влияния Гадамер и называет "действенно-историческим сознанием". Эта герменевтическая процедура является одной из са-

мых сложных в современной герменевтике, она требует от герменевта осознания собственной исторической ситуации и, в отличие от "исторического сознания" эпохи "историзма", не только осознания историчности "герменевтического предмета", но и осознания заданности, конечности, определенности и историчности его собственного сознания. Две первые части "И. и М." излагают самопонимание и задачи гуманитарных наук. В третьей части tematизируется то обширное целое, внутри которого вообще осуществляются всякий опыт и наука. Гадамер говорит в этой связи об "онтологическом повороте герменевтики". Эта часть гадамеровского рассуждения предает современной герменевтике ее философский статус. Итак, понимание является языковым процессом; все, что мы можем понимать, то есть наш мир, определяется целокупностью языка. Можно, следовательно, рассматривать понимание и язык не только предметно, как в двух первых частях, где процесс понимания обсуждается в его многообразных аспектах, — скорее, язык образует в то же время и горизонт, который охватывает все то, что может стать соответствующим предметом. Язык, таким образом, предшествует всякой предметности. "Онтологический поворот" герменевтики, озаачает, таким образом, что обширный горизонт языка можно воспринимать как предпосылку и условие всякого понимания. Но следует отметить, что для Гадамера речь идет, скорее, не о внешнем языке, но о внутреннем. В связи с этим Гадамер обратил внимание на значимость для его концепции августианского понятия внутреннего слова (*verbum interius*), восходящего к стоицистскому различению внешнего и внутреннего слова. Герменевтика уже со времен Шлейермахера становится философией, а философия — герменевтикой. Возникает феномен так называемой герменевтической философии. Эту линию развития продолжает далее Дильтей и Ницше. Затем Хайдеггер интерпретировал — в "Бытии и времени" — понимание не как методическое понятие, но как способ, в котором мир изначально открывает себя человеку. Гадамеровские усилия примыкают к этому положению: исходным пунктом и центром человеческого отношения к миру является не самодостаточная субъективность, наоборот, человек живет в своем понимании и волеи субстанцией того, что всегда и изначально определяет его. В третьей части речь идет, таким образом, о философском углублении прежних результатов: понимание имеет форму разговора между "Я" и "Ты". Онтологический характер этой части задается анализом конечной причины такого разговора. Если собственно пониманием называется умение разбираться в каком-либо деле, и это понимание дела происходит непосредственно в языковой форме (а не дополнительно

только схватывается в слове), то осуществление понимания является обсуждением самой сути дела. Данный тезис коррелируется с тезисом первой части: *искусство существует в силу того, что оно себя показывает*. Но и действительность существует благодаря тому, что она показывает себя, становится "предметом обсуждения". Следовательно, не существует действительности самой по себе, которая затем только приходит к языку. Бытие, которое может быть понято, есть язык. Следующий важный момент заключается в том, что данное "прихождение к языку" является *принципиально незавершенным* процессом. Таким образом, Гадамер характеризует язык в качестве среды герменевтического опыта. Для этого им выявляется принципиальная языковость (*Sprachlichkeit*) герменевтического предмета и герменевтического свершения. Понимание является существенным образом языковым, и эта языковость является способом, в котором реализуется действенно-историческое сознание. Гадамеровский тезис непонятен из-за господства европейской философии языка. Тезис о скрытой языковости нашего мышления, "языковой связности" нашего опыта обращен им против традиции, которая закладывается платоновским "Кратилом", который Гадамер называет "основным сочинением греческого мышления о языке". Греческая традиция недооценивает, по мнению Гадамера, сущности языка и ведет к развитию того представления, которое приводит к интерпретации языка как чистой системы знаков. Гадамер критикует трактовку этого вопроса Платоном, у которого речь идет совсем не об отношении слова и вещи, но о познании самой сути дела. По Платону, о правильности словоупотребления можно судить только из самой узанной вещи. Эта позиция в корне противоречит основному гадамеровскому тезису. Так как в противоположность различению вещи в себе и дополнительно вещи, соразмерной слову, Гадамер противопоставляет действительности принципиальную языковость. Вещи даны нам только языковым образом. Итак, европейская традиция восприятия языка как знака укоренена в метафизической модели, разработанной Платоном в диалоге "Кратил", но для Гадамера основной моделью понимания слова является теологическая модель икарнации, представленная средневековым мышлением. В отличие от языковой традиции, заложенной греками, в христианской традиции возникает идея, которая в большей степени соответствует сущности языка — это идея *икарнации*. Теологические спекуляции патристики и схоластики стремятся объяснить библейское высказывание с помощью человеческого слова. Гадамер опирается на эти соображения для разработки своего тезиса о сущности языковости всякого

понимания и мышления, то есть чтобы отказаться от разделения слова и вещи. Принципиально новое в христианском учении об инкарнации заключается в том, что слово (*verbum*) теряет внеисторическую духовность, спиритичность и "овнешняется" в истории. Различение "внутреннего" (в данном случае внутрибожественного) и "внешнего" слова (в данном случае очеловеченного), с помощью которого отцы Церкви пытались прояснить тайну триничности и очеловечивания, Гадамер использует как эвристическую метафору и показывает, что слово относится к душе, как Сын к Богу-отцу. Но слову (*verbum*) присуще его собственное значение. Гадамер указывает в этой связи на Фому Аквинского, который пытался прояснить феномен слова с помощью неоплатонического понятия *эманации*. (Гадамер привлекает идею эманации и для разъяснения онтологического статуса картины, изображения: в картине обнаруживается само представленное.) Эманация понимается как такой процесс "истечения" из первоначала, из Единого, что Единое при этом ничего не теряет и не утрачивает. Так Сын свидетельствует в Боге об Отце; но так же возникает и мысль, внутреннее слово в мышлении. Духовный процесс словообразования у человека имеет три различия с божественным мышлением: во-первых, человеческое слово возникает и совершенствуется, оно является выражением сути дела; во-вторых, человеческое слово остается принципиально несовершенным, поэтому человеку требуется много слов; в-третьих, эта несовершенство влечет за собой одновременно также и безграничный процесс развития духа. Из теологической модели Гадамер выводит два важных следствия, необходимых для понимания его лингвофилософской концепции. Во-первых, слово не образуется вследствие того, что дух существует только в себе, то есть вне действительности; "слово выражает вовсе не дух, но полагаемое дело". Слово как выражение действительности относится к основным идеям гадамеровского понимания языка. Во-вторых, слово — также и божественное слово в его единстве — может пониматься как принципиально незавершенный процесс или событие. Теологическая модель слова позволяет говорить Гадамеру о "естественном образовании понятий" и значимости метафорической силы языка в противоположность его чисто логическому пониманию. Для доказательства принципиальной метафоричности языка Гадамер обращается к "аксиоме неточности" Николая Кузанского, роль которого заключается в том, что он видит позитивную сторону неточности человеческого знания и превращает это обстоятельство в плодотворное для языка. Как каждое познание достигает большего или меньшего, но никогда не достигает максимума, так можно и вещи выражать различным

образом, в частности потому, что они самым разным образом представляются человеку. Ему не дано получить то Единое, которое является существенным для Бога, в котором существует только одна вещь и одно слово. Множество языков и неточность познания указывают на сущностное положение человека. Кузанец впервые в философии понял, что исторические языки с их метафорическим богатством точно соответствуют сущностной неточности человеческого познания. Средневековая философия языка свидетельствует о том, что открытое Платоном и систематизированное Аристотелем представление об инструментальности языка не было единственной линией развития, по которой двигалось европейское языковое мышление. Существенное влияние на становление гадамеровской герменевтики оказала также антропологическая модель языка как мировидения, разработанная В. фон Гумбольдтом, согласно которому "видение языка" является "представлением мира" и истолковывает их в качестве собственного тезиса. Понятие мира развивается в противоположность понятию *окружающий мир*. Человек свободен от окружающего мира; он дистанцирован по отношению к нему. Свободная дистанция реализует себя в языке и посредством языка. Но из общности языка и мира не следует, что для одного человека из-за языковости его мира остается закрытым понимание других миров и языков. Человек может "бесконечно" расширять свое представление мира. Однако языковая заданность мира не является предметной. Язык нельзя понимать согласно предметному опыту. В языке нам открыт мир в целом; и язык есть нечто большее чем изолированное сознание. Обращение к истории европейского языкознания, обсуждение спекулятивной структуры языка позволяет Гадамеру говорить об "универсальном аспекте герменевтики". С помощью анализа этого аспекта Гадамер обосновывает собственную позицию, трансцендентную метафизике и науке. Для ее подтверждения он ссылается на понятие *прекрасного*. Прекрасное имеет то преимущество, что оно показывает себя; "оно само собой представляет себя". В прекрасном показывает себя тот медиум, та среда, которая уже оставила позади себя противоположность субъекта и объекта. Спекулятивная структура прекрасного повторяется в феномене *света*, который связывает видение и видимое. Это рассуждение также можно рассматривать как некий сквозной мотив книги — она начинается с обсуждения проблемы искусства и завершается им же. Из понятия прекрасного и феномена света Гадамер получает для тематизации понимания два важных вывода: во-первых, понимание является — так же, как явление прекрасного, — *событием*, а не результатом человеческого труда и конст-

рукцией; во-вторых, истина является *непосредственной*. Герменевтический опыт существует непосредственно при показывающем себя деле. Опираясь на предшествующую традицию, Гадамер выдвигает тезис об универсальном аспекте герменевтики, вызвавший много споров. Так Гадамер завершает свои размышления. Исходный вопрос о действительном месте гуманитарных наук привел его к ответу, который оставляет далеко за собой все методические соображения. Абсолютным основанием всякого умного обращения с миром является превосходящая всякую субъективность динамика той игры, в которую играет с нами язык. В нем гуманитарные науки обретают свое собственное место. На сегодняшний день "И. и М." выдержала шесть изданий (1960; 1965; 1972; 1975; 1986; 1990) и претерпела многочисленные изменения. Во всех изданиях она последовательно расширялась посредством предисловий, послесловий и приложений. В корпусе "Собрания Сочинений" (1986), составленном самим Гадамером, "И. и М." расширена до двух томов, которые носят название *Герменевтика I и II*. Том первый содержит несколько расширенный и переработанный текст первого издания, в том второй включены авторские введения ко всем изданиям; работы, которые служат введением в тематику книги; дополнения, написанные после 1960 в развитие первоначальной темы. Исходным является текст 1960 года как единственный концептуально законченный вариант "И. и М.". *Х. С. Гафаров*

ИСТОРИЦИЗМ — стратегия исторического (и — шире — гуманитарного) познания, предполагающая постижение истории с парадигмальной позицией снятия субъект-объектной оппозиции внутри когнитивной процедуры. Складывается на рубеже 19 и 20 вв. В историко-философской традиции восходит к философии тождества Шеллинга (идея единства исторического бытия и исторического познания) и к неогегельянской трактовке истории как истории мысли. Инспирирован в своем становлении дисциплинарным конституированием социологии, спровоцировавшем всплеск социологического редукционизма в историческом познании (середина 19 в.), которому И. противопоставил позицию имманентной включенности ("вчувствования") познающего сознания в процессе истории. Основоположник — Дильтей, выдвинувший проект создания "Критики исторического разума". Методологическая проясненность оснований исторического познания предполагает, по Дильтею, его радикальное дистанцирование от естественнонаучных когнитивных процедур. Предметное различение "наук о природе"

и “наук о духе” фундируется представлениями философии жизни, позволившими Дильтею сформулировать базовый для его концепции тезис — “человек не имеет истории, он сам есть история”. Следовательно, целью философии как “наук о духе” является понимание жизни, исходя из нее самой. Понимание противопоставлено у Дильтея объяснению как рассудочному конструированию теоретических схем “по поводу жизни” — извне. Прообразом типовой познавательной процедуры выступает у Дильтея интроспекция с характерным для нее “взглядом изнутри”, предполагающим полную идентификацию субъекта с объектом, когда разграничение их может быть лишь чисто функциональным. Оба фундаментальных вектора понимания (как исторический вектор понимания событий прошлого, так и коммуникативный вектор понимания настоящего) равно основываются на процедуре “вживания”, “вчувствования”, “сопереживания” со стороны познающего сознания: уловить исходный импульс поступка коммуникативного партнера столь же сложно, как уловить аромат реконструируемой эпохи для историка. Как в том, так и в другом случае имеет место уникальная, неповторимая ситуация, принципиально единичное событие, не “объясняемое” исходя из общих принципов: объяснять, то есть “подвести под общее” (“дворцовый переворот”, “гражданская война” и т. п. или “предательство”, “самопожертвование” и т. п.) — не более, чем наклеить ярлык, абсолютно внешний по отношению ко внутреннему содержанию события. “Объяснить” значит для Дильтея рассмотреть ситуацию как вне- и рядоположенную, “данную” субъекту в ее объективности и открытости для аналитической вивекции. Понять другого (как в коммуникативном, так и в историческом контекстах) — значит увидеть ситуацию его глазами, мыслить, как он, — не судить событие другой “жизни” (эпохи или личности), исходя из привнесенных, неимманентных критериев, принадлежащих “жизни” познающего. Особое значение приобретает в концепции Дильтея проблема понимания текста как письменно фиксированного проявления жизни, в силу чего Дильтей сыграл значительную роль в становлении современной философской герменевтики и разворачивании герменевтической традиции в целом. Постдильтеевское развитие И. реализуется по четырем направлениям: 1) неокантианское направление, представленное гносеолого-методологическим анализом специфики познавательных процедур исторического познания в рамках Баденской школы (Виндельбанд, Риккерт); 2) культурно-герменевтическое направление (направление “культурно-исторической монадологии”

Шпенглера и Тойнби); 3) неогегельянское направление, представленное философией “тождества исторического бытия и исторического сознания” (Кроче, Джентиле, Коллингвуд); 4) современное лингво-аналитическое направление “мета-исторического анализа” (Ингарден). Важным сдвигом в осмыслении проблематики И. явилась предложенная в рамках неокантианского направления новая интерпретация понимания, основанная на введении в методологический анализ понятия ценности. Аксиологический методологизм Баденской школы основывается на видении истории как процесса осознания и воплощения ценностей. Поскольку каждое единичное событие, рассмотренное как индивидуальное-личностное, так и в исторической проекциях, соотносится с определенной аксиологической системой и продиктовано ценностным выбором, постольку понять его — значит адекватно реконструировать предшествующий ему ценностный выбор, правильно “соотнести его с ценностью”, что, в конечном итоге, не дает ответа на вопрос, почему он был сделан именно тем или другим способом (то есть феномен “индивидуальной свободы” постигается не финально исчерпывающим образом, но лишь посредством асимптотического приближения к нему). Принципиальная единичность, неповторимость индивидуального поступка или исторического события, их фундаментальное соотношение с уникальными в каждом конкретном случае набором ценностей делают эту индивидуальность неповторимой через объективную общую форму, закономерную всеобщность и т. п. Парадигмальной установкой исторического познания, по Виндельбанду, должна стать методологическая ориентация на единичность, вне которой не схватывается индивидуальное “лицо”, самость события. Ибо эта самость определяется не его принадлежностью к множеству сходных явлений (тем, что роднит его с другими событиями, делая похожим на них), но напротив — именно его неповторимыми чертами, делающими его “похожим” на самого (и только) себя. В этой связи Виндельбанд в качестве критерияльной матрицы разделения культурно-исторического (гуманитарного) и естественнонаучного познания предлагает не предметный (дильтеевский), но методологический подход: если естественное руководство в своей когнитивной практике номотетическим методом (греч. *nomotetike* — законодательное искусство), реализация которого завершается формулировкой всеобщего закона, обнимающего своим действием всю сферу схожих, но не тождественных феноменов, чья нетождественность и уникальность в рамках такого подхода не фиксируется, то для гуманитарного познания такой подход невозможен. Применение номотетического метода упускает из виду принципиаль-

ную несоизмеримость единичного явления с общим законом, неизменно упрощая видения мира и исключая из сферы рассмотрения самое важное (индивидуализирующее) в изучаемом материале, в то время как только и именно оно и существенно для исторического познания, ибо составляет его предмет. В качестве базового метода гуманитарных наук Виндельбанд предлагает идиографический (гр. *idio* — особенный и *grapho* — пишу), нацеленный как раз на фиксацию индивидуальных различий, представляющих для историка то ценное, что позволяет ему зафиксировать “нечто, невыразимое в общих понятиях”, а именно — неповторимую специфичность события. Такая индивидуация, имплицитно предполагающая установление “отнесения к ценности”, позволяет придать историческому познанию форму непосредственного переживания материала. Углубляя и специфицируя дифференциацию гуманитарного и исторического познания, Риккерт исследует механизмы образования понятий как в той, так и в другой области, показав их принципиальную альтернативность. Ориентируясь на номотетику, естественное культурно-историческое познание “генерализирующий способ образования познаний”, основанный на фиксации общих (повторяющихся, подпадающих под категорию всеобщего) аспектов и признаков элементов множества. Обобщающий пафос естественного познания зиждется на принципе абстрагирования от “несущего”, то есть единичного — и фактически — специфицирующего (что реально дает историку подведение разнородных феноменов войны Алой и Белой Розы, противостояния Гвельфов и Гиббелинов, борьбы краскоармейцев с белогвардейцами и т. д. — под общее определение гражданской войны). По Риккерту, такой подход, естественный для “наук о природе”, в гуманитарном познании неадекватен, ибо — помимо сказанного — исходит из когнитивного поля аксиологического аспекта событий и редуцирует сложность истории как комплекса уникальных событий к линейному повторению типовых ситуаций. Историк не обобщает, но индивидуализирует и устанавливает отношение к ценности. В этой связи для гуманитарного познания адекватным является “индивидуализирующий способ образования понятий”, предлагающий концентрацию внимания не на повторяющихся, а — напротив — на неповторимых признаках: из многообразия характеристик выбираются уникальные и специфицирующие моменты, позволяющие если не исчерпывающе познать индивидуальное артикулированное событие, то хотя бы асимптотически приблизиться к “определению индивида”. Центральной болевой точкой И., наиболее выпукло проявившейся в аксиологической методологии Баденской школы, выступает проблема интерсубъективности результата историч-

ческого познания: продукт “вчувствования”, “вживания”, “сопереживания”, став внутренним состоянием познававшего, не может быть исчерпывающе адекватно воплощен в объективированный текст, требуя для своего ионимания такой же операции “вживания”, “вчувствования”. Именно в этом направлении И. испытал серьезную критику со стороны такого направления, как социальный реализм, основанный на культивации таких базовых когнитивных процедур, которые обеспечили бы аналитическое исследование “социальной реальности” как объективно данной субъекту. В эволюции И. могут быть обнаружены как векторы сознательной культивации описанной асимптотичности исторического познания и его неинтерсубъективности, так и векторы попыток их преодоления. К первому направлению может быть отнесена теория “культурно-исторической моноаологии”, вырастающая из критики концепции всемирной истории, фундированная идеями панлогизма и евроцентризма. Шпенглер моделирует культурно-исторический процесс как параллелизм развития принципиально непересекающихся культурных целостностей (культур), чье единство задается отнюдь не единством мировой истории, но лишь общностью их как “проявлений жизни”. Аналогично, Тойнби моделирует исторический процесс как цивилизационное развитие социальных организмов, осуществляющееся по схеме: “вызов” исторической ситуации — цивилизационный “ответ”, что приводит его к признанию уникальности жизненного пути каждой цивилизации. Динамика культуры рассматривается в рамках данного направления с позиций не иомететики, но идиографии, и значимым для характеристики культуры полагается не то, что роднит ее с другими (то есть принадлежность к “проявлению жизни”), а то, что отличает, причем в качестве неповторимо специфического рассматривается весь аксиологический строй и семантический тезаурус культуры. Даже при одновременном сосуществовании культур параллелизм остается только и именно параллелизмом: культуры не общаются между собой, и никакое взаимодействие традиций невозможно, ибо предполагает взаимное поинимание. Постижение культуры возможно лишь изнутри, и необходимым условием этого постижения выступает органичная принадлежность к ней, изначальная социализированность в ее контексте. Для историка же единственным адекватным познавательным приемом является индивидуализирующий метод “морфологического анализа”, центрирующийся вокруг стилистического единства форм, задающего неповторимую “физиогномику” каждой культуры. В противоположность этому, неогегельянское направление развития И. ставит своей задачей преодоление в историчес-

ком познании крайностей как закона, то есть абстрактно всеобщего, так и факта, то есть иррационально единичного (Коллингвуд). По формулировке Кроче, единственной реальностью является разворачивание в бесконечном историческом процессе бесконечного содержания духа. С этой точки зрения, “всякая история есть современная история”, ибо в бесконечности нет различия между возможностью и действительностью, и прошлое актуализируется только в настоящем и усилиями настоящего. Это означает, что каждая “современность” по-своему моделирует историю, исходя из своей аксиологической парадигмы, снимая саму проблему противоречия единичного и всеобщего. Аналогично, в концепции Джентиле единственной реальностью и единственной конкретностью выступает сам субъект, понятый как “мыслящее мышление”, объективирующее бесконечное множество своих содержаний, но само остающееся фундаментально необъективируемым. В этом контексте любая объективная реальность (равно как и объект) есть не более как иллюзия, ибо любая объективность изначально имманентна сознанию как его содержание: “Бог внутри человека”, “государство внутри, а не между людьми” и т. п. Так же и в концепции Коллингвуда всякая внешняя по отношению к субъекту реальность понимается как “воображаемая”: воображение характеризует интуитивный момент сознания, предполагающий внеположенность реальности субъекту, в то время как феномены реальности есть результат опредмечивания абстракции (“феноменология ошибок”). В силу этого “картина прошлого” историка имеет своей целью окончательное (после — поступательно — художественного образа, религиозного символа и картины мира естественного опыта) освобождение сознания от опредмечивающей интуиции как интенции ко внеположенности. Исторический процесс совпадает в этом случае с процессуальностью сознания историка (“методологический индивидуализм” взамен объективного “натурализма”), и единственной подлинной реальностью выступает историческое бытие исторического сознания, замкнутых друг на друга в тотальном тождестве. Следует отметить, что историко-философская традиция в лице М. Вебера и поствеберовской понимающей социологии демонстрирует попытку синтетического соединения сильных сторон как И. (тонкое немодернизирующее понимание исторического материала с учетом его аксиологического измерения), так и социального реализма (объяснительный потенциал и модельность интерсубъективного результата). М. Вебер, зафиксировав историко-культурную и мировоззренческую нагруженность любого — в том числе и исторического — познания, полагает, что признание невозможности элиминировать мировоззренческие, а значит, оценочные и, воз-

можно, предвзятые установки из познавательного процесса оставляет исследователю лишь единственный выход: учет их деформирующего присутствия, исследование механизмов социокультурной детерминации исторического познания. Отдать себе отчет в упрощающем схематизме и редуцирующем характере любой модели — не значит для М. Вебера отказаться от моделирования исторического процесса. Предложенный им (очень мужественный, достойный и честный) путь — строить объяснительные модели исторического процесса в духе социального реализма, как если бы они были возможны (альтернатива означает для историка отказ от притязаний на объективированный научный результат). Однако построение генерализирующего “идеального типа” того или иного социального процесса есть необходимый, но никак не достаточный этап исторического познания: за ним должно последовать исследование тех индивидуализирующих моментов, где материал не укладывается в схему, разрывая ее интегрирующую замкнутость. Такая процедура авторского разрушения созданной модели не позволяет ни уклониться от попыток предложить позитивное историческое знание как интерсубъективное, ни оценить его как финально адекватную онтологизацию. Поинмающая социология (Зиммель, А. Фиркандт, У. А. Томас, Знанецкий, Т. Литт, Р. Махайвер, Шюц и др.), основываясь на веберовской интерпретации действия и социального действия как связанных с пониманием (“смысловые связи поведения”, когда действующей субъект и адресат действия связывают с этим действием определенный смысл) и на хайдеггеровской концепции поинимания как способа бытия человека в мире, предполагает открытость общества “внутреннему чувству” человека, видя в поинимании как предмет, так и метод социологического познания. Таким образом, понимающая социология в сфере онтологической может быть идентифицирована с социальным реализмом, а в методологической тяготеет к И. В современной философии истории острота противостояния исторической и социально-реалистической установок значительно смягчена. В рамках аналитической философии она проявляется как проблема соотношения описания и объяснения в историческом познании. “Мета-исторический анализ” ориентирован, прежде всего, на работу с историческим текстом именно как с текстом: историческое познание выступает как своего рода литературный жанр (“историческое повествование”), и именно интеллектуальное усилие историка центрирует текст, “внося фабулу” в аморфный материал фактической событийности (Р. Ингарден). В этой

системе отсчета проблема статуса социальной реальности ("текстовой референции") встает только в качестве семантического содержания текста. (См. также Идиографизм.)

М. А. Можейко

ИСТОРИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ (материалистическое понимание истории) — парадигма философии истории, созданная и разработанная Марксом и Энгельсом. В основе И. М. лежит методологическая процедура апплицирования диалектической схемы развития по Гегелю на тенденции развития социально-экономической структуры человеческого общества. И. М. объясняет внутренние взаимозависимости общественных структур по универсальной системообразующей формуле: "Способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще. Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание". По Энгельсу, общественное развитие и его закономерности задаются (с некоторыми оговорками) материальными условиями жизни людей. Амбиции теоретиков и апологетов И. М. на придание ему статуса универсальной парадигмы социальной философии и социологии, основанной на позитивистских методологиях, натурализме в трактовке общества и причинно-механической модели миробъяснения, были опровергнуты достижениями общенаучных и гуманитарных дисциплин 20 в. — новейшими макроэкономическими моделями, общей теорией систем, представлениями о нелинейных процессах, данными наук о массовых коммуникациях. Одновременно крушение социализма в Европе, наиболее общей санкцией которого на теоретическом уровне являлся И. М., наглядно продемонстрировало реальные преимущества современных неортодоксальных социологических, политологических, психоисторических и прочих методик адекватного отображения и перспективной реконструкции хода исторического процесса. Серьезные сомнения европейских интеллектуалов в правомерности концепции неограниченного социального прогресса (сердцевины и "души" И. М.) также содействовали закату этой некогда модной идеологической доктрины социально-философского толка. (См. также Маркс, Ленин, Диалектический материализм, Марксизм-ленинизм, Сталин, Историзм, Социализм, Коммунизм, Общество, Материализм.)

А. А. Грицанов

ИСТОРИЯ — движение общества во времени, предмет изучения историографии и философии И. Непосредственно И. предстает как прошлое человеческого общества, ретроспективное

освоение которого (признание его как своей собственной И.) открывает человеку исторический характер современности. Современность непрерывно вырастает из прошлого и, выполняя свою историческую миссию, сама уходит в прошлое. Динамическое единство прошлого и настоящего раскрывает И. как свершение или осуществление некоторой цели ("прогресса цивилизации", "социальной справедливости", "освобождения человека" и т. п.). И. образует наполняющий время смысл; от абстрактного календарного времени, служащего средством датирования или измерения длительности процессов, историческое время отличается содержательной определенностью. Оно может быть то более, то менее насыщенным историческими событиями, может течь то медленнее, то быстрее — в зависимости от темпа исторических трансформаций, оно может быть временем героев, временем несбывшихся надежд или вовсе историческим безвременьем. Индивид погружен в И. и реализует себя как человека, соотнося свое социальное поведение с глубинным течением И. Сравнительный анализ различных культур обнаруживает разнообразие представлений об И. В частности, если в обществах, заряженных на прогресс, историческое время понимается как текущее из прошлого через настоящее в будущее, то в историческом сознании традиционных обществ прошлое находится впереди настоящего — как образец, к которому надлежит максимально приблизиться. Более того, обнаруживается, что сама идея И. свойственна лишь цивилизованным обществам, появившимся впервые в 4 тысячелетии до н. э.; в архаических (первобытных) обществах господствует мифологическое, а не историческое сознание. Поэтому архаические общества могут быть в известном смысле определены как доисторические — не имеющие реального опыта И. Идея линейной И. впервые оформляется в античной культуре. Важнейшей предпосылкой привычных для нас представлений об И. явилось христианство, в центре внимания которого находятся не природные процессы, а определенным образом понятая человеческая И. — И. спасения. Структурируя историческое время последовательностью уникальных событий (сотворение мира и человека, грехопадение первых людей, первое пришествие Христа и его искупительная жертва, открывшая человеку возможность спасения, грядущие конец света и Страшный суд), христианство сформировало представление о линейной направленности и необратимости И., преодолев тем самым циклизм в восприятии времени, свойственный язычеству. Христианство, являясь мировой религией, обращенной к "человку вообще", заложило основы трактовок И. как единого в своей сущности всемирно-исторического процесса. В новоевропейской культуре истори-

ческое сознание получило интенсивное развитие в конце 18—19 вв. 19 в. — "столетие историков" — характеризуется настоящим культом И. В условиях падения влияния традиционных форм религии было осуществлено своеобразное обожествление И. Предполагалось, что ход И. обладает высшей целесообразностью, "в конечном счете" окупает все жертвы и каждому воздает по заслугам. Единственное, о чем должен заботиться человек, коль скоро он претендует на участие в И., это — "не отстать от прогресса". Катастрофизм реального исторического опыта сильно подорвал наивно прогрессистскую веру в гарантированность и провиденциальную разумность И. Разбожествление И. совершалось по-разному. Наиболее раннюю версию, восходящую еще к середине 19 в., представляет собой марксизм: И. не есть некое богосозданное разумное начало, преследующее "высшие" цели, И. создает сам человек, занятый удовлетворением своих материальных потребностей. Историческое событие образуется пересечением множества индивидуальных действий, столкновением частных интересов, и это случайность, которая служит проявлением исторической необходимости, — объективной эволюции общественного производства. Акцент на анализе материально-экономических процессов демистифицировал идею И., однако вера в непреложную историческую необходимость обернулась мессианством и небывалой жестокостью людей, якобы познавших "объективные законы общественного развития" и выступивших вершителями "суда И.". Другой вариант реакции на разбожествление И. представляет собой весьма популярный в 20 в. неомифологизм. Историческое время, утратившее высшую целесообразность, становится бессмысленно-мучительным для человека. Неомифологизм пытается преодолеть "кошмар И." посредством актуализации опыта мировосприятия, свойственного архаическим культурам, снимающим линейность исторического времени мифом о вечном возвращении. Однако бегство от идеи И. не приводит к прекращению реальных ее кошмаров и означает фактически уклонение от ответственности за происходящее. Сохранение тезиса об исторической ответственности человека стало возможным, как оказалось, посредством антропологизации И. Исторический процесс лишается какого бы то ни было падчеловеческого смысла, единственный смысл И. — это самореализация человека как свободного существа. Ткань И. образуется творческими ответами человека на безвыходные с точки зрения прежнего опыта ситуации. И. не гарантирована человеку, и ход ее не предопределен, И. держится постоянным усилием человека реализовывать себя как свободное существо, независимое от внешней обусловленности. Саморазвитие и самоценность человека становятся

мерой прогресса как сквозного смысла И. Однако в 20 в. в историческое мышление проникают идеи прерывности и множественности, вообще подрывающие основополагающий тезис о смысловом единстве И. Освоение обширного неевропейского материала выявило скрытый европоцентризм привычного представления об И. как едином всемирно-историческом процессе: смысл И. (неограниченный прогресс) и ее периодизация (Древний мир — Средние века — Новое время) были определены на основе западного исторического сознания и представляют собой его неправомерную универсализацию. Концептуальная модель всемирной И. унифицирует изучаемые общества, тогда как реальный исторический материал свидетельствует в пользу их уникальности и открывает И. как многообразие типов исторического развития. Однако оборотной стороной тезиса об уникальности каждой цивилизации является признание их эквивалентности — они равноценны в силу отсутствия общей шкалы, позволяющей произвести их сравнительную оценку; единый поток И. распадается на множество разнородных локальных историй. Тем самым историческое мышление оказывается перед дилеммой: остаться в плену культурного империализма или вообще лишить И. общей смысловой направленности. Выходом из тупика является, по-видимому, переосмысление сущности исторической реальности. Привычная идеология прогресса как смысла И. основана на противопоставлении природы и И., природная среда здесь трактуется как пьедестал социально-исторического развития, средство удовлетворения человеческих потребностей. Глобальный экологический кризис, демонстрируя невозможность безграничного прогресса, выявляет глубокую укорененность человеческой И. в динамике биосферы Земли и по-новому открывает единство судьбы всего человечества (перед лицом возможного самоуничтожения). По-видимому, на смену теории “всемирной И.” может прийти концепция “глобальной И.”, основанная на расширенном понимании исторической реальности и сочетании идеи планетарного единства человечества с признанием самобытности локальных социоприродных систем. Причем, глобальная И. — это не столько теоретическая, сколько практическая проблема: человечество должно обрести новый тип историчности, решив две взаимосвязанные задачи: выработать стратегию коэволюции общества и природы и обрести прочное глобальное единство посредством диалогического взаимодействия различных культурных традиций. Пока это не произошло, идея И. остается одним из самых загадочных и противоречивых продуктов человеческого разума. В трактовке современной философии концепт “И.” неуклонно уступает место тео-

рии “постистории”. (См. Постистория, Событийность, Социальная философия, Философия истории, Всемирная история.)

В. Н. Фурс

ИСТОРИЯ ВСЕМИРНАЯ — см. ВСЕМИРНАЯ ИСТОРИЯ

ИТЕРАТИВНОСТЬ (санскр. itera — другой) — понятие, введенное в дисциплинарный оборот современной философии Деррида, для обозначения повторяемости как таковой; повторяемости “вообще”; повторяемости, безотносительной и безучастной к присутствию/отсутствию повторяемого. В традиционной метафизике повторение постулировалось как имманентно и атрибутивно предполагающее тождественность и самоидентичность повторяемого, фундированное аксиомой тождественности и самоидентичности присутствия (см. Différance, След). И. как единое означающее, содержит в себе (в традиционной для Деррида мыслительной стилистике) два конфликтующих смысла и значения: а) И. как возможности собственно повторения, б) И. как условно возможности иной процедуры — неадекватного, мутационного (в самом широком мыслимом диапазоне пределов) повторения или альтерации. Тем самым И. у Деррида выступает как исходное, предданное, пред-мыслимое основание повторения. По мнению Деррида, тождественность и самоидентичность вещи, явления или понятия, по определению, предзадают включенность в его структуру параметра (горизонта) завершенности его бытия как присутствия (то есть его смерти). Поскольку (вне рамок парадигм эзотеризма и религии) последняя исключает какую бы то ни было перспективную объективацию, любой сопряженный или соответствующий знак оказывается в состоянии репродуцировать данную завершенность в ее отсутствии, таким образом, в свою очередь, имитируя и собственную конечность. Одновременно, согласно догматам традиционной метафизики, цельность понятия или явления предполагает возможность бесконечного его воспроизведения (повторения). В связи с этим, по Деррида, в той мере, в какой во всех таких ситуациях правомерно полагать “первородную” самоидентичную сущность — исходно отсутствующей, повторение может мыслиться повторением того, что никогда не имело места. (Но: повторение иногда и повторяет повторение.) По мысли Деррида, в тех случаях, когда самоидентичная сущность отсутствует, каждое повторение оказывается “иным” по сравнению со своим предшествующим. Повторяющееся единство вещи, понятия или явления одновременно повторяет “отсутствие”, замещающая его место, в результате всякий раз оказываясь “другим”. Деррида в этом контексте настаивает на

принципиальной возможности изначального присутствия “другого” в структуре понятия, вещи или явления (ср. “свое иное” у Гегеля). И. также оказывается обуславливающей и еще одну потенциально мыслимую структурную возможность: отсутствие самого повторяемого. В этом случае, по Деррида, повторение, повторяя, “отчуждается”, становясь “другим” и дислоцируясь в “другом” месте. Эпистемологическим следствием данной концептуальной схемы выступают дальнейшее постижение и конкретизация механизмов осуществления такой мыслительной операции, как идеализация. Согласно каноническим схемам, идеальное (независимо от воздействия эмпирических актов и событий, которые пытаются деформировать его) способно к бесконечному повторению, оставаясь при этом самоидентичным. Фундирована такая возможность допущением осуществимости бесконечного числа актов повторения. По мысли Деррида, И. является условием возможности и невозможности самоидентичности идеального, конституируя, с одной стороны, то “минимальное тождество”, которое и подразумевается идеальным по отношению к “эмпирии”, и в то же время ставя под сомнение тождество и этого “минимального тождества”. В таком контексте, поскольку И. является условием возможности и невозможности “минимального тождества” повторяемого, подрываемого возможностью повторения, она выступает также условием возможности “дубликации”: вещь, понятие или явление, согласно Деррида, всегда предполагают в своей структуре актуальный потенциал удвоения. С точки зрения Деррида, И. позволяет толковать как систематизирующий термин, сопряженный со всем понятийным комплексом так называемых “неразрешимостей”, ибо она также может интерпретироваться как: а) иное обозначение différance, предполагающего структурную возможность пространственно-временной смысловой различности присутствия; б) иное обозначение дополнительности — в той степени, в которой последняя суть пространство повторения-замещения отсутствия; в) иное обозначение следа, поскольку “самостирание” последнего осуществляется именно как результат возможности повторяемости. Актуализируя и артикулируя эвристический потенциал осмысления проблемы “бесконечного в границах конечного”, концепт И. у Деррида одновременно демонстрирует осуществимость вынесения соответствующих мыслительных операций “за скобки” полагавшегося ранее абсолютным интервала “конечность — бесконечность”.

А. А. Грицанов

К

КАМЮ (Camus) Альбер (1913—1960) — французский философ, публицист, писатель, драматург. Лауреат Нобелевской премии по литературе (1957). Основные философские и литературно-философские работы: “Миф о Сизифе” (1941), повесть “Посторонний” (1942), “Письма к немецкому другу” (1943—1944), эссе “Бунтующий человек” (1951), роман “Чума” (1947), повесть “Падение” (1956), “Шведские речи” (1958) и др. Философ экзистенциальной ориентации. Особенности онтологии, гносеологии, философии истории, философии искусства определены постановкой и решением центральной для К. проблемы: философского оправдания стоического, бунтарского сознания, противопоставленного “безрассудному молчанию мира”. Творчество К. — безостановочный философский поиск, который целенаправляется страстным переживанием за Человека, оказавшегося жертвой, свидетелем и соучастником трагического надлома времени и истории в 20 в. К. показывает, что жизнь в обезбоженном мире с необходимостью ведет к обожению человека, истории и нигилизму ницшеанского толка. К. в “Мифе о Сизифе” стремится ответить на вопрос: как, в чем найти надежду на позитивное бытие в мире, в котором религиозная надежда умерла? Постулируя изначальное мироощущение человека как абсурд, К. исследует его как характеристику человеческого “бытия-в-мире”, отчужденном и иерархическом. Одновременно он характеризует абсурд как границу осознанности и ясности понимания бытия. Совмещение онтологического и гносеологического смыслов осуществляется в переживании мира человеком, выпавшем из обычного течения жизни или истории. Осуществившееся видение абсурдности бытия означает видение им своего человеческого удела. Мужественную честность перед собой, героическую готовность к борьбе, трезвость оценки непосредственного опыта К. противопоставляет самоубийству и “философскому самоубийству” (религии, мифосознанию, утопиям и т. п.) как вариантам ухода жизни и мысли от устрашающе-трезвого видения абсурдности существования. Мысль К. эволюционирует от провозглашения тотального бунта против всех богов, который выбирает абсурдный человек (“Миф о Сизифе”), к представлению о том, что сохранить духовный мир человека и человечества с помощью нигилистической морали и философии невозможно (пьеса “Калигула”). От состояния “все дозволено”, ограниченного субъективным требованием полноты самоутверждения, — к пониманию угрозы самой культуре

и цивилизации со стороны человека, утратившего шкалу ценностей. К. показывает, что абсурдный, бессмысленный мир без Бога порождает героев (совесть, дух, мужество) и тиранов (ложь, насилие, цинизм), с необходимостью требуя оценки бунта как состояния морального сознания, с одной стороны, и переосмысления “мира” как культурно-исторического процесса — с другой. Недостаточность нравственной, социальной, исторической оправданности “бунта против всех” преодолеваются К. в процессе переосмысления его конструктивно-деструктивных возможностей, в поиске критериев направленности бунтарского сознания человека в определении меры абсурдности мира. В романе “Чума” К. переходит к коллективной морали и стремлению обрести утраченные в трагедии “изгнания” (чумы) единство, радость общения. Мир обретает смысл, который открывается только через осмысленный, направленный на изживание абсурдности мира, бунт. Онтологизация бунта как целостной установки человеческой деятельности позволили К. трактовать его в качестве инструмента, с помощью которого мир (историческая действительность, жизнь) теряет разрозненную бессвязность и обретает разумную целостность. В “Бунтующем человеке” в анализе метафизического (философского) и политического бунта К. движется от морально-нравственной к социально-исторической обусловленности трансформаций бунтующего в абсурдном мире человека. К. обнажает условия перехода бунта как отказа от бессмысленности и жестокости в тиранию как примирение с жестокостью. Именно слияние философского (метафизического) и политического бунтов ведет от человеческой солидарности, поиска общих смысложизненных ориентиров к абсолютизму, всезнанию, провиденциализму, террору. В России такая трансформация была подготовлена, согласно К., так называемой “немецкой идеологией”, “злыми гениями Европы” Гегелем, Марксом и Ницше, создателями современной 20 в. формы государственного нигилизма. Государственная идеология, опирающаяся на государственный террор, ликвидирующая свободу и миллионы жизней, исходит из релятивистского отношения к трансцендентным ценностям и абсолютизации прогрессистского доверия к истории. К. предостерегал как мыслителей от пророческой позиции в мире, где идея способна трансформировать ткань истории, так и народы, которые делают эти пророчества идеологией своего бунта. К. находит ограничение бунта в самом человеке, вышедшем из страданий и вынесшем из них бунт и солидарность. Такой человек знает о своих правах, выражает в бунте свое человеческое измерение и сознание неустрашимости трагизма человеческого существования. Протест против человечес-

кого удела всегда обречен на частичное поражение, но он так же же необходим человеку, как собственный труд — Сизифу. Искусство для К. служит средством спасения от нигилизма. Оно не делает человека счастливым, но человек становится свободным, освобождаясь от иллюзий прогресса, обращаясь к собственной натуре, вглядываясь в несовершенство мира. Анализ искусства у К. движется от искусства как эстетического бегства от реальности к утверждению эстетики природы и идеалов всеобщности человеческого общения.

И. А. Медведова

КАНДИНСКИЙ Василий Васильевич (1866—1944) — русский живописец и график, теоретик искусства, основоположник абстракционизма в искусстве 20 в., педагог, общественный деятель. Окончил одесскую гимназию и юридический факультет Московского университета, где занимался на кафедре политической экономии и статистики под руководством А. И. Чупрова. Был приглашен в Дерптский (ныне Тартуский) университет, но отказавшись от предложения и от научной карьеры, резко изменил свои интересы и в 1897 уехал в Мюнхен учиться живописи, где близко сошелся на основе общности творческих интересов с П. Клее, Ф. Марком, А. Шейбергом и др. В 1912 участвовал в выставке альманаха “Синий всадник”, явившийся важнейшим документом, освещающим истоки искусства модернизма и его философско-эстетические установки. В Мюнхенский период написаны важнейшие теоретические работы К. “О духовном в искусстве” (1912), “Ступени” (1913). В 1914—1921 К. живет и работает в Москве, является профессором ГСХМ, соучредителем Института художественной культуры, вице-президентом Академии художественных наук, в 1921 К. уезжает в Берлин, в 1922 — в Веймар, в 1922—1933 является профессором Баухауса. В 1926 К. выпускает книгу “Точка и линия на плоскости”. В 1933 К. переезжает в Париж, где живет до конца жизни. Главные вопросы, поднимаемые в теоретических работах К., — о назначении искусства и целях творческой деятельности — органично вписываются в общий контекст развития философско-эстетической мысли начала 20 в., актуализирующей проблему смысла творчества. Для К. искусство — это способ проникновения в сферу духовного и его воплощения в художественных формах. Такое понимание, по мысли К., ведет к необходимости отказа от предметности и к выработке нового, “чистого” языка живописи — языка абстрактных форм. Духовная жизнь человека представляется К. в виде остроугольного треугольника, разделенного на неравные части. В нижних частях духовные интересы не являются преобладающими, они начинают доми-

нирывать по мере приближения к вершине, но круг людей, живущих ими, сужается. На вершине остается один "великий обреченный", которого не понимает большинство обитателей нижних частей треугольника. Треугольник, по К., не пребывает в статичном состоянии, его динамика отражает духовный рост человечества: там, где находится вершина "сегодня", завтра будет нижняя часть и т. д. В истории культуры, согласно К., бывают периоды, когда доминируют низшие секции треугольника, а его динамика создает впечатленные движения вниз и назад. Это периоды преобладания материальной предметности в искусстве. Эпоха господства натурализма в искусстве совпадает у К. с эпохой позитивизма в науке. В кризисные периоды, когда сотрясаются религиозные, научные и нравственные устои, человек обращает взор внутрь себя. Сферами, наиболее остро воспринимаемыми поворотом к духовному, являются литература, музыка и искусство. Стремление к нереалистичному и абстрактному в искусстве, к своей внутренней природе рассматривается К. как следование словам Сократа "Познай самого себя". В теории К. выражена тенденция к синтезу всех видов искусства и их художественно-изобразительных средств, передающих те или иные духовные состояния. Наиболее часты, — как отмечал К., — сопоставления цвета в живописи и звука в музыке: голубой — флейта, синий — виолончель, темно-синий — контрабас, глубокий синий — орган и т. д. Посредством абстрактных форм, "чистых" красок и звуков искусство может воздействовать на душу человека: "Цвет — это клавиш; глаз — молоточек; душа — многоцветный рояль. Художник есть рука, которая посредством вибраций целесообразно приводит в движение человеческую душу". Таким образом, теоретические и художественные поиски К. были направлены на создание языка искусства, не отражающего предметный мир, а создающего образ духовного универсума. Согласно его теории, художник должен подниматься по ступеням, на которых накапливается сначала визуальный опыт, затем образный опыт, после чего возможен переход к опыту мыслительному, и лишь высшая ступень — ступень духовного опыта — открывает путь к абстрактному искусству. На творчество К. значительное влияние оказала научно-философская мысль 20 в. Разложение атома, теория Эйнштейна вызвали к жизни идею "четвертого измерения", воплощенную в искусстве авангарда как уход в идеальный мир. У К. она выразилась в создании образа исчезающей материи — отклика на вопрос о конечности и бесконечности Вселенной, а также в инноваторских поисках способов интерпретации пространства. Абстрактные полотна К. обнаруживают генетическую связь с идеями русского космизма, в частности, с иде-

ями Вернадского. Связующим звеном между философией космизма и творчеством К. явилась его способность усматривать пред-жизнь в мертвой природе и переносить это на "космическую материю", что воплощается в живописной теме сопоставления больших и малых миров в живописных композициях и сериях гравюр. Творчество К. — вариант модели "ноосферы" Вернадского или "пневматосферы" Флоренского. Положением, сближающим эстетические установки К. и Флоренского, является также убеждение в том, что художественные образы приходят во сне: любая форма, по мнению К., сначала явлена, затем достроена по строгим законам. Таким образом, согласно К., утверждается онтологичность первичной формы. В поздний (парижский) период творчества К. испытал влияние сюрреализма, в результате чего замечается частичное его возвращение к предметности, выраженное в появлении зооморфных форм, что в целом не меняет его творческих ориентаций. К. развивает идеи, высказанные в "Точке и линии на плоскости", согласно которым круг и точка являются источником многообразия формотворческих образований, подобно тому, как в результате биологического развития из простых существ возникают высокоорганизованные существа. В парижский период К. создает своеобразный вариант эстетического платонизма, в котором все формы имеют равное право на существование. К. оказал огромное влияние на развитие западного искусства 20 в., которое в различных направлениях (абстрактный экспрессионизм, геометрическая абстракция и др.) продолжало традицию беспредметности. Он теоретически обосновал подход к искусству как к сложному явлению, которое для установления взаимопонимания между художником и зрителем требует не только интенсивного эмоционального переживания, но и наличия огромного духовного и интеллектуального потенциала, а также определенной базы знаний в области истории искусства, эстетики и философии.

Ю. В. Аленкова

КАНЕТТИ (Capetti) Элиас (1905—1994) — австрийский писатель. В 1938 в связи с аншлюсом Австрии уехал в Париж, затем в Лондон. Доктор философии университета в Вене. Основные сочинения: "Масса и власть" (1960), романы "Ослепленные" и "Аутодафе". Лауреат Нобелевской премии по литературе (1981). Не являясь философом-профессионалом, К. сформулировал ряд оригинальных идей в области социальной философии и философской антропологии, творчески и глубоко развивая соответствующую традицию Ницше — Либона — Фрейда — Ортеги-и-Гассета. Согласно К., "смерть стала естественной в последние пару тысяч лет нашей истории... В предыстории

у всех народов смерть... воспринималась как нечто настолько неестественное, что каждая смерть считалась убийством". По К., смерть — идеология и центральный инструмент власти. Именно страх смерти, стремление к выживанию придают динамику системе "масса — власть". Подлинная власть не может не основываться на массовых убийствах. Не история губит массы людей, их губит антигуманная власть. И, по К., только она. В трактате "Масса и власть" К. показал роль и значение массовых процессов в развитии государств, в формировании мировых религий, вскрыл природу деспотической власти как в традиционных, так и в тоталитарных ее вариантах. По К., исходный пункт для конституирования "массы" — преодоление страха перед прикосновением другого. Человек дистанцируется от ближних и дальних при помощи различных наборов статусных различий и разнообразных социальных иерархий. Масса ликвидирует все дистанции, это — целостное существо, подчиняющееся определенным алгоритмам существования. Масса — живых или мертвых — актуальная основа всякой власти. Два аффекта — страх прикосновения и радость слияния с окружающими — граничные ипостаси жизни людей. Опираясь на феноменологическое описание элементарного опыта "пребывания в массе", К. показал различные состояния и динамику массы, проанализировал ее функции, пространственные формы и временные ритмы ее существования. В свою очередь, феноменологическое описание элементарного переживания власти позволило К. прийти к важным выводам относительно "технологий" и "механики" власти, проявляющихся как на уровне элементарных межличностных взаимодействий, так и в институционализированных структурах власти. Как предположил К., феномены власти и массы изначально связаны друг с другом, природа же этой связи и конкретные формы ее реализации сохраняются неизменными практически на всем протяжении человеческой истории: параноией и власть — два аналогичных способа реализации единой тенденции любой человеческой особи. Результатом исследования оказалась своего рода политическая "антропология власти", из которой следует, что человечество обречено на бесконечное воспроизведение сценариев деспотизма. Однако, по мнению К., существует положительная альтернатива, в рамках которой угроза гибели человечества в ядерной войне делает бессмысленными попытки реализации изначальных властных импульсов и ведет к выработке новых форм взаимоотношений власти и массы.

А. А. Грицаков

КАПИТАЛИЗМ (позднелат. *capitale* от *caput* — голова) — историко-экономическое и философско-социологическое понятие, традиционно использующееся для обозначения одной из разновидностей индустриального общества. Термином “капитал”, вошедшим в оборот в 12—13 вв., обозначались “запас товаров; ценности; денежная масса; деньги, приносящие процент”. На протяжении конца 17 в. и в течение 18 в. понятие “капитал” в основном вытесняет термины “фонды”, “богатство”, “ценности”, “имущества”, “достояние” и т. п., нередко обозначая богатство нации, национальное достояние. Входит в специальный оборот, по-видимому, в середине 19 в. (французский ученый Луи Блан в 1850 писал: “...то, что я бы назвал “капитализмом”, то есть присвоением капитала одними с исключением других”). Позже приобретает некоторую полемическую известность: согласно Прудону, К. — это “экономический и социальный строй, при котором капиталы — источник дохода — в целом не принадлежат тем, кто приводит их в действие собственным трудом”. Иногда словоформа “К.” употреблялась (поздние работы Энгельса, у Маркса термин отсутствует) сопряжению выработки (1834) и распространению термина “социализм” как гипотетической мировоззренческой, теоретической и общественно-практической альтернативы буржуазному обществу или “К.”. Статус одной из базовых категорий обществоведения понятие “К.” приобретает в начале 20 в. в результате публичной полемики М. Вебера (работа “Протестантская этика и дух капитализма”) и Зомбарта (“Современный капитализм”, “Буржуа”). По М. Веберу, К. “тождествен стремлению к наживе в рамках непрерывно действующего рационального капиталистического предприятия, к непрерывно возрождающейся прибыли, к рентабельности”, это — “такое ведение хозяйства, которое основано на ожидании прибыли посредством использования возможностей обмена, то есть мирного (формально) приобретения”. В “Британской энциклопедии” статья, посвященная К., впервые появляется в 1926; в “Словаре Французской академии” — в 1932. При К. система экономики характеризуется правом человека на владение и распоряжение частной собственностью и капиталом с целью получения прибыли, а также правом на частную инициативу в любой форме экономической деятельности принадлежащей самому индивиду и определяемой мотивом получения прибыли. Экономическая деятельность людей при К. относительно свободна от контроля со стороны государства, особенно в сфере ценообразования и производства товаров. Трактовки К. как способа производства богатства, при котором удача

одного оборачивается выгодой для всех, акцентируют его следующие системные характеристики: а) акцентированию свободной мотивация индивидов в процессе поиска ими точек приложения собственных трудовых усилий и выработки соответствующих поведенческих решений; б) разум (а не труд!) рассматривается главным источником индивидуального и общественного богатства (ведущим алгоритмом деятельности в условиях К. полагается процедура трансформации патентуемых общественно полезных идей и изобретений в универсальные технологии; в) несущей конструкцией К. (как в экономическом, так и в нравственном плане) выступает рационально фундированная вера в долговременный экономический рост; г) равные возможности людей в системах капиталистического типа, обуславливаемые, в частности, отделением места работы индивида от его места жительства (следствием выступает минимизация роли социального происхождения в процессах социальной мобильности); д) атрибутивная значимость права как института, обеспечивающего предсказуемость репертуаров обмена в условиях рынка, невозможность существования капиталистического социума иначе, нежели в форме правового государства; е) кардинальная трансформация параметров социального времени в результате обретения деньгами качества инструмента инвестиций (в конечном счете выступающих как материализация духовного состояния любви к ближнему и веры в социальный прогресс) (ср. “время — деньги”). Особую значимость для сценариев конституирования и эволюции К. имеют адекватные нравственно-культурные стереотипы, задающие соответствующую систему мотиваций и установок индивидов: в тех случаях, когда в обществе доминируют умонастроения фатализма, созерцательного отношения к жизни и т. п., а также отсутствуют стремления к перманентному увеличению личного богатства (ср. “достаток” от слова “достаточно”, а не “богатство” как обозначение приветствуемого стандарта индивидуального потребления в российской ментальности), капиталистический тип жизненных ориентаций может быть оперативно привнесен в повседневную жизнь людей исключительно посредством методик “шоковой экономической терапии”. Господство за пределами христианского мира магии, предполагавшей стереотипизацию технологии и экономических отношений, длительное время выступало самым серьезным препятствием на пути капиталистической рационализации всех сфер жизни. Основным тезисом имманентной критики К. выступала в 20 в. (И. Шумпетер, Белл и др.) идея о том, что его успехи в политической и экономической областях подрывают его же собственные культурно-ценност-

ные основания. Имелись в виду такие социальные тенденции, как всевозрастающее разращение основной массы населения избытком, сопряженное с засильем рекламы, поощряющей человеческие слабости и пороки, упадком общественного вкуса и торжеством массовой культуры; атрибутивный для демократического общества популизм политиков; дестабилизирующее воздействие социально-психологический групп людей, желающих преуспеть в сфере государственной деятельности и склонных в этой связи к авторитарным социальным технологиям; упадок аристократии, традиционно лелеявшей художественно-культурные элиты в эпоху доиндустриальных социальных отношений. Симметричным идейным ответом данным взглядам выступает в конце 20 в. концепция демократического капитализма. (См. также Демократический капитализм, Геополитика, Новак.)

А. А. Грицанов

КАРНАП (Carnap) Рудольф (1891—1970) — немецко-американский философ и логик. В 1910—1914 изучал физику и математику в университетах Фрейбурга и Йены. Докторская степень за работу “Пространство” (1921). Преподавал философию в Венском университете (с 1926) и немецком университете в Праге (с 1931). После эмиграции в США (1935) — профессор Чикагского (до 1952), Принстонского (1952—1954) и Калифорнийского университетов (возглавлял философское отделение с 1954 по 1961). Ведущий представитель Венского кружка, логического позитивизма и философии науки. Один из основателей журнала “Erkenntnis” (1930), целью которого выступало распространение идей “научной философии”. Основные сочинения: “Логическое построение мира” (1928), “Мнимые проблемы в философии” (1928), “Преодоление метафизики логическим анализом языка” (1931), “Физикалистский язык как универсальный язык науки” (1932), “О протокольных предложениях” (1932), “Логический синтаксис языка” (1934), “Философия и логический синтаксис” (1935), “Проверяемость и значение” (1936—1937), “Исследования по семантике” (1942—1947), “Значение и необходимость” (1947), “Введение в символическую логику” (1954) и др. Уже в первой работе — “Логическое построение мира” — К. сформулировал идею о возможной основе единства знания: по его мнению, физика и психология, науки о природе и науки о культуре способны объединиться в том случае, если окажутся в состоянии перевести содержательный язык о “переживаниях”, “вещях” и т. п. на формальный лексикон, описывающий структуры и отношения. С точки зрения К., центральным в теории познания правомерно полагать пошаговое отслеживание главных этапов транс-

формации содержания наших высказываний об интересующих нас объектах в процессе их обоснования посредством "гносеологически элементарной основы". По К., именно дефиниционный, интерсубъективный мир отношений и образует предметную область науки. Поскольку, по К., цепь гносеологического отношения сведения к элементарным предложениям потенциально разнонаправлена, критерием того, что именно гносеологически выступает более фундаментальным, выступает познавательный "приоритет": объект гносеологически первичен по отношению к другому, гносеологически вторичному, если второй постигается посредством первого. К. разрабатывал неопозитивистскую модель организации научного знания, утверждая, что предметом философии науки является анализ структуры естественнонаучных дисциплин с целью уточнения основных понятий науки при помощи аппарата математической логики. (Согласно К., "наука представляет собой единство... все эмпирические предложения выразимы в едином языке, а все положения дел относятся к одному виду и познаются с помощью одного метода".) Сами элементы непосредственного опыта при этом не могут включаться в логическую систему; отношением же, выразимым в терминах опыта и подходящим для целей логики, выступает у К. отношение сходства в памяти, заключающееся в тождестве или близком сходстве зафиксированных фрагментов опыта. На этом фундаменте и должна основываться, по версии К., вся "система знания" и "оправдывающего его анализа". Иерархия компонентов универсальной логическо-опытной цепи выглядит, по схеме К., так: области качеств, классы качеств, сходства качеств, классы ощущений, например зрительные ощущения, различные индивидуальные и общих компонент опыта, зрительная перспектива, порядок цветов и временной порядок. Конструкции зрительной перспективы и временной последовательности конституируют, по мысли К., основу для материальных объектов, ибо последние уже могут быть образованы посредством апплицирования цвета на движущиеся точки мира. Над уровнем высказываний о физическом мире располагается уровень высказываний об опыте других людей, переводимый на язык высказываний о физическом мире (или в физических терминах о поведении). Далее — уровень высказываний о социальных и культурных отношениях, в свою очередь сводимый к высказываниям о чужих сознаниях. К. определял "протокольные предложения" как: а) сферу языка физики, — образующие, по его мысли, "основание науки"; б) предложения, "отсылающие к непосредственно данному и представляющие прямое описание опыта или феноменов"; в) "утверж-

дения, не нуждающиеся в обосновании и служащие фундаментом для остальных научных утверждений"; г) не относящиеся к языку науки постольку, поскольку их структура не определяется в этом языке (хотя существуют специальные правила для их перевода в этот язык). По К., в конечном счете все высказывания фундируются на высказываниях о непосредственном опыте и полностью определены в терминах последних. То есть ни физические объекты, ни чужие сознания не являются реальными объектами как таковыми, они скорее "квази-объекты", введенные с помощью определений для того, чтобы организовать наш опыт. С точки зрения К., собственно философская проблематика дистанцируется от сферы логики и иных научных дисциплин в контексте того, что все предложения содержательного характера подразделимы на три класса: "научно-осмысленных" или "научных" (истинных и ложных); "научно-неосмысленных" или "вне-научных"; "бессмысленных", которые лишь внешне подобны содержательным предложениям. Философские предложения, по К., — это: а) предложения "внеаучные", ибо они не подлежат (ни актуально, ни потенциально) какому-либо сопоставлению с реальными фактами; б) "квазисинтаксические" предложения, могущие быть в исходном имплицитном виде интерпретированы в самом широком диапазоне версий; в) предложения, содержащие рациональный смысл лишь в аспекте реконструкции с их помощью связей и отношений между словами. (Философия трактовалась К. лишь как "суррогат искусства", а ее представители — как "музыканты, лишенные способности к музыке". Одновременно он утверждал, что "логика науки заменяет собой запутанный клубок проблем, известный под именем философии".) В своей известной статье "Преодоление метафизики путем логического анализа языка" К. утверждал, что оба — и сам метафизик, и читатель его трактатов — заблуждаются, предполагая наличие в сочинениях подобного рода чего-то реального: "В сфере метафизики, включая всякого рода философию ценностей и нормативные науки, логический анализ приводит к тому негативному результату, что все предложения этой сферы совершенно бессмысленны". По мнению К., в основании системы научных знаний должны размещаться абсолютно достоверные, адекватно воспроизводящие чувственные переживания субъекта "протокольные предложения". Иные составляющие массива науки должны быть подвергнуты процедуре верификации, то есть сведены к протокольным предложениям. В противном случае предложения рассматриваются как псевдопредложения, не имеющие смысла, и элиминируются из науки. В книге "Философия и логический

синтаксис" К. разграничил косвенную и прямую верификацию. Первая предполагала непосредственную верификацию исходного высказывания: на основе уже известного и апробированного посредством верификации закона осуществляется предсказание, конструируются необходимые условия, и предсказание верифицируется. Впоследствии К. преодолел установку на тождественности "осмысленности" и проверяемости предложений, разграничив в структуре качества их верифицируемости саму "проверяемость" и перечень условий их истинности. По К., истинность предложения сводима к формальной возможности его включения в данную систему языка (то есть проблема истинности у К. локализуема, таким образом, в сфере логической семантики). Истинность предложений, таким образом, не оставала вызываться с обработкой их субъектом науки. Принцип верифицируемости был сведен им к совокупности рекомендаций по построению языка науки ("Проверяемость и значение"): К. пришел к выводу о необходимости обоснования — в рамках данного конструкта — перехода от "переводимости" к "проверяемости". В работе "Философия и логический синтаксис" К. проводит мысль о разграничении двух видов верификации — непосредственной и опосредованной (по его мнению, только "протокольные предложения" могут быть верифицированы непосредственно). Как полагал К., единичные же высказывания — подобно универсальным законам науки — "имеют характер гипотез". Поэтому при опосредованной верификации высказывание, подлежащее верификации, соединяется с другими, уже верифицированными высказываниями, и из них выводятся непосредственно верифицируемые высказывания. К. выдвинул тезис о том, что логика науки есть анализ чисто синтаксических связей между предложениями, понятиями и теориями и отрицает возможность научного обсуждения вопросов, касающихся природы реальных объектов и их отношения к предложениям языка науки. К. утверждал "принцип терпимости" (один из основных в системе постулатов неопозитивистского конвенционализма), согласно которому "можно терпеть" любую избранную "учеными нашего культурного круга" описательную и объяснительную научную систему при условии ее логической непротиворечивости. "В логике, — по мысли К., — не существует этических норм. Каждый волен строить свою собственную логику, свой собственный формальный язык, как ему вздумается". По мнению К., было бы весьма желательно трансформировать предложения всех научных дисциплин, со-

державших как несущую конструкцию описания предметов и явлений в понятиях наблюдения, в категориальные комплексы соответствующих физических понятий. После 1936 К. занимается построением "унифицированного языка науки". Он допускает возможность создания такого языка на основании чувственных данных, а также верит в осуществимость перевода в ипостась этих данных любого дискурса в полном его объеме, поэтапно, предложение за предложением. (Так, например, разграничивая "первичные" и "вторичные" протоколы, соответствующие языкам наблюдения и измерения, К. акцентировал внимание не на содержании "переживания", а на технологии перевода: по К., термин наблюдения "красный" переводится в физикалистский термин "частота световой волны равная X".) К. пришел к выводу о недостаточности чисто синтаксического подхода в контексте необходимости учета также и семантики, то есть отношения между языком и описываемой им областью предметов. По К., "...класс наблюдаемых вещественных предикатов является достаточным редуктивным базисом для целостности языка". На основе своей семантической теории К. строил индуктивную логику как вероятностную, развивал формализованную теорию индуктивных выводов, разрабатывал теорию семантической информации. Ряд результатов, полученных К., был использован в исследованиях по кибернетике.

А. А. Грицанов

КАСАНИЕ (греч. — *haptikos*) — понятие, приобретающее философский статус в рамках философии постмодернизма (Мерло-Понти, философия Другого), а также у Сартра — в границах категориально-понятийного комплекса, центрированного на категориях "складка", "тело", "кожа" и др. К. характеризует способ, посредством которого наше тело вписывается в мир, не разрушая ни его, ни себя. К. суть понятийное средство для описания определенного, ментально представленного чувства ("К."), которое приобретает человеком благодаря целостному опыту жизни и действий в пространстве (А. Монтэгю: "Касание. Человеческое значение кожи", 1986). (К. не локализуется в границах оптических свойств зрения, выступая как видение кожей, как слой чувственности, который доминирует в процессе феноменологического конституирования телесности.) В данном контексте К. выступает как "воображаемый физический контакт" с фрагментами пространства и располагающимися в них объектами, ранее уже бывшими "затронутыми" нами: мы в состоянии их видеть, слышать и ощущать исклю-

чительно благодаря тому, что разместили их вокруг себя и упорядочили вследствие множества прошлых неосознаваемых К. Восприятие посредством К. неосуществимо вне фундамента в виде внутреннего образа телесности, который и конституируется как результат "сплетения" некоего "узора" из невидимых ипостасей предшествующих К. В результате обмена К. формируется "клеевая прослойка" между двумя телами или "плоть" (Сартр). К. (в рамках такого понимания его) перестает являть собой собственно К. в случаях, когда оно проникает "за" или "сквозь" кожу. По Мерло-Понти, осуществимость К. предпослана "касательностью-в-себе" (фр. *tangible en soi*): человек чего-то способен касаться, но лишь потому, что его нечто касается и именно в том месте и в тот момент, когда и где оно этого нечто касается... К. как целостную процедуру разорвать невозможно... К. не может и не должно сводиться к К.-репертуару, диктуемому человеку в качестве нормы идеальными жестами иных суверенных субъектов (действующих лиц коммуникации). В границах культурологических схем Канетти (осмысление природы власти в контексте ее сопоставления с образами хватающей руи, зубов, пасти, поглощения) особо значимой выступает проблема энергетики К. как непосредственного телесного воздействия (в качестве знака угрозы смерти и — соответственно — знака влияния и власти). В рамках подхода Н. М. Бахтина, зрение и слух человека являются собой незаинтересованное и безвольное-созерцательное основание чувственного опыта; именно они обуславливают "холодок" между человеком и миром; они предварительны, а не самоценны. Первичным же, по мысли Н. М. Бахтина, выступает осязание: именно посредством К. человек получает сведения о пределах себя самого, эротически постигая бытие. (См. также Тело, Плоть, Кожа.)

А. А. Грицанов

КАСО (*Caso*) Антонио (1883—1946) — мексиканский философ и социолог, положивший в основу своей концепции принцип "сознательного эклектизма", подчиненного требованию отбора адекватного мексиканскому контексту и способствующего преодолению подражательности по отношению к европейским теориям и традициям. Философия К. резко оппозиционна методологии позитивизма и подчеркнуто опирается на основания христианской морали (свм К. считал свою концепцию философией "очищенного христианства" или "философским христианизмом"). По своей сути — это версия культур-религиозно ориентированной философской антропологии. Среди основных философских авторитетов К.: И. Кант, А. Шопенгауэр, Бергсон, Шелер, Хайдеггер. В рели-

гиозных исканиях опирался на учение Л. Н. Толстого (вернувшего его в лоно неортодоксального христианства — под влиянием позитивизма К. в юности занимал атеистическую позицию). Несомненно влияние самого К. на становление "философии латиноамериканской сущности". К. получил высшее образование в Национальной подготовительной школе (сменила закрытый в 1865 университет, восстановленный, в том числе и усилиями К., в 1910). К. вместе с Васконселосом (соответственно первый и второй президенты) основал в 1909 философско-литературную группу "Атенео молодежи" ("Атенео де ла Хувентуд" — общество, культивирующее искусства, находящиеся под покровительством Афины Паллады), ставшую интеллектуальным центром выработки нового типа философствования как оппонирующего традиции философии "первопринципов" и позитивистской методологии и как схватывающего специфику мексиканского человека и мексиканского способа мышления (первая неудачная попытка создания группы была предпринята в 1906, когда возник проект журнала "Savia moderna"). После победы мексиканской революции К. некоторое время был на дипломатической службе, но занимался прежде всего преподавательской и административной деятельностью в УНАМ (Национальном автономном университете Мексики). В 1935 активно включился в полемику с марксистски ориентированными философами и идеологами (в которой его основным оппонентом был его же ученик Л. Толедано). В это же время, после принятия на Первом конгрессе мексиканских университетов решения о преподавании в университетах марксизма, пригрозил уходом из УНАМ. Сам УНАМ был захвачен сторонниками К. В это же время резко оппонируя томистской традиции в философии, выступал против подчинения университетской жизни контролю церкви. 1933 считается переломным в творчестве К. В 1940 К. и Ф. Ромеро учреждают Свободный колледж (коллежио) высших исследований в Буэнос-Айресе. В марте — июне 1943 вел один из 12 организованных Гаосом-и-Гонсалесом и Полой семинаров в Колледже (коллежио) Мексики ("Социальные проблемы аборигенов Америки"). В 1945 под руководством К. и Э. Гарсии Майнеса на базе философского факультета УНАМ создается Центр философских исследований. Оба созданных при участии К. исследовательских учреждения стали организационными центрами по реализации субконтинентального проекта развития национальных философий в рамках "философии латиноамериканской сущности". К. — почетный доктор философии ряда университетов Кубы, Перу, Гватемалы, Аргентины, Бразилии, член Мексиканской Академии словесности. Основ-

ные работы: "Философия интуиции" (1914); "Философия и моральные доктрины" (1915); "Современные проблемы философии" (1915); "Существование как экономика, незаинтересованность и милосердие. Очерк о сущности христианства" (издания: 1916, 1919, 1943; постоянно перерабатывавшаяся основная работа К.); "О национальном боваризме. Рассуждения о мексиканской нации" (1922); "Концепция истории и философия ценностей" (1923); "Учения и идеи" (1924); "Позитивизм, неопозитивизм и феноменология" (1924); "Социология" (1939 — третье издание); "Мексика: заметки об отечественной культуре" (1943) и др. Философия мыслится К. как синтетическое знание, призванное объяснить феномен существования (понимаемого им в духе Хайдеггера), взятый в различных перспективах рассмотрения. Это и есть теоретико-методологическая установка на "сознательный эклектизм", исходящая из того, что "ни один философ не обладает всей истиной, хотя многие открыли нам ее частицы". В этом ракурсе рассмотрения философия ценна не столько присущей ей ориентацией на продублирование "системного" знания, сколько параллельной ей ориентацией на вскрытие "проблемности" человеческого существования, не столько попыткой дать "окончательные" ответы, сколько умением ставить вопросы, вскрывающие антиномичность человеческого знания (понимаемому в духе кантовской традиции философствования) и человеческой жизни, постоянно творимую волей (теория которой была изначально разработана, согласно К., А. Шопенгауэром). В силу этого философия есть принципиально открытый тип целостного знания, следующий за конкретными социокультурными историческими контекстами. Она не может быть непосредственно "заимствована" из чужого опыта (поэтому бесполезно копировать в Латинской Америке европейские теории и институты), сведена к универсальным по отношению к данному опыту схемам, которые пытаются формулировать позитивизм (в этом смысле подлинная философия может быть построена только как антипозитивизм, в пределе — антинатурализм, сам позитивизм К. квалифицировал при этом как "католицизм без Христа") и выведена из первопринципов (отсюда антиметафизичность и антисистемность новой философии). Новая философия не может быть продуцирована усилиями только разума (к тому же редуцируемого к научному разуму), так как синтезирующая роль в "жизненном порыве" принадлежит интуиции (отсюда внимание К. к философии Бергсона), а сам разум аксиологически окрашен (отсюда внимание К. к Шелеру) и подвержен постоянным изменениям (отсюда совет самого К.: "Формируйте ваше личное credo только перед самой смертью!"). К.

выделяет шесть возможных перспектив видения человеческого существования, образующих три антиномичные пары, синтез которых способен дать целостную картину жизни. Это: 1) метафизический подход (рассматривающий сущности с точки зрения вечности как возможное бытие); 2) исторический подход (рассматривающий бытие во времени); 3) экономический подход (рассмотрение наших действий в ракурсе достижения максимального результата с наименьшими затратами); 4) этический подход (рассмотрение наших действий в ракурсе максимализации усилий при минимализации пользы); 5) логический подход (пытающийся выявить универсальные формы связи); 6) эстетический подход (ориентирующийся на непосредственное созерцание красоты). Соответственно трем парным перспективам формируются три основные области человеческого существования — религия; собственно жизнь; искусства, конкретизирующие проблематику человека как "единственно доступного нам смысла истории и мира". В области жизни сталкиваются биологическое и надбиологическое, экономическое и этическое, эгоистическое и бескорыстное. С одной стороны, в основе жизни лежит "воля к власти", жажда максимального господства и выгоды. С другой — жизнь может реализоваться только в самоценности творчества, свободного от давления необходимости и соображений выгоды. Таким образом, по К., основа человеческого существования этична: "если бы наши поступки были простым отражением в нашем сознании фатальных законов инертного мира, то они были бы полностью безразличны или, точнее говоря, аморальны". Жизнь должна твориться по формуле добра, требующей максимальной самоотдачи от человека (при одновременном подавлении корыстных мотивов поведения). Фактически К. строит этику самопожертвования, основанного на реализации принципов милосердия (как своего рода антиэгоизма), то есть незаинтересованности. Именно незаинтересованность позволяет творить, а тем самым реализовывать собственную индивидуальность в области искусства, с одной стороны, и достигать Бога (стать ему сопричастным) — с другой. Искусство рассматривается К. как выражение "врожденного бескорыстия", как "проекции сознания на... вещи, которые побуждают или порождают дух". Свою же сверхзадачу он видит в "реставрации религиозности", задающей предельные смыслы человеческому существованию через преодоление схоластически-томистской традиции и восприятие новых философских идей (отсюда определение им своей философии как "очищенного христианства" или "философского христианства"). Смысл человеческой жизни — в преодолении детерминированности "экономическим

существованием", господствующим над "миром жизни" и его явлениями (питанием, ростом, воспроизводством, борьбой, игрой, смертью), что ставит под сомнение основные тезисы марксистской доктрины. Но тем самым необходимо выйти из-под власти естественных законов на основе реализации программы "рациональной психологии", которая ориентирует человека не столько на "отражение" существующей реальности, устроенной в соответствии с принципами и схематизмами разума, сколько на "созидание" реальности на основе творческой самореализации. Реализовать эти задачи невозможно только усилиями разума, скорее даже для этого необходимо именно сверхрациональное усилие. Ведь мышление выступает прежде всего "экономической формой упорядочения реальности", разум подчинен "принципу экономии" — достигнуто с наименее возможным усилием более устойчивой пользы. Однако человеческая душа больше, чем разум, поэтому притязания последнего, как и основанной на нем науки, должны быть ограничены. Разум укрепляется и дополняется ("расширяется") верой, но вера не обосновывается посредством разума. К Богу ведет не разум, а религиозный опыт, основанный на интуиции. Разум способен давать "отчет о мире", описывает и интерпретирует уже созданную реальность, интуиция же содействует постоянному и сиюминутному созиданию реальности, обеспечивая видение. "Интуиция есть видение. Интуировать — это знать, видя..." Через интуицию придается смысл, просвечиваемый из идеи конечной цели достижения Бога, без чего жизнь не может быть понята, а, следовательно, и воспринята. Человек не только познает, а его мир не есть лишь объект познания. Мир, прежде всего — место действия и самореализации человека. В мире человек желает, любит, стремится к чему-либо. Мир для человека не нейтрален, он всегда аксиологически окрашен, практически ценностен. "Не зная ничего или почти ничего о природе вещей, мы жили всегда. Напротив, мы не могли бы жить, не зная, как жить хорошо. Мораль, теория значимости жизни, доктрина желания и воли, более важны, чем математический анализ, логические формулы и естественные и исторические науки..." Отсюда суть новой философии — не в объяснении человеческого жизни миром, а понимание и объяснение мира человеческим опытом жизни в мире. Это философия жизни и действенности ("философской героизма") — "в мире мы находимся для действия". "Философский дух есть непрестанное и неизменяемое стремление к поиску, и он имеет в себе много геронического". Человек не случайное

явление в мире — он “соучастник существования, изобретатель, деятель, творец. Мир не сцена, а рычаг. Есть нечто выше созерцательного любования эстетов, и это — жизненное кредо учителей нравственности, которые знают, что творение мира еще не завершено и что ради его создания и совершенствования мы должны отдать всю нашу веру и наше дыхание”. Отсюда неприемлемость для К. традиционной структуры философского знания, в основание которого кладется поиск ответа на вопрос “что такое мир?”, то есть космология и онтология, так или иначе комплексируемые с логикой и теорией “чистого” познания, (то есть ответами на вопрос “что такое познание?”). Эта структура “официальной философии” (противопоставленная “самостоятельному существованию философского мышления”) выражает, по К., “суетность человеческого разума”, так как конечное предназначение философии не в том, чтобы понять сущность и субстанцию чего-либо, а в том, чтобы служить действию, которое одно только и дает возможность понимания. В основание новой философии должна быть положена максима, согласно которой: “Истины, провозглашаемые людьми, не окончательны и не даны раз и навсегда, как не конечен и не неизменен мир, к которому они относятся”. Поэтому в основание новой философии должен быть положен поиск ответов на вопрос “каков смысл жизни?” (или “какую ценность имеет мир для человека?”). Тогда философия есть антропология (человек — “единственный доступный нам смысл истории и мира”), включающая в себя эстетику (как теорию прекрасного), этику (как учение о добре) и философию религии (как доктрину о смысле и предназначении человеческой жизни). Антропология как таковая исследует комплекс отношений, складывающийся между вещами (внеположенными человеку значимым физическим), индивидами (людьми как наделенными жизнью организмами) и личностями (людьми как социо-культурными субъектами). Уже как индивид человек наделен интеллектуальным и моральным превосходством над иными типами “живых организмов”, но лишь он способен играть “роль как социальное существо”. Он не только “организменен”, но и “духовен”. Дух расцветает над жизнью, как жизнь “над физической природой”. Как личность человек обладает пониманием, способностями распознавать фальшивое и познавать совершенное. Он рефлексирует себя как свободного и ответственного деятеля. “...Собственное человека есть последовательная реализация своей сущности, а сущность нашего рода есть личность как творец ценностей”. Он

рефлексирует себя и как историческое существо, поэтому антропология имеет в качестве своего необходимого измерения историю (которая суть временное пространство “творческих имитаций”). В таком качестве она интуитивно переживается, оживляется и оспаривается историком, а также реконструируется социологом и осмысливается философом истории. К. принципиально разводит социологию и философию истории. Первая стремится свести “человеческие события” к научным законам, пытаясь трактовать их внутри двойным образом понимаемого прогресса — как “реализации ценностей в истории” и как “реализации идеалов в благах культуры”. Призывая зависимость “устойчивых атрибутов” существования социума от результатов длительного воздействия, что порождает различие “антропологических групп”, К. настаивает на том, что эта зависимость со временем нейтрализуется благодаря культурам. Поэтому, фактически, он отрицает классическую формулу прогресса, который переинтерпретирован им в терминах “реализаций”. Более того, он утверждает, что “морально мы также низки, как всегда”, а, следовательно, проблематична сама возможность морального обновления, но независимо от этого надо стремиться проявлять милосердие и верить в Бога. Но тогда ставится под сомнение сама возможность социологического знания, которое оказывается несамодостаточным и неуниверсальным. К тому же оно тяготеет к “социологическому материализму” (он же “исторический материализм”) с его претензией определить “сознательное” (фиксируемое в терминах “надстройки”) “бессознательным” (фиксируемым как “базис”). Поэтому “материализм” социологии должен корректироваться “интеллектуалистской” критикой, что, однако, не снимает угрозы придания общественной науке “абсолютно формального характера”. Удержать ее от такого “соскальзывания” способна философия истории, вскрывающая смыслы и намерения “коллективного развития”. Она не столько стремится дать абстрактно-научный или метафизический синтез “человеческих событий”, сколько задает им телеологическое, эстетическое и этическое измерения. В этом своем качестве философия истории есть интуиция конкретного всеобщего, с одной стороны, и педагогически-воспитательная социализационная технология (“христианская философская концепция жизни”) — с другой. Антропология (философия истории), как ее понимает К., в отличие от науки имеет своим объектом не абстрактно-общее, а конкретно-всеобщее, которое может быть схвачено лишь интуицией. “Философствовать — это значит видеть универсальное, не презирая особенного; лучше было бы сказать, что это — видеть особенное в универ-

сальном, конкретное в абстрактном, персменное в неизменном, переходящее в вечном и относительное в абсолютном”. Имеппо с этих позиций К. предлагал свой проект латиноамериканской философии, с необходимостью обязанной учитывать специфику самосознания латиноамериканских народов. Последнее характеризуется им как “индифферентный реализм” (или “тропический леинивый реализм”), а сами латиноамериканцы, вскормленные индейцами и так адекватно и не воспринявшие “подземного дыхания идеализма”, шедшего от Испании, понимаются К. как самые “реалистические в истории”. Другой присущий им комплекс К. определял как боваризм (от имени героини Г. Флобера мадам Бовари). Суть последнего — в стремлении казаться не тем, кем ты являешься на самом деле (в данном случае — стремление латиноамериканцев самоопределяться как европейцы). Он вылился в отвержение собственной реальности и принятии реальности чужой, которая к тому же отрицала саму возможность иного, чем она сама. Отсюда пустота, присущая субъекту, бегущему от собственной реальности и пытающемуся реализовать себя вне ее. Отсюда и накопление проблем, которые соплагаются, но не решаются. “Мы отличаемся самым ярким и очевидным врожденным боваризмом: способностью в политике воспринимать себя не такими, какие мы есть в действительности”. Боваризм есть в некоторой мере проявление комплекса подростковой несамодостаточности, переходности, но он делает жизнь “более терпимой” для субъекта, хотя и погружает его в мир миражей, уводя его от оригинальной миссии”. Без преодоления боваризма, следовательно, невозможна зрелая самостоятельная философия, один из первых вариантов которой для Латинской Америки К. и предложил, считая, что подлинная история Мексики еще не написана. Как отметил его ближайший ученик Рамос Маганья: “В этом смысле он является основателем той эпохи, которая станет определяющей в нашей истории...” (См. также “Философия латиноамериканской сущности”).

В. Л. Абушенко

КАССИРЕР (Cassirer) Эрих (1874—1945) — немецкий философ и культуролог. Проделал сложную творческую эволюцию, тем не менее сохранил те теоретико-методологические установки, которые усвоил и разработал в первый период своего становления как философа, в который он, начав с ученичества у Когеиа, смог стать одним из признанных лидеров Марбургской школы неокантианства (см. Марбургская школа неокантианства). От проблематики, связанной с философским исследованием научного познания, перешел к рефлексии над проблемами культуры и иных познавательных форм. Ключ

к пониманию культуры видел в символе (см. Символ). Этот этап его творчества (с 1920-х) может быть обозначен как период “философии символических форм” или как период философии культуры. В это время К. воспринял и критически переработал ряд идей (нео)гегельянства (прежде всего связанных с “Феноменологией духа” Гегеля) и достаточно далеко отошел (проблемно, тематически и, частично, методологически) от ортодоксальной версии марбургского неокантианства. Следовательно, этот этап в идейной эволюции К. может быть рассмотрен и как последовательное “изживание марбургства” (своеобразное постнеокантианство). В нем заметно влияние на него и круга идей платонизма и философии Лейбница. В последние годы жизни интересы К. все яростнее стали смещаться в область философской антропологии (см. Философская антропология): в 1939—1940 в Гетеборге он читал соответствующий курс. Кроме идей Шелера, которые он радикальным образом оспаривал (как ранее и идеи Хайдеггера), большое значение в этот период для К. имели личность и творчество Швейцера. Достаточно много занимался К. и историей философии, однако в его работах в этой области достаточно отчетливо просматривается акцентировка тех аспектов истории мысли, которые непосредственно связаны с областью его прямых методологических и культурологических интересов. К. учился в Берлине, Лейпциге и Гейдельберге, стажировался в Мюнхене и Марбурге. С 1896 — ассистент Когена. Издал многочисленные собрания сочинений Лейбница и Канта. Сделал типичную университетскую карьеру (лишь во время первой мировой войны находился на гражданской государственной службе). В 1908—1919 преподавал философию в Берлинском (приват-доцент), в 1919—1933 — в Гамбургском (с 1919 профессор, с 1930 ректор) университетах. В 1929 совместно с Хайдеггером провел семинар в Давосе, который вылился в открытую полемику между ними по проблеме “что есть человек?” Во время эмиграции, начавшейся с приходом к власти А. Гитлера, К. преподавал в 1933—1935 в Оксфордском (Великобритания), в 1935—1941 — в Гетеборгском (Швеция), с 1941 в Йельском, а с 1944 в Колумбийском (США) университетах. Основные работы К.: “Система Лейбница в ее научных основаниях” (1902); “Понятие субстанции и функции” (1910, в русском переводе известна и как “Познание и действительность”); “Проблема познания в философии и науке новейшего времени” (т. 1—3, 1906—1920, четвертый том К. написал уже в эмиграции); “Жизнь и учение Канта” (1918); “Идея и гештальт” (1921); “О теории относительности А. Эйнштейна” (1921); “Язык и миф” (1925); “Философия символических форм” (т. 1—3, главная работа второго пе-

риода и всего творчества К.; т. 1: “К феноменологии языковой формы”, 1923, т. 2: “Мифическое мышление”, 1925, т. 3: “Феноменология познания”, 1929); “Индивидуальность и космос в философии Возрождения” (1927); “Философия Просвещения” (1932); “Платоновский ренессанс в Англии и Кембриджская школа” (1932); “Детерминизм и индетерминизм в современной физике” (1936); “К логике наук о культуре” (1942); “Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры” (1944, работа содержит эскиз кассиреровской концепции философской антропологии); “Руссо. Кант. Гете” (1945); “Миф о государстве” (опубликована в 1946) и др. К. изначально исходил в своей философии из кантовской проблемы “исследования возможностей опыта”, то есть критичности установки и трансцендентального метода, и в духе Марбургской школы сделал предмет своего анализа научное (по)знание. Система Канта для него не конец, а лишь начало критики разума. В центре внимания К. — конструктивно-конституирующая роль разума, полагающего предмет собственного исследования: “предмет *есть* то, чем он оказывается для нас, он есть сумма наличных и возможных способов действия”. Отсюда антисубстанционализм и антионтологизм (антиметафизичность) К.: “...В многообразии и изменчивости явлений природы мышление обладает относительно твердыми опорными точками только потому, что оно само их утверждает. В выборе этих точек зрения оно вовсе не связано заранее явлениями; но оно оказывается его собственным делом, за которое оно ответственно в конечном счете только перед самим собой”. Отсюда и методологизм К.: только рефлексия точек зрения позволяет увидеть возможное как существенное, заставляет принять его во внимание, а в соотноении с опытом, определить, какая из точек зрения (уже — схватываемый ею тип связи) применима “к данному случаю” (“мы вписываем данные опыта в нашу конструктивную схему и получаем таким образом картину физической действительности”). Тем самым, по К., познающий субъект всегда имеет дело в той или иной степени уже логически оформленным “материалом”: “Мы никогда не можем противопоставить понятия, которые мы анализируем, данные опыта как голые “факты”; в конце концов мы всегда имеем дело с определенной *логической системой* связи эмпирически-данного, которая измеряется на другой аналогичной системе и обсуждается, исходя из нее”. Следовательно, все о чем можно рассуждать, дано в (по)знании, а философия, в конечном итоге, и призвана методологически обеспечивать это (по)знание. Соответственно, нет никакой “пропасти” между бытием и сознанием, их разрыв есть следствие “частичных” точек зре-

ния. Место их единства — конституируемый и конституируемый в опыте предмет, который следует понимать “не как субстанцию, лежащую по ту сторону всякого познания, а как объект, формирующийся в прогрессирующем опыте”. Предмет, тем самым, находится не вне, а внутри знания: “Познать содержание — значит превратить его в *объект*, выделяя его из стадии только данности и сообщая ему определенное логическое постоянство и необходимость. Мы, таким образом, познаем не “предметы” — это означало бы, что они раньше и независимо *определены* и даны как *предметы*, а *предметно*, создавая внутри равномерного течения содержаний опыта определенные разграничения и фиксируя постоянные элементы и связи. Понятие предмета, взятое в этом смысле, уже не представляет собой последней *границы знания*, а, наоборот, его основное средство, пользуясь которым оно выражает и обеспечивает все то, что сделалось его прочным достоянием”. Но отсюда вытекает, что предмет науки эволюционизирует, а коль скоро он неразрывно связан с субъектом, то необходимо признать и определенную “предзаданность” субъекта социо-культурной познавательной ситуации, в которую он вписан, и его собственной точкой зрения, координирующей его во взаимодействии с миром (и в свою очередь “предопределяющей” предмет). Бытие не субстанционально, а “относительно”, в том смысле, что оно есть “производная” в складывающейся системе “отношений”. Современная наука, следовательно, должна изучать не субстанцию, а законы, связи и отношения, не данное, а заданное, то есть функциональные (корреляционные) зависимости. Тем самым центральным в философии как методологии науки становится понятие функции, благодаря которой наличное только и получает значение. Это понятие позволяет К., с одной стороны, проследить прогрессирующее преодоление эмпирического материала в науке, с другой — показать связь понятий с фактуальностью, влияние последней на изменение собственной формы — понятия. Под этим углом зрения К. совершает свою (ре)конструкцию философского (и научного) познания, пытаясь показать, что оно подчинено последовательному преодолению “эмпирически даного”, не изжитого еще со времени Аристотеля, в работах Декарта, затем “данного созерцанию”, то есть наглядного, сохранившегося у Декарта, в работах Лейбница и, наконец, построению новой концепции рассудка у Канта (хотя последний и восстановил понятие созерцания). Таким образом, линия развития (по)знания — это нарастание его интеллектуализации, с одной стороны, и деонтологизации (десубстанциона-

лизации) — с другой. Понятия в этом процессе все больше становятся функциями, осуществляющими связь многообразного в единстве через установление отношений между элементами (то есть конструирующими предметами через отношения). Естественное, соответственно, все больше становится не столько физической образцов и моделей (схем), сколько физической принципов, подтверждением чему служит теория относительности А. Эйнштейна. В современном (познании) «схематизм образов уступил место символизму принципов». Помыслить предмет — значит отнести его к чему-либо другому, чем он сам. Познать — значит найти ряд, в который вписывается элемент, и конструировать принцип этого ряда. Мышление, соответственно, — это ряд опосредований. По сути же К. вводит понятие знака-символа как конструирующе-конструируемого посредника в актах мышления. «Всякое теоретическое определение и всякое теоретическое овладение бытием связано с тем, что мысль, вместо того, чтобы непосредственно обращаться к действительности, устанавливает систему знаков и употребляет их в качестве представителей предметов. В той мере, в какой осуществляется эта функция представительства, бытие только и начинается становиться упорядоченным целым, некоторой ясно обозримой структурой». Освобождение же от «образности» в науке параллельно ведет к плюрализации философии, рефлексивной науку, так как исчезают «абсолютные точки отсчета». Стремясь описать мир с «ничьей» точки зрения, философия всегда ограничена в этом своим стремлением наличной культурой, в которой осуществляется познание и функционирует знание. Отсюда и интенция К. к расширению проблемного поля методологических исследований, которая привела его к необходимости ограничить притязания научного разума. Объективность научного познания должна быть рассмотрена совместно и внутри субъективности мира культуры. Тем самым критика разума перерастает у К. в критику культуры (иначе: критика разума возможна лишь как критика культуры). Исходно некое «праотношение» как отношение духа к культуре. Научное познание выступает тогда лишь как определенная (хоть и сущностная) спецификация этого отношения. Соответственно, тогда и философию нельзя редуцировать к методологии естествознания. Философия становится философией культуры, а вопрос «как возможно познание?» переформулируется в вопрос о том, «как возможна культура?» Не мир «сам по себе» или данный только в методологической рефлексии науки есть

поле интереса философии, ее итересует, в конечном счете, все культурное пространство. Согласно К., «не вещи, но фантазии и предрассудки терзают человека», и лишь затем артикулируются мысли и идеи. Следовательно, научное познание, направленное на вещи, есть лишь одна из знаково-символических форм организованности культуры. Логика отношений, изучаемая наукой, является «случаем» логики знаковых символов. Она конституирует особую культурную (символическую) форму, наряду с языком, мифом, а также религией и искусством. «...Во всех них происходит не столько определенное *оформление* мира, сколько *формирование* мира, объективной смысловой взаимосвязи и объективной целостности воззрения». Существующие (выделяемые) формы культуры конструируют разнокачественность и модальный плюрализм культуры, которая может быть понята как символически значимое построение мира. Культурные формы — «это не различные способы, которыми одно сущее в себе действительно открывается духу, а пути, которыми дух следует в своей объективации, то есть в своем самовыражении». Эти формы объединяют «многообразие» культуры в некоторые целостные образования, обладающие внутренним единством. Это единство как раз и задается, согласно К., как (символическая) функция — порождающий многообразия закон, специфичный для каждой из выделяемых форм. Поэтому ни одна из них не может быть ни сведена к другой, ни выведена из нее: «Достижения каждой из них должны быть оценены сами по себе, а не нормами и целями чего-то другого». Все формы обладают автономностью, они не есть ступени «развертывания» духа, а скорее «рядоположены». В этом отношении каждая из них и все они вместе есть лишь «фон», позволяющий понять специфику каждой из них. Они получают свой смысл и значение от собственного места в культуре и в противопоставлении соотношения с другими формами. Но тем самым каждая из них (ре)презентирует собой (в меру своих возможностей выражает (презентирует), представляет (репрезентирует), концептуализирует (рефлексивует) и всю целостность культуры. «Всякая отдельная реальность сознания обладает определенностью как раз потому, что в нем одновременно сополагается и репрезентируется целостность сознания. Только в этой *репрезентации* и посредством нее возможно то, что мы называем данностью и «*наличностью*» содержания». Более того, и каждый элемент многообразия, порожденный (предзаданный) символической функцией внутри формы, может (ре)презентировать саму эту форму, так как (ре)презентирует и сам породивший ее закон (символическую

функцию). «Частное чувственное содержание, не переставая быть таковым, приобретает власть представлять универсальное для сознания». От простого единства символа и объекта дух, проходя через их различение-разделение, приходит к представлению объекта как символа. Между интеллигибельным и феноменальным обнаруживается единство, схватываемое в символах, которые и составляют собой порождающий принцип каждой из форм и культуры в целом. Символ — это единственная возможность видения в многообразии единого (инвариант вариантов), он — синтетическое «начало» культуры, позволяющее осмысленно действовать в мире. Культура «являясь» «интерсубъективным миром», миром, который существует не только во «мне», но доступен всем субъектам, в котором они все должны соучаствовать. Однако форма этого соучастия совершенно иная, нежели в физическом мире. Вместо того, чтобы относиться к одному и тому же пространственно-временному космосу вещей, субъекты находятся и объединяются в общем образе действий». Последний, проявляясь как стандартно-типичные способы обмена в социуме, «санкционируется» пониманием на уровне организованности знаков-символов, задающих определенные картины-модальности видения мира. Тем самым знак-символ выступает у К. как всеобъемлющий медиум, позволяющий в чувственной (практической) явленности увидеть конструирующую идеальность духа. Ему присуще (неизменное) идеальное значение, реализуемое в конкретном содержании объемлющей последней формы. Символ здесь — функциональный коррелят. Презентируясь в чувственном, он репрезентирует собой всю культуру, что может и должно быть концептуализировано в познании. Три главных способа жизни человека в культуре (впрочем как и религия и искусство), задавая разные видения мира, дают и разные способы согласования общих категорий мышления (времени, пространства, связи-причинности, сущности и числа), разные направления (векторы), которые может принять (и принимает) символический акт. Все они — пути объективации духа, конституирования мира, возвышения феноменального до всеобщего (каждый со своими претензиями), которые можно лишь функционально (корреляционно) соотносить (в философской рефлексии и в действовании) между собой в их самодостаточности и отличности. «В них целое не возникает впервые из частей, а, наоборот, *конституирует* их и придает им сущностное значение». Символической формой отдаления от мира данного, его репрезентации на уровне интуитивной обыденного (со- и по-)знания является для К. язык, вносящий разли-

ченне грамматических форм, знаков и значений, стилистик. Интуитивная картина мира полностью определяется языковыми противопоставлениями. В языке поток образов восприятия конструируется в "мир объектов" (и конструируется в качестве "поименованных" вещей, свойств и отношений), а сами образы эксплицируют свою "символическую нагруженность". "Задача языка — не просто повторять те определения и различия, что даны уже в представлении, — а впервые полагать определения и различия как таковые, выделять их и делать доступными познанию". Презентация же "самого" мира (его экспрессивное выражение) осуществляется в форме мифа как "мира грез", но и как мира субстанционализации духовного. Миф — такая самодостаточная объективизация духа, которая противостоит "профанности" обыденного (со- и по-)знания как "священное", а тем самым и задает иное "измерение" миру. Целое реальности и действия разделяется "на мифически значимую и мифически безразличную сферы, на то, что пробуждает мифический интерес, и то, что оставляет мифически безразличным". Мир "священного" есть мир религии. Аналогично для искусства различим особый "мир искусства". Концептуализация же мира происходит прежде всего в форме науки, способной выявлять конституирующие принципы. В то же время каждая форма в своем становлении содержит в себе возможность прохождения стадий выражения, представления, концептуализации (возможна на уровнях восприятия, созерцания, понятия — саморазвитие культуры есть движение к понятию, к выявлению формообразующего принципа). Философия в этом аспекте — саморефлексия культуры как таковой. Последняя, взятая в своей совокупности в ином аспекте, "может быть описана как процесс прогрессивного самоосвобождения человека". Согласно К.: "Язык, искусство, религия, наука составляют разные фазы этого процесса. Во всех них человек развивается и апробирует новую власть, власть построить собственный мир, идеальный мир". Философия культуры, тем самым, "перевоплощается" в философскую антропологию, раскрывающую символическую функцию как творческо-порождающую в человеческой деятельности, в которой инвариантность "внутренней формы" (понятие Гумбольдта, воспринятое К.) коррелирует с исторической изменчивостью стиля, и трактующую человека как "символическое животное" (animal symbolicum). Мир культуры — это не вещный, а личностный мир. "Мы живем в словах языка, в образах поэзии и изобразительного искусства, в формах музыки и образах религиозного представления и религиозной веры. И только в этом мы позна-

ем друг друга". Это не мир "далекого" (математизированного естествознания), а мир "близкого", в котором невозможно "отречься от антропоморфизма и антропоцентризма", от "масок", которые носит человек, от его историчности. "Культура становится доступной для нас, поскольку мы входим в нее, и это вхождение не связано непосредственно с настоящим. Временные различия, различия "раньше" и "позже", соотносятся здесь так же, как в физике и астрономии соотносятся пространственные различия "здесь" и "там". Но это, согласно К., не история того, "как все было на самом деле" в духе Л. фон Ранке и не "астрология истории" Шпенглера. Это история как (личностная) жизнь в культуре, культурой и для культуры. Живо лишь то, что входит в историческую память благодаря тому, что мы в состоянии включить это в свой внутренний мир, а тем самым и преобразовать ("прошедшее, встав в центр внимания истории, получит новое значение)". Понимая прошлое как настоящее, культура творит будущее. Дошедшие до нас "памятники" становятся историей, лишь если в них будут увидены "символы". Личность, как и все человеческое, не дана с самого начала "жизнью", она символически продуцируется в истории, есть результат творческого усилия по созданию самого себя. Жизнь не непосредственна, ее нельзя схватить как таковую, о чем мечтала "философия жизни", так как она всегда проявляет себя в опосредованиях культурных (символических) форм. "Жизнь как таковая самоограничена и в этом самоограничении безмолвна. У нее нет другого языка, кроме того, который ей дал дух". В культуре как результате расчленения, само нерасчлененное целое, то есть "жизнь", уже не присутствует. Поэтому целое может быть понято только как целое всех опосредований, как их результат. Но тогда и жизнь должна быть понята не как начало, а как "завершение", как "итог" — смысловая организованность опыта, многомерности мира культуры. Поэтому все существующие определения человека — как разумного, как руководящегося экономическим инстинктом (Маркс), сексуальным влечением (Фрейд), "волей к власти" (Ницше) и т. д., — согласно К., недостаточны в силу своей "частичности", что обнаружил еще Шелер, но и он не смог дать удовлетворительного определения. Человек суть "символическое животное", утверждает К., он есть как бы "место" пересечения символических форм. Только "истолковывая символы", расшифровывая их "потаянное значение", человек может "заново обнаружить изначально порождающую их жизнь", увидев "единое за многообразным" и соотнося разные видения (картины) мира: "Лишь посредством них и толь-

ко в них мы видим и имеем то, что называем "действительностью": ибо высшая объективная истина, которая только открывается духу, — это, в конечном счете, форма его собственного деяния". Овладевая символами культуры, то есть творя, субъект обретает и самого себя как свободного деятеля: "Свобода не есть естественная принадлежность человека: чтобы ей владеть, нужно ее создавать". Мир и человек не даны, а загаданы, живя в культуре, мы обречены на творческое усилие — действительность всегда символична, а преодолеть символ можно не иначе, как опять же символически. (См. также Неокантианство, Марбургская школа неокантианства, Философская антропология.)

В. Л. Абушенко, Т. Г. Румянцева

КАСТАНЕДА (Castaneda) Карлос (1926? — 1998) — испанский антрополог, мыслитель эзотерической ориентации, автор ряда книг, посвященных изложению миропонимания мексиканского индейца яки донна Хуана Матуса, одного из (согласно К.) Учителей человечества. Встреча К. и донна Хуана состоялась в 1960. Сочинения К.: "Разговоры с доном Хуаном" (1968), "Отделенная реальность" (1971), "Путешествие в Икстлан" (1972), "Сказка о силе" (1974), "Второе кольцо силы" (1977), "Дар орла" (1981), "Внутренний огонь" (1984), "Сила безмолвия" (1987), "Искусство сновидения" (1994), "Активная сторона бесконечности" (1995), "Тенсегрити: Магические пассы магов древней Мексики" (1996), "Колесо времени" (1998) и др. Творчество К. наглядно демонстрирует практически полное взаимное исключение подходов миропонимания мистика и эзотерика донна Хуана, с одной стороны, и мировоззрения западного интеллектуала 20 в. О последнем дон Хуан говорит: "Та жизнь, которую вы ведете, — не жизнь совсем. Вы не знаете того счастья, которое происходит из делания вещей осознанно". После первого расставания и воссоединения Учителя и ученика (то есть К.) дон Хуан постулирует необходимость своеобразного и нетрадиционного взгляда на мир с целью его постижения: "Ты испугался и удрал из-за того, что чувствуешь себя чертовски важным. Чувство важности делает человека тяжелым, неуклюжим и самодовольным. А чтобы стать человеком знания, нужно быть легким и текучим". Эксперименты К. на себе самом с психотропными растениями (прием галлюциногенов — пейота, дурмана *Datura innoxiosa*, гриба из семейства *Psilocybe* — был ошибочно принят К. за основную методику миропостижения у индейцев яки), а также совместные попытки постижения основ колдовства исполняли роль (в контексте

имплицитного понимания ситуации дон Хуаном) лишь средства для освобождения из инертных мировоззренческих, категориально-понятийных, логистических, двумерных пространственно-временных и пр. тисков известного мира. ("Ты считаешь себя слишком настоящим", — говорил дон Хуан К.) Реальность самого К. и дон Хуана суть мудрость, специфическая ценность и особая психотехническая установка, предполагающие и задающие значительное количество мыслимых, весьма условных интерпретаций. Несомненно более важной явилась, в частности, техника видения и "остановки мира", которой владел, согласно К., дон Хуан. Видение у дон Хуана не аналогично традиционалистскому смотроению. Последнее предполагает истолковывание, оно — процесс мышления, в границах которого мысли об объекте весомее, нежели истинное его видение. В процессе же смотрения индивидуальное "Я" замещается, вытесняется видимым объектом. Обретается свобода от ига каких бы то ни было предзаданных оценок, комментариев и пр. Мир, на который мы смотрим, по дону Хуану, — это лишь одно из его возможных эпитетив. (В начале второго тома К. писал: "...В то время ученые дон Хуана начало представлять собой серьезную угрозу моей "идее мира". Я стал терять уверенность, которую мы все имеем, в том, что реальность повседневной жизни является чем-то таким, что мы можем считать гарантированным и само собой разумеющимся".) Увидеть ЭТО (объект в собственной безграничной ясности, превосходящий любые обозначения себя) — и означает постижение его скрытой бытийности. Видение призвано заместить "думание" — дискретный поток мыслей индивида, индифференцируемых по поводу всего, чего угодно. Сравнения, по К., в таком контексте бессмысленны — все вещи равно важны и неважны: "...человек, вступивший на путь магии, постепенно начинает осознавать, что обычная жизнь навсегда оставлена позади, что знание в действительности — это пугало, что средства обычного мира больше не будут средствами для него и что он должен приспособиться к новому образу жизни, если собирается выжить... К тому времени, когда знание становится пугающим делом, человек также начинает осознавать, что смерть является незаменимым партнером, который сидит рядом с ним на одной циновке. Каждая капля знания, которая становится силой, имеет своей центральной силой смерть. Смерть делает завершающий мазок, а все, что трогается смертью, действительно становится силой... Но концентрация на смерти заставит любого из нас фокусироваться на самом себе, а это является снижением.

Поэтому следующая вещь, которая необходима... — это отрешенность. Мысль о неминуемой смерти вместо того, чтобы стать препятствием, становится безразличием". "Человек действия", по дону Хуану, живет действием, а не мыслями о действиях. Такой человек менее всего озабочен тем, что ему будет "думаться", когда действие прекратится. По дону Хуану, "человек идет к знанию так же, как он идет на войну, полностью проснувшись, со страхом, с уважением и с абсолютной уверенностью. Идти к знанию или идти на войну как-то иначе — ошибка, и тот, кто совершает ее, доживет до того, чтобы пожалеть о сделанных шагах...". Человек, созревший для "осуществления действий, не думая", — это человек знания, способный исполнить действие и исчезнуть, не обременяя себя мыслями о результатах. "Чтобы стать человеком знания, — отмечал дон Хуан, — нужно быть воином. Нужно биться и не сдаваться, не жаловаться и не отступая до тех пор, пока не станешь видеть лишь для того, чтобы понять — ничто не имеет значения... Искусство воина — находить равновесие между ужасом от того, что ты человек, и восхищением от того, что ты человек". Главный смысл таких оценок в том, что помимо мира наших восприятий правомерно полагание иных возможных миров, признание плюрализма наличного бытия. Стремясь опровергнуть в третьем томе сочинения традиционные ценности индивида Запада (цельность и уникальность личности — наличие истории у "Я", самооценка, полагание насущной реальности как единственно возможной и пр.), дон Хуан постулирует, что поскольку наша личная история — промысел других, постольку мы должны избавиться "от обволакивающих мыслей других людей". Дон Хуан у К. для изображения архитектурной мироздания вводит понятия "тональ" и "нагваль". "Тональ" — "регистратор" мира; все, что человек способен описать (любая вещь, для которой у человека находится слово, относима к "тоналю"); мир, данный в языке, культуре, смотроении, делании. "Нагваль" (вечный, неизменный и спокойный) — актуально и потенциально неопишное, истинный творец мироздания (а не его свидетель), доступный для обнаружения лишь в состоянии элиминации собственных умственных убеждений. Все "фрагменты" будущего "я" человека (телесные ощущения, чувства и мысли) до рождения индивида располагаются в иагвалеобразных "челюках", впоследствии их соединяет вместе "искра жизни". Родившись, человек сразу же теряет ощущение нагваля и погружается в ипостаси тоналя. В отличие от индуистского "Эго", лежащего вне бытия людей, нагваль дон Хуана может быть использован колдуном в своих целях, придавая че-

ловеку неизмеримые возможности. Смысл данного учения сводим, вероятнее всего, не к описанию невероятных способностей "посвященных" людей. (Когда К., в 1968, попытался преподнести дону Хуану первый том книги о доне Хуане, тот отказался от подарка, заметив: "Ты знаешь, что мы делаем с бумагой в Мексике".) Дон Хуан у К. видит, что люди обманывают себя, давая имена миру, ожидая при этом, что он будет соответствовать их обозначениям, схемам и моделям; люди ошибаются, полагая, что человеческие действия конституируют мир, и что они и есть мир. "Мир — это загадка... Мир непостижим, а... мы все время стремимся открывать его тайны. Его же надо принимать таким, каков он есть — таинственным!". Эзотерический мир (у К. вполне "валентный" рядовому индивиду) диктует приобретаемому неофиту собственные правила игры: по дону Хуану, "принимать ответственность за свои решения — означает, что человек готов умереть за них". Европейец, прячущийся за сакральный авторитет культурных традиций и мыслящий себя потенциально бессмертным, способен тем самым уклониться от ответственности: согласно дону Хуану, "решения бессмертного человека могут быть изменены, о них можно сожалеть или подвергнуть их сомнению". Ожидание общественного признания заслуг, самоуважение как особые максимумы в пространстве эзотеризма утрачивают всякий смысл: по мысли дон Хуана, "ты так чертовски важен, что можешь позволить себе уйти, если вещи складываются не так, как тебе бы хотелось... Человек — только сумма личной силы. Эта сумма определяет, как он живет и умирает". Стремление К. не только изложить личный опыт контакта с репрезентантами эзотерической реальности, но и задать возможный универсальный язык ее описания наряду с перспективными моделями ее теоретических реконструкций — придает особо значимый эвристический статус его сочинениям.

А. А. Грицанов, О. А. Грицанов

КАФКА (Kafka) Франц (1883—1924) — австрийский писатель. Автор романов "Процесс", "Замок", "Америка", а также ряда рассказов. Его немногочисленные произведения, совмещающие в себе элементы экспрессионизма и сюрреализма, оказали значительное влияние на философию и культуру 20 в. К., получивший широкую известность после посмертной публикации его романов в 1920-е, является одним из наиболее интерпретируемых литераторов. Можно выделить четыре основные группы интерпретаций: социальные, психоаналитические, религиозные и философские. Социальные интерпретации, которые являются наиболее распространенными, рассматривают "Процесс" и "За-

мок" как повествования о борьбе индивида с могущественными политическими и бюрократическими структурами, несущими в себе угрозу свободе и демократии. Подобные трактовки творчества К. получили широкое распространение в кинематографе, журналистике и прочно закрепились в обыденном сознании. Психоаналитические интерпретации рассматривают произведения К. в качестве кодированных структур психоаналитических символов, в подтверждение чему приводятся факты сложной личной жизни К., многие из которых нашли отражение в его дневниках и письмах. Представители психоанализа указывают на трудные отношения К. с отцом, а также с двумя невестами, ни на одной из которых он так и не женился, считая, что эти личные проблемы воплотились в сложной символике его романов. Религиозные интерпретации делают акцент на библейских мотивах, присутствующих в произведениях К., на использовании им притч, на наличии религиозных символов в его произведениях. В подобных трактовках герои романов К. заняты поиском Бога, который оказывается предельно трансцендентным миру (М. Брод). Наиболее известные философские интерпретации предлагались в экзистенциализме, который видел в К., наряду с Кьеркегором и Достоевским, писателя, наметившего основные темы трагичности бытия и экзистенциального одиночества индивида. Камю и Сартр поаимствовали у К. немало литературных приемов при создании экзистенциалистского романа. Кроме того, экзистенциализм вдохновлял и чисто философские интерпретации, которые усматривают в противостоянии Землера и Замка в "Замке", Йозефа и Суда в "Процессе" метафизическое осмысление проблемы отношения субъекта и реальности (Д. Хеллер). В 1950—1970-е к К. продолжают обращаться представители структурализма и постструктурализма. С одной стороны, Р. Барт, С. Зонтаг и другие авторы подвергают критике неутраченную волну схожих и избитых интерпретаций творчества К. и призывают оставить его произведения такими, какие они есть; с другой стороны, многие философы (Делез, Адорно) используют тексты К. для подтверждения своих концепций.

А. В. Филиппович

КИБЕРНЕТИКА (древнегреч. *kybernetike* [techné] — "искусство управления") — отрасль знания, суть которого была сформулирована Винером как наука "о связи, управлении и контроле в машинах и живых организмах..." в книге "Кибернетика, или управление и связь в животном и машине" (1948). В 1959 академик А. Н. Колмогоров писал: "...Сейчас уже поздно спорить о степени удачи Винера, когда он... в 1948 году вы-

брал для новой науки название *кибернетика*. Это название достаточно установилось и воспринимается как новый термин, мало связанный с греческой этимологией. Кибернетика занимается изучением систем любой природы, способных воспринимать, хранить и перерабатывать информацию и использовать ее для управления и регулирования. При этом кибернетика широко пользуется математическим методом и стремится к получению конкретных специальных результатов, позволяющих как анализировать такого рода системы (восстанавливать их устройство на основании опыта обращения с ними), так и синтезировать их (рассчитывать схемы систем, способных осуществлять заданные действия). Благодаря этому своему конкретному характеру, кибернетика ни в какой мере не сводится к философскому обсуждению природы *целесообразности* в машинах и философскому анализу изучаемого ею круга явлений...". К. возникла на стыке математики, логики, семантики, физиологии, биологии, социологии (до этого слабо связанных между собой), и с начала 1950-х (наряду с физикой, химией и биологией) стала оказывать существенное влияние на развитие мировой науки. Тектология (всеобщая организационная наука) Богданова (СССР, 1920-е) предшествовала К. у Винера (как минимум, в ее системной части; причем в своих работах Богданов применял лишь качественные методы). Для К. центральное значение имеет понятие "информация", которая, по Винеру, является обозначением "...содержания, полученного из внешнего мира в процессе нашего приспособления к нему и приспособления к нему наших чувств...". То есть, для Винера информация — это знание, имеющее одну ценностную меру по отношению к внешней среде (семиотика) и другую ценностную меру по отношению к накопленным получателем знаниям, целям познания (прагматика). При этом Винер интерпретировал любую информацию, вне зависимости от ее конкретного содержания и назначения, как выбор между двумя или более значениями, наделенными известными вероятностями (селективная концепция информации), что позволило начать исследования всех процессов при помощи разработанного им единого аппарата математической статистики (откуда берет начало идея о К. как общей теории управления и связи — первое основание К.). В К. "связь" — это процесс восприятия информации, ее хранения и передачи; "управление" — это процессы переработки воспринятой информации в сигналы, корректирующие функционирование кибернетической системы. Если система в состоянии самостоятельно воспринимать и применять информацию о результатах своего функционирования, то такая система обладает средствами обрат-

ной связи, причем переработку такого рода информации в сигналы, корректирующие функционированные системы, в К. называют "контролем (регулируемым)". Осуществляющие связь, управление или контроль элементы кибернетической системы рассматриваются в К. исключительно как носители (преобразователи) информации. Определяющее значение имеет в К. понятие "количество информации" (количество выбора, введенное в явной форме основоположником теории информации К. Э. Шенноном. Количество информации (по Винеру — отрицательная энтропия) является, как и количество вещества, и количество энергии, одной из фундаментальных характеристик явлений природы. Это — второе основание К., интерпретация ее Винером как теории организации, теории борьбы с мировым Хаосом, с возрастанием энтропии. Колмогоров писал: "...с точки зрения кибернетики, конкретная материальная природа хранящих, передающих или перерабатывающих информацию элементов кибернетической системы, как и количество затрачиваемой на их работу энергии, являются подчиненными обстоятельствами. В процессе эволюции живых организмов возникли тончайшие механизмы хранения огромного количества информации в ничтожных объемах памяти (например, механизм наследственности, сохраняющий в одной клетке весь запас видовых признаков взрослого организма), а также механизмы, способные воспринимать и перерабатывать огромное количество новой информации с ничтожной затратой энергии (например, механизмы памяти и мышления в коре головного мозга)". Функционирующий элемент кибернетической системы воспринимает информацию из внешней среды и применяет ее для выбора адекватного поведения. По Винеру, информация никогда не создается, она только передается и принимается, но при этом искажается "шумом" (помехами) на пути к объекту и внутри его; и для этого объекта может быть потеряна. Борьба с энтропией — это борьба с "шумом", искажением информации (выступающим как бы "семиотической сущностью" материи, которая при этом отождествляется с одновременно взаимодействующими веществом, энергией, информацией и знаниями, которые все находятся во взаимопереходах из одного в другой в соответствии с законами сохранения; причем в этих взаимодействиях вещество выступает "носителем" знания, а энергия выступает "носителем" информации). В К. постулирован принцип единства информации и управления (базисно важный для анализа сущности процессов, протекающих в самоорганизующихся

технических и биосоциальных системах). Винер полагал, что процесс управления в таких системах является процессом переработки некоторым центральным устройством информации, получаемой от сенсор-рецепторов (источников первичной информации) и передачи ее туда, где она будет восприниматься как требование выполнения определенного действия. По завершении этого действия сенсор-рецепторы приводятся в готовность к передаче информации об изменении ситуации для исполнения следующего управленческого цикла. Главная роль в движении информации по системе и данном циклическом алгоритме управления принадлежит содержанию информации, передаваемой сенсор-рецепторами и центральным устройством. В связи с этим Колмогоров писал, что "...регулирующие механизмы второго порядка, которые накапливают информацию о результатах деятельности того или иного управляющего или регулирующего механизма первого порядка, способны использовать эту информацию для целесообразного изменения устройства и способа действий этого механизма первого порядка. Классическим образом такого регулирования второго порядка является механизм выработки условных рефлексов. Над системой уже установившихся, выработанных рефлексов, то есть связей между внешними раздражителями и реакциями организма, здесь господствует механизм выработки новых рефлексов. Входными сигналами для этого механизма являются "подкрепления", получаемого в случае соответствия реакции нуждам организма, и "торможения" — в случае несоответствия...". Категория "управление" является базисной категорией К. Все другие категории субординированы (координированы) этой категорией. (Необходимо отметить, что существует подход к К. как к науке, изучающей способы создания, раскрытия строения и тождественного преобразования алгоритмов, описывающих процессы управления, протекающие в действительности.) Смысл категории "управление" в К. может быть раскрыт только через более общие категории структуры и функции, причинности и целесообразности, и других "внутренних" категорий К. В общем случае, управление в кибернетической системе представляет собой цикл, совершаемый в контуре информационных обменов, состоящего из органа управления, каналов прямой связи и каналов обратной связи. Управляющие воздействия представляют собой информацию управления (информацию о дальнейших надлежащих действиях объекта управления). Сведения о состоянии объекта и другие данные, поступающие от объекта

органу управления, являются информацией состояния. Фактически, управление — это совокупность процесса сбора, обработки, преобразования и передачи информации для осуществления целенаправленного функционирования любой кибернетической системы, которая должна осуществлять такие процессы и включать в себя исполнителя, источник-накопитель энергии, источник и приемник сигналов, систему передачи сигналов от источника к исполнителю. В крайнем состоянии кибернетическая система полностью неопределенна с максимумом энтропии. В процессе функционирования системы, при потреблении ею энергии она потребляет информацию, уменьшающую разнообразие (неопределенность) и делающая поведение системы предсказуемым; энтропия уменьшается. Поступление информации позволяет управлять кибернетическими системами. Информация уменьшает разнообразие, а это — главный метод регулирования. Наличие в кибернетической системе помех в каналах информационных обменов ("шума") ведет к увеличению разнообразия (энтропии), не увеличивая содержания информации. Если энтропия кибернетической системы возрастает, то система деградирует. Для противодействия деградации в кибернетическую систему за счет затрат энергии вводят негэнтропию (дополнительную информацию), так как естественным состоянием любой системы, обладающей способностью изменять свои стохастические характеристики, является рост энтропии (потеря информации). Условия осуществимости управления: 1) детерминированность (наличие причинно-следственных связей между компонентами) системы; 2) динамичность системы; 3) наличие управляющего параметра, воздействием на который возможно изменять направление трансформаций; 4) свойство усиления (способность системы претерпевать существенные пространственно-временные и/или энергетические трансформации под воздействием малых изменений управляющего параметра). Так как системы имеют протяженность в пространстве, то 1) воздействие управляющего параметра и трансформация системы рвнесены во времени; 2) управляющий параметр и объект управления имеют различную физическую природу; 3) в подсистемах управления производится хранение, преобразование и передача управляющей информации. Содержание процесса управления характеризуется целью управления — гомеостазисом — уравниванием системы с трансформирующейся внешней средой, эффективным противодействием структурным воздействиям внешней среды для стабилизации жизненно важных параметров кибернетической системы. Эффективными считают кибернетические системы,

которые для достижения одинаковых целей применяют минимальное количество информации. Все остальные системы аналогичного назначения — информационно-избыточны. Существует непосредственная связь между управлением и превращением энергии: по Г. Н. Алексею, "...управление сводится к изменению потока энергии того или иного вида в различных системах... Активное воздействие человека на природу, то есть труд, возможно рассматривать как управление энергетическими потоками внешней природы, причем источником энергии для этого служит сама природа, а трудовая деятельность совершается только тогда, когда энергии получается больше, чем затрачивается...". П. Г. Кузнецов утверждает, что "...такой механизм обмена возможен, если внутри человеческого организма уместся логическое управляющее устройство, которое работает по следующей программе: 1) "запоминает" физическую последовательность мышечных движений; 2) "вычисляет" полную величину затрат энергии на них; 3) "запоминает" последовательность результатов воздействия на природу; 4) "вычисляет" эффективность трудового процесса; 5) производит "логическую" операцию: принимает программу последовательности движений, если эффективность выше средней, и отвергает, если ниже...". Г. Н. Алексеев утверждает, при этом, что "...по такой программе в принципе возможно построить... действие любого устройства, которое ведет активный поиск оптимального режима управления, описывается подобной программой и имеет конечной целью экономии расходования энергии. Следовательно, общественная деятельность людей в процессе производства есть неэквивалентный обмен энергией с природой, в результате которого должен увеличиться энергетический бюджет общества (или, соответственно, негэнтропия)". По Л. Бриллюэну, главный критерий кибернетических систем — их энергоэнтропийная эффективность, то есть отношение увеличения негэнтропии (приобретенной информации) к увеличению энтропии во внешних системах (источниках энергии). На современном этапе развития К., в состоявшихся как научное направление работах по созданию искусственного интеллекта (кибернетического разума) обнаруживается спектр самых разнообразных взглядов на возможность построения рассуждающих систем, основанных на знаниях. Рассматривая возможность создания искусственного интеллекта (кибернетического разума) на основе кибернетического моделирования, необходимо отметить следующее: 1) В К. моделируются только функции мозга, поддающиеся логической обработке (то есть связанные с получением, обработкой и выдачей информации). Все ос-

тальные самые разнообразные функции человеческого мозга остаются за рамками К. Например, многие понятия К. антропоморфны: на кибернетические системы переиесены (правомерно или нет) понятия цели, выбора, решения, услоаного рефлекса, памяти и др. Однако "...существуют такие функции человека, которые не могут выполняться компьютерами. И это объясняется не ограниченностью их возможностей, а тем, что такие чувства, как уважение, понимание и любовь, попросту не являются техническими проблемами..." (J. Weisenbaum). Общепризнанно, что единственным субъектом мышления пока является человек, вооруженный всеми средствами, которыми он располагает на данном уровне своего развития. В число этих средств входят кибернетические машины, в которых материализованы результаты человеческого труда. Человек будет передавать машине лишь некоторые функции, выполняемые им в процессе мышления. В аргументации против возможности создания искусственного интеллекта (кибернетического разума) фактически наличествует указание на спектр действий мышления, которые неспособны выполнить никакая кибернетическая система. Человек есть не только природное существо, его основные характеристики — продукт социального, а не чисто биологического развития. Следовательно, мышление человека не может развиваться в изоляции, для этого необходимо, чтобы человек был включен в общество. В-первых, для возникновения мышления необходимо наличие языка, что возможно лишь в обществе. Во-вторых, с кибернетической точки зрения, "разумность" системы определяется количеством обрабатываемой в ней информации, поэтому система в информационно-бедной среде не может стать достаточно "разумной". В направлении искусственного интеллекта (кибернетического разума) большинство исследователей под интеллектом понимают спектр способностей любой кибернетической системы к достижению одной из множества возможных целей во множестве разнообразных сред. Знания в К. дифференцируют от интеллекта так, что знания — это полезная информация, накопленная и сохраняемая кибернетической системой в процессе ее деятельности, а интеллект — это определяющая способность кибернетической системы предсказывать состояния внешних сред в ассоциации с возможностью преобразовывать любое предсказание в адекватную реакцию, ведущую к заданной цели. Логическая машина отличается от мозга человека тем, что не может иметь сразу несколько взаимоисключающих программ деятельности. Мозг человека всегда их имеет, поэтому-то он и представляет собой "поле битвы у людей святых" или же "тепелище

противоречий у людей более обычных". Кибернетические устройства проявляют себя тем лучше, чем больше точности, алгоритмизации требует задание, их происхождение от цифровых компьютеров мстит за себя. Если ситуация чрезмерно усложняется, а количество новых факторов слишком возрастает, то робот теряется. Человек старается опереться на догадку (приближенное решение), и ему это иногда удается, а робот этого не умеет. Он должен все учесть точно и ясно, и если это невозможно, то он человеку проигрывает. Однако в опасной ситуации робот не "теряет головы", так как он не ощущает страха и угроза гибели ему безразлична. В таких ситуациях самообладание может компенсировать нехватку интуиции. Робот пытается овладеть ситуацией до последнего мгновения, даже тогда, когда он видит, что проиграл. Хотя с точки зрения людей это иррационально, с точки зрения робота это всего лишь логично, ибо он так решил. Творческих способностей у роботов мало, так как они неотделимы от интуиции (Лем). Реализация действительно искусственного интеллекта будет возможна, если системы, основанные на знаниях, начнут осмысленно (в человеческом понимании) обрабатывать упаковки знаний, построенных для множества проблем, в принципе недоступных мышлению человека. При решении спектра проблем, возникающих в процессе построения эффективных форм и средств информационного обмена, возникает необходимость решения проблемы однозначной объективации знаний — размещения фрагментов знаний в интегрированных упаковках, в которых они смогут перемещаться по каналам информационного обмена. Таковой упаковкой может быть фраза любого языка, книга, изображение, гипертекст и др. Для всех видов упаковок общим является то, что в любых условиях они должны поддерживать "семантическую безопасность" размещенных знаний, которые, кроме этого, должны быть декларативными и способными к выводу знаний повышенной общности из упакованных структур связей-отношений и понятий. Получатель и отправитель таких упаковок должны применять единую систему правил их объективации и восприятия — формализм объективации знаний (естественным человеку формализмом является устная речь и письменность). В языковой форме возможно выражение не всякого знания, знание же, невыразимое в лингвистических конструкциях, не включается в процессы информационных обменов. При помощи естественного языка как одной из форм объективации знаний осуществляется человеческое общение, при этом одному и тому же фрагменту знания придают различные вербальные и/или текстовые фор-

мы. В направлениях научного знания построены лингвистические редуценты (сужение языка естественного; при этом необходимо особо выделить язык математики как основу изложения систем знаний в естествознании; свой язык имеют философия, физика и др.). Применение лингвистических редуцентов существенно повышает надежность процессов информационного обмена при одновременном снижении вероятности некорректного толкования передаваемой информации. Определяющими достоинствами лингвистических редуцентов являются снятие смысловой многозначности естественного языка, привносящей семантический "шум" в каналы информационного обмена, и возможность построения стандартизированных упаковок фрагментов знаний. Обобщающий характер кибернетических идей и методов, задача обоснования таких исходных понятий К., как "информация", "управление", "обратная связь" и др., требуют выхода в более широкую, философскую область знаний. К., достижения которой имеют исключительное значение для исследования познавательных процессов, по своей сущности и содержанию фактически входит в современную теорию познания. Исследование методологического и гносеологического аспектов К. способствует решению философских проблем понимания простого и сложного, количества и качества, необходимости и случайности, возможности и действительности, прерывности и непрерывности, части и целого. Большой важности философский результат К. заключается в том, что ряд функций мышления, ранее считавшихся исключительной прерогативой живого мозга человека, оказался воспроизводимым в кибернетических устройствах. (См. также Виртуальная реальность, Искусственный интеллект, Винер, Колмогоров.)

С. В. Силков

КИТ Борис (р. 1910) — белорусско-американский математик, физик, философ, академик Международной Академии астронавтики (Париж), вице-президент Международной Академии наук Евразии, почетный член Британского и Немецкого межпланетных обществ, заслуженный профессор Вашингтонского мерилэндского университета, почетный профессор Гродненского университета им. Янки Купалы, почетный гражданин города Новогрудка, белорусский просветитель. Закончил Новогрудскую белорусскую гимназию (1928), Виленский университет им. Стефана Батория (1933), где получил ученую степень магистра математики. Еще будучи студентом третьего курса университета, К. стал преподавателем математики Виленской белорусской гимназии. На тер-

ритории тогдашней Западной Беларуси, которая находилась под властью Польши, проживало около трех миллионов этнических белорусов. Поэтому с неизбежностью между намерением властей к культурной ассимиляции коренного населения и просветительским белорусским движением, направленным на консолидацию нации, возникли противоречия, разрешаемые по праву сильного. В 1934 на западнобелорусских землях, в Каргуз-Березе, создается первый в Польше концлагерь. Первый арест К. приходится на 1928 (за белорусскую просветительскую деятельность). После того как в декабре 1939 Вильня и весь Виленский край, где традиционно большую часть населения составляли белорусы, отошла к Литве, К., к тому времени директор Виленской белорусской гимназии, приложил все усилия для того, чтобы перевести обучение в Новогрудок, восстановить ликвидированную там польскими властями в 1934 белорусскую гимназию, здание которой в свое время строилось самими гимназистами с помощью их родителей. Эта инициатива встретила поддержку новых (советских) властей — через неделю Новогрудская белорусская гимназия возобновила свою работу, и директором ее стал К. Организаторские способности К., его коммуникабельность были оценены по достоинству: вскоре он был назначен окружным инспектором округа, в результате чего под его контроль перешли все школы Барановичского, Новогрудского, Слонимского, Воложинского и Волковыского уездов. Будучи верным принципам белорусского просветительства и пользуясь лояльностью новых властей, К. в течение одного года открывает сотни начальных и десятки средних белорусских школ. Когда вторая мировая война привела к мгновенной оккупации Беларуси, выбора у местной интеллигенции практически не осталось: как и во времена господства российского и польского режимов, как и при Советов, ей надо было использовать малейшие возможности для восстановления «белорусского дела». Поэтому, располагая сведениями о том, что немецкие власти позволяют открывать начальные школы и узко профессиональные училища (насаждать среди белорусов энциклопедизм они, понятно, не собирались), К. постарался открыть в Молодечно учительскую семинарию. Начинание оказалось успешным (в 1942 обучение профессии белорусского учителя начали около 300 молодых людей), что вызвало реакцию отторжения у оккупационных властей. В итоге семинария была закрыта, а К. был арестован второй раз в жизни. Благодаря хлопотам друзей К. освобождают из тюрьмы и назначают директором семинарии в Поставах Глубок-

ского округа. На новом посту К. проявляет себя настоящим интернационалистом. В частности, он пробует убедить немецкие власти не противиться инициативе общественности (не держа в памяти зла на преследования со стороны бывших владык Западной Беларуси — польских властей) по восстановлению польской школы в Поставах, а затем нарушает немецкий запрет принимать в гимназию абитуриентов польского происхождения. Кульминация противостояния наступает, когда К. отказывается выделить семинаристов на работу по захоронению трупов евреев, которых оккупанты расстреливали прямо на улицах города. От расстрела К. спасла только случайность: нашлись люди, организовавшие похороны невинно убиенных. После очередного освобождения немецкие власти разрешили К. исполнять обязанности директора торговой школы в г. Молодечно. Фактически идеологизированное и акцентированно аполитичное (но национальное по духу), обучение в ней велось по программе административно-торгового института. После эмиграции в 1945—1948 К. преподает математику в украинской национальной гимназии в лагере для перемещенных лиц и одновременно учится на медицинском факультете Мюнхенского университета. В конце 1948 К. переезжает в Нью-Йорк. С начала 1950-х основой для К. становится научная деятельность — в фирме «North American Aviation» (ныне — «Rockwell International»). В роли математика и системного аналитика К. участвовал в нескольких важнейших программах развития межконтинентальных ракетных систем, занимаясь проблемой использования жидкого водорода в качестве двигательного топлива. С 1958 К. начинает работать в отделе космонавтики Министерства военизованных сил США, исполняя роль эксперта по советской космонавтике (результатом явилась книга «История и современное состояние советской космонавтики», 1964). К. — участник лунного проекта «Аполло» в области методов космической связи. (Сотрудничал и был лично близко знаком с В. фон Брауном, Г. Обертом и Т. фон Карманом.) Биографические сведения о К. содержатся в энциклопедии «Американские ученые», в британской «Королевской голубой книге», в словаре «Кто есть кто в космонавтике», в справочниках «Лидеры американской науки», «Американские люди науки». К. — автор перспективной концепции создания Белорусского национального университета.

К. И. Скуратович

КЛОССОВСКИ (Klossowski) Пьер (1905—1995) — французский писатель, философ, психоаналитик, художник, литературный критик. С 1935 (совместно с Батаем и А. Бретоном) — участник «Союза борьбы

революционных интеллектуалов». Основные сочинения: «Сад, мой ближний» (1947), «Ницше, политемам и пародия» (текст лекции, прочитанной в 1957, был опубликован в 1963), «Ницше и порочный круг» (1969) и др. В качестве своих предшественников признавал де Сада, Ницше, Фрейдя, Баталя. Оказавшись в середине 20 в. вовлеченным в теоретические дискуссии французских философов об идейном наследии Ницше, К. подчеркивал, что идея «вечного возвращения» (см. Вечное возвращение), столь любимая Делезом, весьма и весьма уязвима. По мысли К., данная концепция в первую очередь направлена против идеи постистории или «конца истории». Согласно К., идея «вечного возвращения» постулирует не только то, что никогда не было начала («первого раза»), но и никогда не будет «конца истории» («последнего раза»). По мысли К., в контексте таких рассуждений явно проглядывается ряд парадоксов. Не существует оригинала, образец копии уже является копией: копия поему всегда являет собой копию копии. Не существует маски лицемерия, ибо лицо под этой маской уже является маской: всякая маска есть маска маски. Не существует факта, есть только различные его интерпретации: поему любая интерпретация есть интерпретация более старой интерпретации. Не существует собственного смысла слова, есть смысл фигуральный: поему понятия суть не более чем скрытые метафоры. Не существует подлинной версии текста: есть только переводы — вторые, третьи и т. д. Не существует истины: одни лишь ее имитации и пародии на нее. Из этого следует, по К., следующее: в основании отрицания всякого определения начала или реальности оригинала лежит ликвидация принципа тождества; поему видимости тождества, с которыми мы сталкиваемся, суть маски. Любое тождество — продукт симуляции. Тождественное — это всегда «иное», полагаемое «тем же самым»; при этом под «той же самой» маской обязательно скрывается другое «иное». Маска, воспринимающаяся как та же самая, никогда таковой не является; тот, кто верит в то, что это то же самое, сам никогда не бывает тем же самым. Эти парадоксы, по К., обуславливают то, что теория вечного возвращения не в состоянии сформулировать «принцип различия», способный противостоять принципу тождества. Концепция вечного возвращения противопоставляет принципу тождества видимость принципа различия. По мысли К., теория вечного возвращения являет собой лишь пародию теории. Философия различия тем самым — не более чем мистификация: «демистифицируют лишь для того, чтобы лучше мистифицировать» (К.). Результатом этого, например, высту-

пает у К. ход идеологов Просвещения до 1789: философия как анти-религиозная критика способна вернуть людей в лоно античных добродетелей. Но критика властей как любая иная критика не может претендовать на статус непогрешимой. Различие между критикой лжи и самой этой ложью, по мысли К., искусственно стимулируется: "Современные катастрофы всегда более или менее быстро смешиваются с *"радостной вестью"* ложного "пророка". К. делает вывод: классическая философская линия (Платон — Гегель) как вера в истину выступает как эпоха *демистификации*: люди в это время разучились выдумывать новых богов. Ницше своей книгой "Сумерки богов" попытался превратить истинный мир в выдумку, это, разумеется, не означает, что вера в сверхъестественный мир покинула людей. К. оценивает это так: "Мир стал выдумкой, мир как таковой — лишь выдумка: выдумка означает нечто, о чем рассказывают и что существует только в повествовании; мир есть нечто, что рассказывается, пересказанное событие и, следовательно, интерпретация: религия, искусство, наука, история — столько различных интерпретаций мира или, точнее, столько вариантов выдумки". Идея "конца истории" означает в настоящее время, по мнению К., готовность человечества покинуть историческое время и вновь войти во "время мифа". Центральным для понимания собственной концепции К. является сборник его эссе "Сад, мой ближний", в котором он развивает идею "интегрального атеизма", знаменующего собой, по его мнению, конец антропоморфного разума. Согласно К., рациональный атеизм лишь наследует нормы религий монотеистического типа, замещая теодизм антропоцентризмом. "Интегральный атеизм" утверждает, что вместе с "абсолютным гарантом" принципа идентичности (тео- или антропоцентризм) исчезает сам этот принцип, а также моральные и физические обоснования ответственности индивидуального "Я". Основным мотивом деятельности субъекта является "желание", которое, в отличие от "сексуальности", остается неизменным на всей протяженности развития психосоматической конституции индивида. Самосознание личности есть продукт воздействия нормативного языка социальных институтов, то есть "языка власти" на бессознательные волевые импульсы, характерные для естественного состояния человеческой природы. В результате первоначальная расстановка импульсивных сил предстает в психике индивида в первертутном виде, насильственно поддерживая строгую субординацию жизненных функций организма с целью дальнейшего воспроизводства человеческого рода. Для восстановления "истинной иерархии" прав и реали-

зации "единичного" перед "всеобщим" К. считает необходимым устранение "цензуры нормативности", укорененной в сознании на уровне "представлений" (критериев различия добра и зла, истины и лжи и т. п.), непосредственно "действием", причем "текстуальным", а не социальным. Отказ от практики социальных реформ означает отказ от революции как насильственного внешнего принуждения и переход на иной онтологический уровень — индивидуального усилия в рамках самосознания личности. Такая стратегия предполагает длительную работу по культивированию индивидуального усилия, "внутреннего порыва" в литературном опыте трансгрессивного преодоления преграды, препятствующей нормализации психического состояния индивида. При этом выход за пределы культурных регулятивов, укорененных в сознании, на практике означает преодоление и "субъективности" как таковой, разложение самой структуры сознания в отказе от принципа идентичности. Индивидуальная структура личности оказывается не тождественна самой себе, распадаясь на множество автономных, самодостаточных образований, отличных друг от друга психических состояний, которые нарушают симметрию в бесконечности "зеркальных отражений" индивидуального "Я". Целостное представление о "едином" разрушается симуляцией "множественности" в режиме постоянного возобновления, актуальности становящегося "Я" и его "вечном возвращении" к самому себе, но уже в роли Другого, который не станет объектом манипулирования.

А. А. Грицанов

КОГЕН (Cohen) Герман (1842—1918) — немецкий философ, основатель и виднейший представитель Марбургской школы неокантианства. Основные работы: "Теория опыта Канта" (1885), "Обоснование Кантом этики" (1877), "Обоснование Кантом эстетики" (1889), "Логика чистого познания" (1902), "Этика чистой воли" (1904), "Эстетика чистого чувства" (1912) и др. К. начал свою преподавательскую деятельность в университете г. Халле (1865—1875), а с 1875 возглавил после смерти Ф. Ланге кафедру философии в Марбургском университете, где вокруг него сложилась группа последователей и единомышленников, составившая ядро Марбургской школы неокантианства. Первые работы К. носили, главным образом, вторичный, интерпретаторский характер, представляя собой попытки нового понимания трех кантовских критик. Разработку оригинальных взглядов и создание самостоятельной философской системы К. можно датировать 1902, когда вышел в свет его главный труд — "Логика чистого познания". В работах К. и его учеников

разрабатывается учение, сознательно опирающееся на ряд идей и принципов кантовской гносеологии, которая, став, однако, лишь отправным пунктом для разработки новой системы взглядов, была подвергнута радикальному пересмотру. Прежде всего это касалось гносеологического дуализма "вещи в себе" и явления, кантовской трактовки понятия "данности" и его представления об ощущении как основе познания. Перестроив кантовское учение, К. создал чисто гносеологическую философию, которая не ищет для себя каких-либо предпосылок, существующих вне и независимо от познания. Таким образом, философия трансформировалась в логику чистого познания, ориентированную на поиски внутреннего систематического единства знания, понимаемого как самостоятельная и бесконечно саморазвивающаяся система, в границах которой и развертываются все отношения между частными содержаниями научных положений (включая и отношения между познанием и действительностью, субъектом и объектом). Превратив чистую мысль с ее априорными принципами в единственный источник познания (знания) и его первоначало (и по форме и по содержанию), К. пришел к выводу, что чистое мышление само строит свой предмет, который никогда ему не "дан" извне, а "задан" в виде неизменного, "Икс", проблемы и т. п. Познательный процесс приобретает, таким образом, характер серии актов категорического синтеза, протекающего по априорным законам самого мышления. В результате неопределенный предмет постепенно определяется, оставаясь, однако, всегда незавершенным и открытым для новых серий определений в последующих синтезах. Процесс построения предмета чистой мыслью, по К., это одновременно и построение самого мира (природы), как он построен наукой, ибо другой действительности кроме той, что существует в "напечатанных книгах", то есть вне мысли, мы просто не знаем. Процесс познания (предмета) приобретает абсолютно проблематичный и, по сути, бесконечный характер — определений неопределенного, но определенного предмета. Из импульса, своего рода "икса", задания, способствующего развертыванию мышления, он постепенно переходит в статус кантовской "вещи в себе" — вечно недостижимой цели и регулятивной идеи познания. Превратив научное знание по сути в беспредпосылочную систему априорно-логических элементов и их связей, К. в то же время осознавал необходимость соотношения этой системы с чем-то "безусловным", которое бы единственно было способно придать знанию характер всеобщности и необхо-

димости. В роли такого "безусловного" не мог выступать факт науки, на который с самого начала была ориентирована логика чистого познания; сам К. неоднократно говорил о случайности и условности как факта, так и науки в целом. В поздних работах в роли такого "безусловного" все чаще начинает выступать понятие цели, морального блага и т. п. — нечто абсолютно "запредельное опыту"; то, что затем трансформируется у К. в метафизический принцип абсолюта (идею Блага почти на манер Платона). Место трансцендентальных основ познания займет теперь трансцендентная идея, место логики чистого познания — ранее отрицаемая метафизика. (См. также Марбургская школа неокантианства.)

Т. Г. Румянцева

КОД — понятие, широко используемое в семиотике и позволяющее раскрыть механизм порождения смысла сообщения. В теории информации (К. Шенон и др.) К. определяется как совокупность (репертуар) сигналов. В работах Якобсона и Эко "К.", "семиотическая структура" и "знаковая система" выступают как синонимичные понятия (при этом "К." отличается от "сообщения" так же, как в концепции Соссюра "язык" — от "речи"). Иначе говоря, "К." может быть определен тройным образом: (1) как знаковая структура; (2) как правила сочетания, упорядочения символов, или как способ структурирования; (3) как окказионально взаимодополнительное соответствие каждого символа какому-то одному означаемому (Эко). Наиболее близким термином к "К." по смыслу выступает "язык" — как способ организации высказывания по определенным правилам (на подобном синонимическом употреблении настаивал Соссюр), однако в некоторых случаях исследователи избегают подобного сближения. Одни мотивируют это тем, что понятие "К." более функционально, ибо может применяться в отношении невербальных систем коммуникации (от азбуки Морзе до иконических знаков). Другие считают, что термин "К." несет представление о структуре только что созданной, искусственной и обусловленной мгновенной договоренностью, в отличие от языка с его "естественным" происхождением и более запутанным характером условности (здесь использование К. не всегда носит осознанный характер; участники коммуникации подчиняются правилам языка безотчетно, не ощущая своей зависимости от навязанной им жесткой системы правил). Например, согласно Лотману, К. психологически ориентирует нас на искусственный язык и некую идеальную модель языка (а также

"машинную" модель коммуникации), тогда как "язык" бессознательно вызывает у нас представление об исторической протяженности существования; если К. не предполагает истории, то язык, напротив, можно интерпретировать как "К. плюс его история". С целью экспликации собственно семиотического понимания "К." в отличие от других подходов Эко предложил термин "S-К." (или "семиотический К."), сущность которого заключается в том, что любое высказывание не просто организовано по определенным правилам (комбинаторики, соответствия), но и с определенной точки зрения: например, классификация, упорядочение форм, осуществленные математиком, художником и ГАИ, могут оперировать одними и теми же единицами, организуя их совершенно отличным образом согласно своим целям. В такой интерпретации К. оказывается близким по значению к понятию "идеология". В семиотическом универсуме разнообразные К. представляют собой набор ожиданий, этот набор ожиданий можно отождествить с "идеологией". Мы опознаем идеологию как таковую, когда социализуясь, она превращается в код. Так устанавливается тесная связь между миром кодов и миром предзнания. Это предзнание делается знанием явным, управляемым, передаваемым и обменяемым, становясь кодом, коммуникативной конференцией (Эко). S-К. может быть сколько угодно. В том числе применительно к ограниченной совокупности элементов. Установление, использование и дешифровка К. следуют принципу экономичности и иерархичности (так, Якобсон ввел понятие "субкод" для описания системы с несколькими кодами, один из которых доминирует, а остальные находятся между собой в отношениях иерархии). Принцип экономичности напрямую связан с информативностью закодированного сообщения: К. ограничивает информативное поле источника. Как отмечает Эко, сообщение, полученное на базе большого количества символов, число комбинаций которых достигает астрономической величины, оказывается высокоинформативным, но вместе с тем и непередаваемым, ибо для этого необходимо слишком большое число операций. Гораздо легче передать (и расшифровать) сообщение, полученное на основе системы элементов, число комбинаций которых заранее ограничено.

А. Р. Усманова

КОЖА — философское понятие, посредством которого в границах ряда концепций философии постмодернизма обозначается один из потенциально мыслимых содержательных компонентов многомерных категорий "тело", "плоть" и др., как правило, лишаемых антропо-

морфных характеристик. К. в рамках этого интеллектуального направления трактуется как "наиболее близкая компонента" тела/плоти к миру Внешнего, как "окопчатая" граница телесности. Процедура интеллектуального различения "К." как философского понятия и К. как конструкции анатомического порядка берет свое начало еще в античном миропонимании: у древних греков "второй К." мыслилось "скультурно-героическое" тело, помогающее человеку — его обладателю — утверждать себя в мире (по модели "мать — ребенок"). (Ср. у Фрейда — трактовка К. как: а) защитного — предохраняющего от избыточного возбуждения — слоя "прототелесной плазмы"; б) барьера, соединяющего границу между внутренним состоянием организма и внешней средой — границу, выступающую дифференцирующим порогом возбуждения.) Корреляция К. и тела в культуре постмодерна традиционно полагается жестко детерминированной: плоть интерпретируется как состояние тела, "проступающее" на собственной поверхности", как "болезнь" К. (Согласно Делезу, "необходимо понять, что глубочайшее — это кожа". Ср. также у П. Валери: "Самое глубокое в нас — кожа, мы живем на поверхности кожи"). "Люди без К." трактуются в русле подходов постмодерна "людьми без индивидуального тела": тела как "кровоточащие раны" вкупе с жестами надрезания раны (как процедурами разрушения К.), согласно постмодерну, лишены "само-обладания". В этом ракурсе возникновение шизофренического "расщепления", обусловливаемого разрушением *кожного* покрова, выглядит ситуацией, когда "Я-чувство" отделяется от собственного телесного образа: тело не только перестает быть "моим", оно исчезает как органическое и психофизиологическое единство. "Я-чувство" оказывается вне собственного телесного облика, становясь зависимым от принудительных образов распадающегося и исчезающего тела, которое, вписываясь в систему ландшафта, "созерцаемого Я", полностью открывается элементному телу космоса. По Лейнгу, шизофреническое "окаменение" (англ. petrification) результируется в том, что у шизосубъекта, созерцающего ландшафт, исчезает защитный перцептивный механизм, который способен экранировать активность элементных сил. Утрачивается способность чувствовать границы собственного тела, омертвляется чувство К., без которого невозможно границы, отделяющей и связывающей внутренние события жизни тела с внешними. Шизосубъект — человек без К. Его глаз — перцептивный разрыв, дыра в шизотеле, в которую устремляются элементные силы, чтобы слиться и образовать мир без человека — мир, над кото-

рым не имеет больше власти различающая сила Другого. (Ср. у Мерло-Понти: "Внезапно ландшафт поражает его — шизофреника — странной силой. Как если бы существовало второе, черное небо, без предела, пронизывающее собой голубое вечернее небо. Это новое небо зияет пустотой, "обреченной, невидимой, ужасающей".) (См. также Кровь.)

А. А. Грицанов

КОЖЕВ (Kojève) Александр (Александр Владимирович Кожевников) (1901—1968) — французско-русский философ-неогегельянец. Племянник Кандидского. Родился в Москве, эмигрировал из России в 1920 — причиной явилась невозможность получения университетского образования выходцу из "эксплуататорских классов". Образование получил в Гейдельберге и Берлине, ученик Ясперса (под его руководством в 1926 защитил диссертацию по философии В. С. Соловьева). Знал китайский, тибетский языки и санскрит. С 1926 — во Франции (французское гражданство получил в 1938). В 1932 защитил вторую диссертацию по философии науки (тема — "Идея детерминизма в классической и современной физике"). В 1940—1960-е — сотрудник министерства внешнеэкономических отношений Франции. (Один из премьер-министров послевоенной Франции — Р. Барр — неоднократно именовал себя "учеником" К.) Определенное время был связан с движением евразийства. Разделял ряд идей буддизма хинаяны и философии веединства. Большая часть трудов К. опубликована посмертно. Основные работы К.: "Введение в чтение Гегеля" (1947), "Тирания и мудрость" (1949), "Эссе по поводу исторической аргументированности философии язычников" (1968), "Эскиз единой феноменологии права. Изложение переходного состояния" (написана в 1943, издана в 1981 при поддержке Арона, переведена на ряд языков, включая японский), "Понятие, время, дискурс. Введение в систему знания" (1990) и др. Лекции по философии Гегеля, прочитанные им с 1933 по 1939 в Высшей школе практических исследований, привлекли внимание Арона, Батая, Клоссовски, Лакана, Мерло-Понти и др., оказав значимое влияние на развитие философии (особенно — экзистенциализма) во Франции. Как отмечал К., "вполне возможно, что будущее мира, а следовательно, смысл настоящего и значение будущего действительно зависят в конечном итоге от того, каким образом мы интерпретируем сегодня гегелевские сочинения". (По мнению историка французской философии 20 в. В. Декомба, "в той версии, которую дал Кожев, гегелевская философия обнаруживает черты, способные сблизить индусов — в ней появляется дух авантюры и ри-

ска, она угрожает самой личности, идентичности мыслящего, выводя его за пределы общепринятого добра и зла".) К. стремился интерпретировать Гегеля с использованием идей марксизма и экзистенциализма, персонализируя в культуре середины 20 в. возрождение интереса к гегелевской философии, что было вызвано кризисом неокантианских течений, которые вплоть до конца 1920-х оставались доминирующими в университетской философии. Отвергая традиционные интерпретации Гегеля, которые видели в его философии развитую систему спекулятивного идеализма, основанную на понятии Бога, К. указывает, что за понятиями абсолютного духа стоит человек и его конкретная история. Разделяя ряд положений философии Хайдеггера, в частности, идеи "человека в мире" и "человека вне мира", К. трактовал "Ничто" как "не-существование", отмечая при этом, что Хайдеггер не достиг "истинной системы знания", увлекшись тезисами досократиков и занявшись "познанием". По мнению К., несмотря на то, что уровень "познания" Хайдеггера не уступает творчеству Парменида, воследовавшую за мыслями последнего концептуальную эволюцию философских разработок невозможно отменить никакими программами "деструкции" метафизики. Излагая иными словами схему К., гуманизация "ничто" как определенная философская программа предполагает, что в мире за пределами человеческого действия нет ничего негативного. Природа должна быть всецело позитивной. Природное бытие будет определяться тождеством в традиционном смысле этого слова. По К., природа, в отличие от истории, недиалектична: натурфилософия полностью изжила себя. Хотя, согласно К., остается еще одна возможность: "Если реальная Тотальность подразумевает Человека и если человек диалектичен, то Тотальность также диалектична". (Крайне важна мысль К. о том, что вещь в качестве вещи, о которой говорят, предполагает дискурс, ее облумывающий; ср. "интенциональный объект" у Гуссерля. К. пишет: "Взяты порознь Субъект и Объект суть абстракции. В реальности — с того самого момента, когда речь заходит о Реальности-о-которой-говорят; и, поскольку мы говорим о реальности, для нас вопрос может стоять только о Реальности-о-которой-говорят, то, повторяю, в реальности существует именно Субъект-познающий-объект или, что одно и то же, Объект-познающий-субъектом".) Нередко именуюя свой подход "дуалистической онтологией", разработка которой являл собой "задачу будущего", К. имел в виду то, что понятие "бытие" не может иметь один и тот же смысл применительно к объекту природы или к человеку. В отличие от процессов природы, человечес-

кое действие устанавливает связи с ничто. Действующее лицо, совершающее это самое действие, выражает не свою волю быть (сохранить свое бытие), но собственную волю не быть (свое желание быть другим). Можно "быть", оставаясь, сохраняя собственную идентичность (случай природного бытия). Можно "быть", не оставаясь тем же самым, стремясь стать "отличным от" (случай природного бытия, "историчности"). В этом случае "различие" суть "действие по изменению". Поскольку допускается действие, смысл которого должен быть уточнен, различие вводится в само понятие тождества. Такая трактовка бытия ("диалектическая", по К.) приводит к появлению некоего "не быть", имманентного бытию. К. пишет: "Парменид был прав, говоря, что Бытие есть, а Ничто не есть; но он забыл прибавить, что есть "различие" между Ничто и Бытием, и это различие в некоторой мере имеет то же основание, что и Бытие, поскольку без него, без этого различия между Бытием и Ничто, не было бы и самого Бытия". (К. имел в виду: определенная мера включенности "ничто" в "сущее" неизбежна, если нам необходимо наличие различия между ними.) Осмысливая гегелевское понимание "духа" (в пределе могущее быть интерпретировано так: дух суть то, что в философском дискурсе об абсолютном знании само познает себя в статусе субъекта этого дискурса), К. очертил проблему того, кто говорит в философии. И наметил такую линию ответа: бытие говорит о самом себе посредством дискурса, который человек ведет о Бытии. Или: субъект, высказывающий философское суждение, репрезентирует не особую личность философа, но сам мир, коему указанный философ лишь предоставляет возможность высказаться. Если подобный дискурс позволительно полагать обратимым, тогда ясно, что субъект высказываемого тождества и субъекту высказывания. Мир не был бы миром, если бы в нем отсутствовал человек. Или: по К., "реальное Бытие, существующее в качестве Природы, порождающей Человека, обнаруживающего эту Природу (и себя самого), говоря о ней". То есть появление духа является таким образом установлением тождества между предметом, который философ делает субъектом своего высказываемого, и им самим, субъектом высказывания. Гегель открывает это в "Феноменологии". И именно потому К. направляет свое исследование не на "Науку логики" и "Энциклопедию философских наук", а на гегелевскую "Феноменологию духа". Антропологизм неогегельянства К. выден из его комментария к "Этике" В. Шлегеля. То, что написано в этой кни-

ге, по К., возможно и истинно, но мы не в состоянии это узнать. Данный труд "не может быть прочитан" и "не мог быть написан", ибо Спиноза постулировал истинное как вечное, не объяснив, каким именно образом вечные истины могут быть обнаружены во времени, в каком-либо месте, кем-либо, кому они ранее известны не были. Это сочинение должно было быть написано и прочитано вне времени, "в мгновение ока". Как писал К., "«Этика» объясняет все, за исключением существующей для человека, живущего во времени, возможности написать ее. [...] «Этика», если она истинна, могла быть написана только самим Богом; и, заметим, Богом, лишенным воплощения. Таким образом, отличие Спинозы от Гегеля можно сформулировать следующим образом. Гегель становится Богом в процессе обдумывания и написания "Логики" или, если хотите, именно становясь Богом, он ее пишет, или продумывает. Спиноза же, напротив, должен быть целую вечность Богом, чтобы обрести способность написать или обдумывать свою «Этику»". (К. усматривал причину депрессии, случившейся с Гегелем между двадцатью пятью и тридцатью годами, в сопротивлении эмпирического индивида по имени "Гегель" угрозе со стороны абсолютного знания.) В основании собственной модели истории философии К. разместил конечный набор гегелевских триад: формы языка выступают в облике последовательности "дискурсия — графизм — метризм", формы рассуждений — как "тезис — антитезис — синтез", структура философского знания — как "онтология — энергология — феноменология". Мир природы, по мысли К., нейтрален и равен себе самому — лежит за пределами человеческого смысла и вне истории. Ориентируясь на поиск "христианских корней" науки Нового времени, К. делал акцент на интеллектуальных процедурах демифологизации природы, на придании динамики статичной картине мира. В предисловии к сборнику произведений Батая К. писал: "Гегелевская Наука, вспоминающая и соединяющая в себе историю философского и теологического рассуждения, может резюмироваться следующим образом: От Фалеса до наших дней, достигая последних пределов мысли, философы обсуждали вопрос о знании того, должна ли эта мысль остановиться на Троице или Двоице, либо достичь Единого, либо, по крайней мере, стремиться к достижению Единого, фактически эволюционируя в Диаде. Ответ, данный на него Гегелем, сводится к следующему: Человек, безусловно, однажды достигнет Единого — в тот день, когда сам он прекратит

существовать, то есть в тот день, когда Бытие более не будет открываться Словом, когда Бог, лишенный Логоса, вновь станет непроницаемой и немой сферой радикального язычества Парменида. Но пока человек будет жить как говорящее о Бытии сущее, ему никогда не преодолеть неустранимой Троицы, каковой он является сам и каковая есть Дух. Что же до Бога, то он есть злой демон постоянного искушения — отказа от дискурсивного Знания, то есть отказа от рассуждения, которое по необходимости закрывается в себе самом, чтобы сохраняться в истине. Что можно на это сказать? Что Гегельянство и Христианство, по сути своей, являются двумя несводимыми далее формами веры, где одна есть вера Павла в Воскресение, тогда как другая представляет собой веру земную, имя которой здравый смысл? Что Гегельянство есть "гностическая" ересь, которая, будучи триинтарной, незаконным образом отдает первенство Св. Духу?". (Учение Гегеля трактуется К. как своеобразная ересь гностического образца, ставящая Историю в ранг высшего смысла мира и полагающая Бога-Отца и Бога-Сына зависимыми от Бога — Духа Святого суть человеческого разума.) К. утверждает, что "Феноменология духа" представляет собой размышление о значении деятельности Наполеона, который распространил и утвердил в Европе идеалы Французской революции. Эти идеалы пришли на смену идеалам христианства, в результате чего на место Бога был поставлен разум, а человек получил возможность действовать в качестве самостоятельного индивида. Христианство и буржуазное общество, возникшее в результате деятельности Наполеона, являются различными стадиями попытки разрушения фундаментального конфликта, лежащего в основании истории — между господином и рабом. Уделяя пристальное внимание четвертой главе "Феноменологии духа", К. рассматривает конфликт между господином и рабом как центральное событие истории, которое определяет ее развитие и устанавливает ее цель. Мир человеческой истории, по К., начинается с "борьбы за признание", в результате которой победившие становятся господами, а побежденные — под угрозой смерти — выбирают удел рабства. Господин, победивший раба в борьбе, обретает вместе с этим, по мысли К., качества человека. Именно и только отрицающие действия человека создают позитивную историю. И в этом контексте важнейшим моментом является человеческое отрицание себя ("не будь тем, кто ты есть, будь противоположностью этого"). Сущность человека, утверждает К., заключается в том, что он способен поставить желание победить выше желания выжить. Таким образом, в фигуре

господина психологическая, моральная реальность берет верх над реальностью биологической. Раб не является человеком в силу того, что он заботится о выживании больше, чем о победе, в силу этого его биологическая сущность преобладает над моральной. В то же время, господин парадоксальным образом не достиг основной цели — признания своей человеческой сущности, так как оно может прийти лишь со стороны раба, который, однако, признает в господине лишь биологическую силу, а не его человеческие качества. Более того, в конечном счете биологическая реальность господина — его тело — берет верх над его человеческой сущностью, так как он предоставляет всю деятельность по освоению природы рабу. (Впоследствии посткожевский дискурс известным образом трансформировался: современный буржуа трактуется в качестве презренного существа: как освобожденный раб, как раб-вольноотпущенник, скрывающий в себе господина. Или, по самому К., "буржуа не является ни рабом, ни господином; будучи рабом Капитала, он — раб самого себя".) Раб, согласно К., развивает свои человеческие качества, ибо развитие личности происходит в результате негации природы. К. эксплицировал собственное понимание "действия" посредством интерференции понятий "борьба" и "труд". Последний трактовался им как борьба, сопряженная с насиением над природой. Любое действие, по К., суть противопоставленность противнику. Производило действие и — соответственно — его следствия, мы меняем мир. Новизна возможна лишь через действие, которое, в свою очередь, возможно лишь как "противодействие". Так понимаемая негативность, согласно К., конституирует свободу как таковую. Как констатировал К., "...если Свобода онтологически является Негативностью, то лишь потому, что она может быть и существовать только как отрицание. Для того же, чтобы быть способным отрицать, иужно, чтобы было что отрицать: существующая данность. [...] Свобода состоит не в выборе между двумя данностями: она есть отрицание данного как данного, каковым являемся мы сами (в качестве животного или в качестве "олицетворенной традиции"), и как данного, каковым мы не являемся (и которое есть естественный и социальный Мир). [...] Свобода, реализующаяся и проявляющаяся в качестве диалектического или отрицающего Действия, уже в силу этого является в сущности творчеством. Ведь отрицание данного, не приводящее к ничто, означает создание чего-либо, что еще не существовало; но как раз это-то и называется «творить»". История как летопись борьбы и труда завершается, согласно К., в результате установления человеком тотального контроля

над природой, окончания борения за сырьевые ресурсы и жизненные шансы. (Не исключал К. и такую перспективу, когда "конец истории" окажется не "царством Мудреца", а сообществом "машиноподобных" людей — "удовлетворенных автоматов".) Согласно К., "...Абсолютное Знание, то есть Мудрость, предполагает полный успех отрицающего Действия Человека. Это Знание возможно только: 1) во всеобщем и гомогенном состоянии, в котором каждый человек не является *внешним* по отношению к другому и в котором не существует никакого не уничтоженного социального *сопротивления*; 2) в рамках Природы, *покоренной* трудом Человека, Природы, которая не *сопротивляется* более Человеку, не является *чуждой* ему". Именно как имеющая начало и конец история может быть подвластна осмыслению: все гегелевские абсолюты укоренены в ней и сводимы к выбору людьми между жизнью и смертью. (Данная схема отрицает христианство, элиминируемое, по К., из строя культуры процессами исторического становления, подобно тому как оно само, в свое время, "упразднило" языческих божеств. Как полагал К., истинным является то, что удается осуществить, ложно то, что терпит неудачу. Данный критерий внутренне присущ истории: иными словами имманентен, а не трансцендентен ей. В этом контексте К. имеет свою позицию "атензмом", зеркально противопоставляя его в качестве антитезиса христианской теологии. По мысли К., для Гегеля "все, что говорит христианская теология, является абсолютно истинным при условии, что оно применяется не к трансцендентному воображаемому Богу, но к реальному Человеку, живущему в мире".) По схеме К., в то время как господин постепенно подвергается деградации, раб, существуя в борьбе с природой на грани жизни и смерти, познает фундаментальное измерение человеческой ситуации: постоянное угрожающее присутствие небытия, смерти. Подобная экзистенциалистская трактовка Гегеля соединяется у К. с идеями Маркса: раб, в конечном счете, должен занять место господина, преодолев как эпоху христианства, так и эпоху буржуазного государства, в которую господин и раб существуют оба как псевдорабы: первый становится богатым неработающим человеком, а второй — бедным работающим человеком. И тот, и другой являются псевдорабами в силу их зависимости от Капитала. Однако если для Гегеля разрешение конфликта приходит вместе с Наполеоном, который разрушает социальные институты предшествующей эпохи и приводит историю к завершению (в интерпретации К. Наполеон представляет собой Сознание, а Гегель, размышляющий о нем, — Самосознание), то для К.

историю завершает Сталин: "Просто Гегель ошибся на пятьдесят лет. Конец истории — это не Наполеон, это — Сталин, и я должен был возвестить об этом — с той единственной разницей, что я никак не мог бы увидеть Сталина на коне под теми окнами". Вплоть до конца 1930-х К. называл себя "убежденным сталинистом" (ср.: К. нередко именовал Господа Бога собственным "коллегой"). Размышляя о "конце истории", о грядущей постистории, К. отмечал: "На самом деле конец человеческого Времени или Истории, то есть окончательное уничтожение собственно Человека или свободного и исторического Индивида означает просто прекращение Действия в наиболее определенном смысле этого слова. Что на практике означает следующее: исчезновение кровавых революций и войн. А также и исчезновение *Философии*: поскольку Человек по сути своей больше не меняется, то нет более оснований и для того, чтобы изменять (истинные) принципы, лежащие в основе познания Мира и Я. Все же прочее может бесконечно меняться: искусство, любовь, игра и т. д., короче, все, что делает Человека *счастливым*". По мнению К., Маркс был близок к истине в критике капитализма начала — середины 19 в., но в 20 в. "единственным великим ортодоксальным марксистом" может считаться лишь Г. Форд. Социализм, по К., — в отличие от бурно развивающегося капитализма — являет собой провинциальную версию индустриального общества с весьма гуманными экономическими перспективами. Как полагал К., только интеграция экономик западных держав, преодоление "национализма" и выработка ими единой политической стратегии способны обусловить победу "окончательного государства" европейского типа (у К. — "универсального, гомогенного, однородного государства") над сталинским социализмом (по К., "с Лысенко и т. п."). Видимо, основной философской интенцией, инициированной К. в европейской традиции, выступила (помимо оригинальной антропологической версии гегельянства) его "террористическая модель истории". К. полагал, что "между тираном и философом нет значимой разницы": лишь суэта жизни не позволяет человеку быть одновременно и тем, и другим. Тирани суть государственный деятель, стремящийся реализовать в мире некую философскую идею. А посему: поскольку истинность философской идеи измеряется ее осуществлением в истории, постольку тиран, осуществляющий террор во имя торжества идеи, прав. По мысли К., это присуще любой современной тирапии: каждый владыка имеет обыкновение ссылаться на идеологические соображения. Основной философией террора тем самым выступает прагматическое опреде-

ление истины: "истинное есть результат". Как отмечал К., "что же в конечном итоге есть мораль Гегеля? [...] Она есть то, что существует в качестве того, что существует. Любое действие, будучи отрицанием существующей данности, является дурным: грехом. Но грех может быть прощен. Каким образом? Посредством успеха. Успех оправдывает преступление, поскольку успех — это новая реальность, которая *существует*. Но как можно судить об успехе? Для этого нужно, чтобы История закончилась". Для К. "конец Истории" являлся "смертью Человека" — последним следствием "смерти Бога". Дорога к идеям поворотных 1960-х была обозначена.

А. А. Грицанов, А. В. Филиппович

"КОЗЕЛ ОТПУЩЕНИЯ" ("Le bouc émissaire". Paris, 1982) — книга Жирара, посвященная детальному анализу феномена "жертвенного кризиса", а также механизмов его разрешения. Книга состоит из пятнадцати глав и начинается с рассмотрения так называемых "текстов преследования", возникших в европейском средневековье в периоды массовых бедствий и объявлявших виновниками этих бедствий евреев. Под "преследованиями" понимаются насильственные действия типа охоты на ведьм, в своих формах легальные, но обычно еще и поощряемые перевозбужденным общественным мнением. Это приводит к возникновению толп, то есть спонтанных человеческих объединений, способных полностью заменить собой пошатнувшиеся общественные институты или оказывать на них непреодолимое давление. Причины преследований могут быть как внутренними (например, социальный или религиозный конфликт), так и внешними (например, засуха или наводнение). Однако, каковы бы ни были причины кризисов, все они протекают принципиально одинаковым образом: происходит стирание (исчезновение) социальных и культурных различий. Последующая история расширила набор возможных бедствий и, соответственно, умножила число "текстов преследования", которые становятся привычным элементом не только массового сознания, но и некоторых идеологических систем. В обществе, не находящемся в кризисе, впечатление существования внутренних различий возникает одновременно из их реального наличия и из функционирования системы символического обмена, которая, находясь перед лицом угрозы перестать быть системой обмена, скрывает элементы тождества и взаимности, обязательно имеющиеся в ее составе. Нетрудно видеть, что культура является именно такой системой символического обмена, и в ее границах многие

отношения — например, брачные или товарно-денежные — почти всегда выглядят как обмен между изолированными, не тождественными друг другу субъектами. Когда общество переживает кризис, взаимность и тождество становятся зримыми не только в "позитивных" ("объединяющих") отношениях, которые замечаются непосредственным обменом (бартером), обнажающим неразрывную взаимозависимость субъектов обмена. "Негативные" ("разъединяющие") отношения также открывают механизмы взаимности, лежащие в их основе (тождественность друг другу непримиримых соперников). Поскольку речь идет о социальном кризисе, возникает сильный соблазн объяснить его возникновение исключительно социальными и даже моральными причинами. Хотя все субъекты причастны к исчезновению социальных и культурных различий, они, вместо того, чтобы обвинять в этом себя, обвиняют либо общество в целом, либо неких других индивидов, представляющихся вредоносными без каких-либо на то причин. На первый взгляд обвиняемые кажутся многообразными, но у них есть некоторое общее свойство. Им приписываются, прежде всего, преступления, связанные с насилием, и в этот разряд попадают такие социальные персонажи, как правитель и вообще все носители символа высшего авторитета. Затем сюда относятся люди, которым приписываются преступления сексуального характера — изнасилование, инцест и т. п., а также нарушители сексуальных норм, господствующих в данной культуре. И, наконец, особое внимание уделяется преступлениям в религиозной сфере, в особенности, осквернению святынь. Преследователи объявляют некую группу людей или даже одного человека крайне вредными и опасными для всего общества, что позволяет перебросить мост между слабостью обвиняемых и мощью всего общества. Толпа всегда ищет не подлинное, а доступные ее пониманию причины, поскольку она мечтает очистить общество от всего, что, по ее разумению, его "засоряет" — от "предателей" и "изменников", которые подрывают его изнутри. В средние века соответствующие "тексты преследования" приписывают евреям отравление рек и колодезев, а также "дурию глаз". И то, и другое, как считается, способно принести вред огромному количеству людей, причем проявления этого вреда могут толковаться весьма широко. Никакое алиби не признается, потому что физическое присутствие обвиняемого на месте преступления не считается необходимым доказывать. Кроме того, жертва толпы должна быть случайной. Обвиняемый может и в самом деле быть преступником, но не его реальные пре-

ступления важны для толпы. Нет, как считает Жиран, таких обществ, в которых этнические и прочие меньшинства не подвергались бы более или менее четко выраженной дискриминации или даже преследованиям. Критерии выбора объекта преследований не относятся только к чисто физическим особенностям. Болезнь, безумие, генетические уродства и даже обычные физические недостатки возбуждают преследователей. "Ненормальность" — социальная, физическая, духовная — становится главным признаком для выбора жертвы. Поэтому сюда попадают даже богатые и могущественные, что обычно толкуется как священный бунт против угнетателей и т. д. Таким образом, ответственность за исчезновение социальных и культурных различий возлагается на жертву потому, что она обвиняется именно в стирании этих различий. Но выбор жертвы обусловлен ее специфическими качествами. Нет такой культуры, в границах которой каждый не чувствовал бы себя отличным от других и от всех вообще и не считал бы такие различия легитимными и необходимыми. Однако, современный интерес к понятию различия — это для Жирана абстрактное выражение некоторого способа видения, который является общим для всех культур. Выбор жертвы обусловлен не внутрисистемными, а внесистемными различиями. Иными словами, речь идет о возможности для системы утратить внутрисистемные различия, стать хаосом, рассыпавшись на элементы, вообще не отличающиеся ни от чего и, следовательно, перестать существовать в качестве системы. Внесистемному объекту, каким-либо образом попавшему в систему, нет места в иерархии системных отношений, а потому он потенциально претендует на любое место и, тем самым, стирает внутрисистемные различия. Следовательно, именно внесистемные отличия угрожают системе, так как они предвещают ее разрушение, указывают на ее хрупкость и смертность, на ее "иное". Точно так же, этническим, религиозным и прочим меньшинствам приписывается отсутствие не отличий как таковых, а отсутствие "правильных" отличий, и в пределе — полное их исчезновение: им нет места в системе, так как у них нет фиксированной, отличной от остальных социальной ячейки. К примеру, чужеземцы не в состоянии уважать "истинные" отличия "коренной культуры", они говорят на таком языке, который стирает все действительно значимые различия языка данной культуры и т. д. Ненависть направлена не на отличия, а на их недостаток: в чужаке видится не "номос", пусть даже отличный от господствующего в том обществе, в которое он вторгся, а полная "аномия". Между тем, все говорят, что преследованиям подвергаются отличия, и это не обязательно точка зрения жертвы, которая обычно дейст-

вительно считает себя "белой вороной". Это, подчеркивает Жиран, — вечная позиция тех культур, которые делают себя абстрактно универсальными путем реального отказа от универсализма и видят себя только под маской борцов против всяческих преследований. И в предельно закрытых культурах люди считают себя свободными и открытыми всему универсальному: их единственный в своем роде характер заставляет их даже самые ограниченные области культуры видеть изнутри в качестве неисчерпаемых. То, что угрожает этой иллюзии — всякая "инородность", и она вызывает страх и стремление к преследованиям. Так что навязчивая идея преследователей, считает Жиран, — это всегда отсутствие отличия в рамках некоей системы, каковой и является всякая культура. На основе проделанного анализа Жиран обращается к исследованию мифологии для того, чтобы показать наличие преследований в тех культурах, которые считаются примитивными. Он считает, что существуют документы, свидетельствующие о наличии преследований в этих культурах, однако мы не можем их расшифровать. Эти документы — мифы, и Жиран обращается к рассмотрению в свете своей гипотезы тех мифов, которые нашли отражение в трагедии Софокла "Эдип-царь". В итоге этого рассмотрения он обнаруживает все те элементы, которые характерны для средневековых "текстов преследования": исчезновение социальных и культурных различий, преступления (действительные или мнимые), ведущие к исчезновению этих различий, выбор жертвы, которая в качестве таковой имеет свойство, обозначаемое как "отсутствие внутрисистемных отличительных признаков" и, наконец, применение насилия к жертве с целью ее уничтожения и, тем самым, очищения общества, то есть восстановления утраченных социальных и культурных различий. Одним из элементов, объединяющим уже расшифрованные "тексты преследования" и мифы, является образ чудовища. Романтизм видел в чудовище всего лишь продукт фантазирования, то есть некий чистый вымысел. При этом под "фантазией" (воображением) понималась человеческая способность создавать такие образы, которых нет в действительности. Однако анализ мифов не подтверждает такую точку зрения. Мифические чудовища всегда представляют собой комбинацию или смешение существующих форм, и сраженность этих форм — отличительная особенность чудовища. Чудовища, считает Жиран, должны быть поняты исходя из процесса исчезновения социальных и культурных различий, то есть процесса, оказывающего воздействие не на саму действительность, а на ее восприятие людьми. Взаимозависимость участников конфликта при ускорении чередования

их позиций не только создает впечатление тождественности друг другу этих участников, но и своим “мельканием” разлагает на части само восприятие, уподобляя его восприятию человека, испытывающего головокружение. Фрагменты восприятия затем соединяются произвольным образом, что вызывает неустойчивую галлюцинацию чудовища, которая стремится кристаллизироваться в устойчивых формах, поскольку воспоминания об увиденном происходят уже в мире, который вновь обрел устойчивость. Так жертва и чудовище объединяются: ведь отсутствие отличий, характерное для жертвы, — это уродство, то есть чудовищность, которая становится как физической, так и духовной. Но “чудовищная жертва”, будучи убита, исцеляет общность. Поэтому в мифах жертва не только вызывает ненависть. Она еще и обожествляется. Напротив, в средневековых и современных “текстах преследования” жертва уже не обожествляется, она — только ненавистна. Но в обоих случаях жертва выступает в качестве “К. О.”. Это словосочетание означает одновременно и невиновность жертвы, и сосредоточение на ней коллективного насилия, которое в конце концов ее уничтожает. Такое понимание является для Жиара расширяющимся, выходя за узкие рамки конкретного ритуала жертвоприношения у древних евреев. Конечно, “К. О.” не устраняют реальных бедствий. Но некогда они устраняли “дурную взаимность”, превращая ее в “благодатную”, и, вместе с тем, создавали иллюзию воздействия на подлинные причины несчастий. Мифы отличаются от “текстов преследования” лишь одной особенностью — эффективностью процесса преследования и уничтожения жертвы. Затем этот процесс становится все менее и менее эффективным. Уже в средневековых текстах мифическое сакральное, происходящее из убийства жертвы и исцеляющее общество, слабеет буквально на глазах. Для более убедительного анализа следствий высказанных положений Жирар обращается к рассмотрению сути магии и разнообразных мифологических сюжетов. На основе этого анализа делается вывод, согласно которому все религиозные формы, идеи и институты представляют собой отражение исключительно “успешных” актов насилия — успешных в отношении их социальных последствий, приводящих к миру внутри общества. Что касается мифологии, то ее суть понимается как воспоминание об этих актах насилия, которые своим “успехом” заставляют совершивших их людей определенным образом их воспроизводить, тем самым воспроизводя и сакральное как метаморфозу насилия, ставшего не разрушительным, а созидательным. При переходе от поколения к поколению такое воспоминание некоторым образом эволю-

ционировало, но оно никогда не открывало свою главную тайну: как оно искажило действительно происходившие события. Сфера “религиозного” и все культуры скрывают реальные акты насилия для того, чтобы обрести и сохранить эти акты в качестве собственных оснований. В этом контексте Жирар обсуждает возможности научного осмысления механизмов сокращения первоначального насилия. Разрушительное знание об этом насилии становится доступным не в спокойные периоды, а в периоды кризисов, когда оно само испытывает воздействие “жертвенного” или “квазиржтвенного” переустройства культуры, которое происходит в условиях пароксизма беспорядка. Однако, по мнению Жирара, силам, затемняющим изначальное насилие, противостоит сила, это насилие открывающая. И все же большинство исследователей видит лишь затемнение, а не откровение оснований человеческой культуры. Это откровение, убежден Жирар, дано в Библии как единство Ветхого и Нового заветов. Более того, евангелия — это не мифы, как считают “объективно мыслящие” ученые, а именно универсальная сила откровения, которая невозможна без ветхозаветной части Библии. В частности, в псалмах, на которые постоянно ссылаются евангелия, жертва впервые получает право голоса, впервые становится говорящей. Во всех культурах, кроме древнееврейской, жертва не имела права говорить: достаточно сравнить между собой казнь Сократа и Иисуса Христа. Они оба — “К. О.” для своих сообществ. В случае Сократа “истинная” философия не вмешивается в его судебное дело на стороне обвинителей, не подпадает под чары, присущие ауре всякого “К. О.”. Напротив, в случае Иисуса Христа налицо власть толпы, подчиняющая себе даже его учеников. Отречение апостола Петра обусловлено не его личными качествами, а непреодолимым влиянием на людей самого действия — преследования жертвы. Это влияние проявляет себя и в средневековой охоте на ведьм, и в показательных процессах, характерных для тоталитарных режимов. Тем не менее, не Сократ и не философия, а Иисус Христос открывает суть насилия. Подчеркивая невиновность Иисуса Христа и акцентируя внимание па Страстях Господних, евангелия открывают случайность выбора жертвы. При этом есть множество способов не видеть того, что на самом деле открывают евангелия. Так, психоаналитики, изучая толпу преследователей, говорят о “мании преследования”, и будучи уверенными в своем “диагнозе”, опираются на авторитет всех Фрейдера, всех Марксов, всех иудеев нашего времени. И то, что откровение, содержащееся в евангелиях, не видно с первого взгляда, свидетельствует о бессознательной природе механизма, элементом

которого является “К. О.”: “ибо не знают, что делают” (Лк. 23:34). Это, считает Жирар, — первое в истории упоминание бессознательного, что, однако, вопреки привычным интерпретациям, отнюдь не означает, будто преследователи должны быть прощены. Все последующие определения бессознательного являются ослабленными вариантами евангельского определения по той простой причине, что они либо отодвигают на второй план аспект преследования (как у Фрейда), либо вообще устраняют его (как у Юнга). В евангелиях налицо все элементы “жертвенного кризиса”, однако новозаветные тексты имеют результатом не признание правоты преследователей, как в мифах, и не “философское отношение” к происходящему, как в случае Сократа, а восстание против преследователей, откровение об их неправоте. Для уточнения своей позиции Жирар обращается к современным политическим процессам. Социально-политическая структура разделяется на официальную власть и массу. В обычных условиях первая группа господствует над второй, в ситуации кризиса — наоборот. При этом масса (толпа) не только господствует, но и представляет собой некий тигель, в котором “расплавляются” даже самые устойчивые властные инстанции. Толпа действует стандартным образом: уничтожает все различия, всасывает в себя и переваривает буквально все, чтобы затем возникла новая кристаллическая структура. Необходимым элементом этого процесса является “К. О.”, необходимый для трансформации разрушительного насилия в созидательное, то есть в сакральное. И все же, прибегая к насилию, революционеры обнаруживали его неэффективность, и социально-политическая структура, основанная на насилии, может продолжать существовать, только опираясь на террор. Все объясняется просто: для того чтобы “изменить мир”, жертвенные механизмы должны пребывать в тени. Следовательно, они уже не пребывают в тени, и это — результат евангельского откровения. Однако для того чтобы использовать это откровение в борьбе против миметического соперничества путем разделения соперников, нужно его само разделить на части. Ведь, оставаясь неразделенным, оно оказывается силой объединения, мира, а не фрагменты оно должно распадаться, если должно стать силой разделения, войны. Наш мир, подчеркивает Жирар, полон христианских ересей и сект потому, что, будучи однажды превращено во враждующих между собой двойников, евангельское откровение оказывается мощнейшим оружием. Обращаясь к детальному доказательству отличия евангелий от “текстов преследования” и, тем

более, мифов, Жирар рассматривает смысл таких сюжетов, как отсечение головы Иоанна Крестителя и отречение апостола Петра в свете концепции "жертвенного кризиса". Эти сюжеты, а также события вокруг них, относятся к проявлениям миметического процесса — источника всякого беспорядка в человеческом обществе, но и источника всякого порядка. В этом же ключе анализируются Страсти Господни, а также представление о дьяволе и бесах. В множественности бесов Жирар усматривает структуру и способы поведения толпы преследователей с ее разрушительным мимесом. При этом евангелия характеризуются как высшее знание о человеческом поведении и его причинах, превосходящее современные психологические, социологические, этнографические и прочие теории. В частности, в евангелиях объединяются особенности поведения отдельных людей и человеческих групп с силами, остающимися недоступными и называемыми бесами. Постулировать наличие беса — значит призывать действие на человека некоторой силы желания и ненависти, зависти и ревности. Поведение беса понятно потому, что он — обезьяна Бога. Бесовская природа транса, одержимости, истерии, гипноза сводится к одному — конфликтному мимесису. "Дьявол" является главным обозначением силы разъединения и одновременно силы жертвенного объединения в человеческих сообществах. Именно поэтому дьявол — "отец лжи": он скрывает невиновность жертвы и на этой основе объединяет людей после ее коллективного убийства. Поклонение дьяволу выражается в стремлении к господству над миром, то есть пребывании в состоянии идолопоклонства и взаимной ненависти. Действие евангелий, подчеркивает Жирар, начинается, прежде всего, в фигуре мученика. Но, став государственной религией при императоре Константине, христианство само превратилось в преследователя, и санкционированное религией насилие оказывается монополией христианского мира. В 18—19 вв. западная культура сделала науку идолом для того, чтобы, как считает Жирар, с большими удобствами поклоняться самим себе. При этом люди науки считали себя создателями автономного научного духа, заменив древние мифы идеей прогресса, то есть мифом о бесконечном превосходстве "современности", о человеке, освобождающемся и обожествляющемся своими собственными силами. Однако люди не потому перестали преследовать ведьм и колдунов, что изобрели науку. Напротив, они изобрели науку именно потому, что перестали преследовать ведьм и колдунов. Жирар убежден, что и экономический дух, то есть дух предпринимательст-

ва, также является продуктом действий евангелий. Тем не менее, современная культура противится евангельскому откровению: ведь никакие системы мысли не в состоянии постичь мысль, способную ее разрушить. Дьявол обманывает людей, заставляя их обвинять невинные жертвы. Утешитель — Святой Дух — это не обвинитель, а защитник, что, собственно, и означает греческое слово "Параклет". "Дух истины" говорит от имени жертвы и ставит себя на ее место. Жирар считает, что после крестной смерти Иисуса Христа приближается конец иасилия, и времени, чтобы принять евангельское откровение перед лицом надвигающегося апокалипсиса, человеческого, а не божественного по своей сути, остается все меньше. (См. Жирар.)

А. И. Пигалев

КОЛЛАЖ — способ организации целого посредством конъюнктивного соединения разнородных частей, статус которого может быть оценен: 1) в модернизм — в качестве частного приема художественной техники; 2) в постмодернистской философии — в качестве универсального принципа организации культурного пространства. Идея коллажности генетически восходит к античности (классическим примером может служить жанр центона как организации стихотворного текста в качестве мозаики разнородных фрагментов) и средневековью (например, калейдоскопичность матага как музыкального жанра, пришедшего в своей эволюции к винтажированию элементов лирики и песенного фольклора в позднем средневековье). В качестве программы артикулированного метода художественного творчества конституируется в художественной традиции раннего модернизма. Эволюционирует в своих формах от достаточно мягкой "презумпции маседуана (то есть винегрета)", статус которой может быть оценен как весьма периферический в общем контексте кубизма ("маседуан — более объект, нежели ряд овощей" у Р. Делоне), — к фундаментализации идеи К. в даданизме — и, через нее, к конституированию К. в качестве практически универсального художественного метода в неоконструктивизме: "комбинации" Дж. Джонса; "шелкографии" Р. Раушенберга (например, получивший Гран-при на биеннале 1964 в Венеции "Исследователь", объединяющий в едином семантическом пространстве фрагменты репродукций Рубенса, технические документы, газетные фотографии похорон Кеннеди, результаты орнитологические фотосъемки и т. п.), образцы "кинетического искусства" (синтезирующего в единой конструкции механические блоки промышленных станков, клавиши музыкальных инструментов и пищевых машинок и т. п.), "конstellации" как эклектические соединения раз-

нородных элементов, способ организации которых носит принципиально случайный характер (авангард "новой воли"). В сюрреализме техника К. получает новое развитие в контексте принципа "чистого психологического автоматизма" (принципиально внедискурсивный, случайный подбор элементов вербальной конструкции — см. Конструкция, Дискурс). Эволюция К. в контексте модернизма сопровождается углублением и развитием такого фундаментального принципа его построения, как принцип разнородности: например, только в рамках дадаизма техника К. исходно оформляется как техника мозаичного комбинирования однопорядковых модулей (аппликация из цветной бумаги Г. Арпа), затем обретает формы бриколажа как моделирования конструкций из элементов, относящихся к принципиально разнородным сферам предметности ("мерцы" К. Швитттера, организованные как объемные конструкции из "несоединимых" между собой бытовых предметов: от газетных полос до дамского белья) и, наконец, конституируется как наложение друг на друга в едином смысловом пространстве альтернативных культурных кодов или смыслов (например, соединение рисунка и технического чертежа в работах "Львовский парад" и "Дитя-карбюратор" Ф. Пикабиа или картина М. Дюшана "2НОО", представляющая собой копию "Моно Лизы" с пририсованными усами) или параллельных рядов вербальных и невербальных семантических игр ("Святая дева" в виде кляксы у Ф. Пикабиа или известный К. "Почему бы не чихнуть Розе Селави", представляющий собой заполненный мраморными кубиками объем с воткнутым в него термометром, восприятие которого предполагает не только ассоциацию зрителем мрамора с пыльным сахаром, но коннотативные аспекты понимания им названия произведения, построенного на том обстоятельстве, что "Роза Селави" — псевдоним М. Дюшана). В поздних своих версиях К. осмысливается — в предельном заострении идеи бриколажности — как "соединение искусства с не-искусством" (Л. Стейнберг). Фактически, если в рамках кубизма с его общим отторжением идеи декоративности ("довольно декоративной живописи и живописной декорации" у Ж. Метценже) прием коллажирования служил цели выражения сущности предмета "не как мы его видим, а как мы его знаем" (П. Пикассо), то есть как потенциально дисгармоничного (Р. Лебель обозначил подобную установку кубизма как ориентацию на "изнанку живописи"), то в контексте дадаизма К. уже выражает идею хаоса как такового: "ничто, ничто, ничто" у Т. Тцары (см. Хаос). В постмодернизме идея К. переосмысливается в контексте презумпции "постмодернистской чувствительности" как па-

радикальной программы видения мира в качестве принципиально плюралистического, хаотизированного и фрагментированного. К. обретает статус универсального способа организации текстового и, в целом, культурного пространства, специфицируясь в таких семантически сопряженных с понятием "К." концептах, как "ризома" и "лабиринт". Текст интерпретируется в постмодернистской философии как К. культурно-семиотических кодов (см. Текстовый анализ) или организованная по принципу К. конструкция цитат, игра которых образует полифоническое семантическое пространство (см. Интертекстуальность, Конструкция). В этом контексте феномен коллажности специфицируется постмодернизмом посредством понятия "пастиш", вводящим в семантику К. презумпцию аксиологического равенства значений каждого из элементов К. (см. Пастиш). Презумпция коллажности обретает в постмодернизме новый статус в контексте идеи "заката метанарраций", программно провозглашающей отказ от любых вариантов приоритетности применительно к сфере культуры (см. "Закат метанарраций"). В контексте фундаментальной для постмодернизма презумпции ацентризма теряют смысл любые аксиологические приоритеты и семантически выделенные области значений (см. Номадология): постмодернизм задает ориентацию на культурный полицентризм во всех его проявлениях (Б. Сартр, Ф. Фехер, А. Хеллер). Так, знаменем времени становится для раннего постмодернизма публикация концептуальных статей, посвященных его сущности как феномена культуры, в журнале "Playboy" (Л. Фидлер и др.). В поздней постмодернистской рефлексии принцип плюрализма (практически изоморфный античному принципу исономии: не более так, чем иначе) осмысливается в качестве универсального принципа построения культуры (З. Бауман, С. Лаш, Дж. Урри). Презумпция коллажности проявляется практически во всех феноменах культуры постмодерна: коллажность "свободного языкового стиля", программно допускающего сочетание изысканной литературности и арго, стиливой эклектизм архитектурных практик, принцип комбинаторности в моде, культивируемый способ социализации (см. Лего) и др. В современной версии постмодернизма (см. After-postmodernism) К. интерпретируется не как спекулятивное соединение в семиотических средах различных по своему онтологическому статусу и значению элементов, но существенно более широко: фактически речь идет об атрибутивной коллажности любых феноменов современной культуры как их автономной характеристике. Символом эпохи постмодерна становится фотография женщины в парандже и с сигаретой Marlboro (З. Сардар) как

принципиально (не по техническому исполнению, но по имманентной сути оригинала) коллажная.

М. А. Можейко

КОЛЛЕКТИВНОЕ БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ — понятие аналитической психологии Юнга, обозначающее совокупность наследуемых людьми универсальных неосознаваемых психических структур, механизмов, архетипов, инстинктов, импульсов, образов и т. д., передаваемых от поколения к поколению как субстрат психического бытия, включающий в себя психический опыт предшествующих поколений. Согласно Юнгу, основное содержание К. Б. составляют инстинкты и архетипы. (См. Юнг.)

В. И. Овчаренко

КОЛЛИНГВУД (Collingwood) Робин Джордж (1889—1943) — британский философ и историк. Основные работы: "Зеркало духа, или Карта знания" (1924); "Очерк философского метода" (1933); "Основания искусства" (1938); "Автобиография" (1939); "Очерк метафизики" (1940); "Новый Левиафан" (1942); "Природа идеи" (1946, затем издания 1948, 1949, 1951, 1961 годов; с последнего сделан русский перевод: "Идея истории") и др. К. — представитель историзма в неогегельянстве, но если Кроче сосредоточил свое внимание на функции философии в истории, а Джентиле на логику-гносеологической проблематике, то К. интересовали прежде всего проблемы метода в истории. Мышление рассматривалось им как самосоздающий восходящую иерархию "Форм духовной активности" процесс, в котором теоретическое познание является одновременно и практическим созданием. Оно принципиально исторично, есть история свидетельств духа. Прозрачность прошлого для сознания обеспечивается постольку, поскольку вся история есть история мысли. Следовательно история есть прежде всего историография, но историография научная, освобожденная (в отличие от компилятивной и критической историографии) от плена письменных источников. При этом позиция К. дуалистична. Обосновывая принципы "методологического индивидуализма", то есть требования объяснения исторических событий только на основе целеполагающей активности людей, К. в то же время предложил проект "метафизики без онтологии", то есть метафизики как исторической дисциплины об абсолютных предпосылках научного мышления (имплицитно фундаментальных фактически любое исследование). Последние меняются по ходу истории, но узнать об этом можно только апостериори на основе исторического ретранализа. (В этой связи К. диагностировал фашизм как собой основополагающей идеи европейской цивилизации — идеи политического консенсуса.) Обоснованию

метода и служит философия К., в которой человеческая природа как предмет познания отождествляется с познающим субъектом. Сознание тем самым превращается в самосознание. Последнее же, как правило, несистемно, некритично, иерархично и спорадично. Его упорядочивание возможно лишь при рефлексивном переходе от субстанциальности "в себе" к субъектности "для себя". Метод понимания человеческой природы, по К., — "феноменология духа". Основой и "механизмом" движения от исходных абстракций к абсолютно конкретному является постоянное опосредование. Соответственно можно выделить и ступени "опосредованного" движения духа: первая фаза — искусство как действительность чистого воображения, где нет еще различия истины и заблуждения, то есть деятельность формирующей интуиции. Искусство порождает мир непрозрачных друг для друга монадологических сущностей. К. поддерживает идею Н. Гартмана об искусстве как естественном способе мышления и тезис Вико об искусстве как "детстве человечества". Однако искусство как интуитивное частое воображение, указывающее на вечно проблемное значение, дополняется экспрессивностью искусства, выражением им определенной истины. Последнее привнесит в него рефлексивность, влекущую осознание усилия воли и оленочность самопознания, ведущих при их доминировании к разрушению гармонии и перевороту искусства в эстетическую критику (которая воплощает уже научность подхода). Следовательно, искусство противоречно по своей сути как "мышление в образах". Противоречие снимается в религии, ориентирующей на поклонение высшей истине. Однако в ней чувственно-образное не столько очищается и проясняется, сколько становится символической сверхчувственного мира, к тому же догматически закрепляемой. Религия как бы опосредует искусство и науку, порождая, с одной стороны, опасность мистицизма, а с другой — опасность рационализированной теологии, то есть и религиозное сознание также внутренне противоречно и неустойчиво. Следовательно, необходим переход к науке, схватывающей действительность как абстрактно-всеобщий, неизменно-вечный порядок, управляющий движением феноменологического мира. К. выделяет триаду признаков науки: математизм, механизмизм и материализм. Однако абстрактность науки также не преодолевает интуитивизм, то есть в научном рационализме неизбежно обнаруживается примесь иррационализма. Наука лишена рефлексии, которая появляется только в философии, реализующейся как история. Последняя синтезирует в себе интуи-

тивизм искусства и абстрактность науки, пропущенные через философскую рефлексию (в которой тождество субъекта и объекта преобразуется во всепроникающий принцип). Основная дилемма истории, по К., заключается в следующем: а) если история существует, то ее объект есть бесконечно целое, которое непостижимо и делает соответственно непостижимыми все его части; б) но если части целого — атомы, то история не существует (как особая область знания), и мы вынуждены возвращаться к науке с ее недостатками. Философия пронизывает весь опыт, но только в истории она явна, во всех остальных его составляющих (искусство, религия, наука) она суть некая реальность и есть самопознание как единство субъекта и объекта. "Объект обретает жизнь, когда познается субъектом, субъект — когда познает объект". Суть самопознания — движение к абсолютному знанию, то есть абсолютному духу, в котором решены все проблемы и сняты все противоречия. "Абсолютный дух есть историческое целое, частью которого является мой дух". Соответственно: "всякое конкретное мышление в своей непоследовательности переходящее, а в опосредовании временно...". Таким образом, мы получаем оппозицию вечности (абстракция неерывности процесса, утверждающая жизнь прошлого в настоящем) и времени (абстракция внешнего отношения между фазами процесса). Следовательно, время превращается в действительное (а не только реальное) лишь при соотношении со своей противоположностью — вечностью. Реальность Абсолюта, следовательно, — в историческом сознании, и нигде более. Если логическое развитие предполагает вечно сущий Абсолют, из которого через абстракции можно выделить различные его стадии, то познание конкретно, его интеллектуальная реконструкция развивается в обратном порядке (от простого к сложному). В связи с этим К. предложил идею "шкалы форм" (как антизму принципам классификации в естествознании), предполагающую расчленение общего (родового) на подчиненные виды по определенному признаку как критерию деления. Каждая "форма" воплощает в себе родовую сущность понятия на определенной стадии развертывания этой сущности. Глубина проникновения философского мышления в смысл понятия определяет необходимость того или иного количества "форм", но смысл понятия не исчерпывается до конца никогда. "Формы" связаны четырьмя типами связей: качественными и количественными различиями, отношениями различия и отношениями противоположности. Каждая последующая

форма относится к предыдущей как высшая к низшей. Фактически, по оценкам ряда историков философии, К. пытается синтезировать диалектику различий Кроче и диалектику противоположностей Гегеля. Чтобы понять итог, надо понять стадии, снятые в итоге, при этом в философском святыни слиты одновременно элементы и определения, и описания, и объяснения. Оно фиксирует всеобщее в единичном, то есть в действительности мы имеем дело с всеобщей единичностью, всеобщей особенностью и всеобщей всеобщностью (все различия относительны, все противоположности снимаемы). Следовательно, "шкала форм" — это своего рода диалектическая серия, иерархирующая структуры сознания (мышления), вершиной которой является уровень рефлексии, делающей предметом самое себя.

В. Л. Абушенко

КОЛМОГОРОВ Андрей Николаевич (1903—1987) — советский математик, кибернетик, философ; профессор Московского Государственного Университета (МГУ) (1931), редактор математического отдела первого издания Большой Советской Энциклопедии, член Главной редакции второго издания Большой Советской Энциклопедии и третьего издания Малой Советской Энциклопедии, академик АН СССР (1939), редактор журнала "Успехи Математических Наук" (1946—1954 и 1983—1987), почетный член Московского Математического Общества (1953, его президент в 1964—1966 и 1974—1985), почетный доктор Парижского Университета (1955), иностранный член Польской АН (1956), почетный член Королевского Статистического Общества Великобритании (1956), член Международного Статистического Института (1957), почетный член Американской Академии искусств и наук в Бостоне (1959), член Германской Академии Естествоиспытателей "Леопольдина" (1959), почетный доктор Стокгольмского Университета (1960), иностранный член Американского Философского Общества в Филадельфии (1961), почетный доктор Индийского Статистического Института в Калькутте (1962), почетный член Американского Метеорологического Общества (1962), почетный член Индийского Математического Общества (1962), почетный член Лондонского Математического Общества (1962), иностранный член Нидерландской Королевской АН (1963), Герой Социалистического Труда СССР (1963), иностранный член Лондонского Королевского Общества (1964), почетный член Румынской Академии (1965, член-корр. с 1957), почетный член АН ВНР (1965), академик Академии педагогических наук СССР (1966), иностранный член Национальной АН США (1967), иностранный член Парижской АН (1968), иностранный член АН ГДР (1977), почетный член Международ-

ной Академии Истории Науки (1977); Сталинская Премия (1941), Премия имени П. Л. Чебышева АН СССР (1951), Международная Премия Фонда Э. Бальзана (1963), Ленинская Премия СССР (1965), Золотая Медаль Американского Метеорологического Общества (1976), Медаль имени Гельмгольца АН ГДР (1976), Международная Премия Вольфа (1981), Международная Премия имени Н. И. Лобачевского АН СССР (1986). К. награжден орденом Трудового Красного Знамени (1940), 7 орденами Ленина (1944, 1945, 1953, 1961, 1963, 1973, 1975), орденом Знамени ВНР (1975), орденом Октябрьской Революции (1983). Основные труды: "Основные понятия теории вероятностей" (1936), "Введение в теорию функций действительного переменного" (1938, в соавт. с П. С. Александровым), "Предельные распределения для сумм независимых случайных величин" (1940, в соавт. с Б. В. Гнеденко), "О профессии математика" (1960), "Введение в анализ" (1966), "Элементы теории функций и функционального анализа" (1981, в соавт. с С. В. Фоминим), "Введение в математическую логику" (1982, в соавт. с А. Г. Драгалиным), "Математическая логика (дополнительные главы)" (1984, в соавт. с А. Г. Драгалиным), "Математика и механика" (1985), "Теория вероятностей и математическая статистика" (1986), "Теория информации и теория алгоритмов" (1987), "Математика — наука и профессия" (1988). После окончания МГУ (1925) К. начал работать в области теории функций, в которой он написал основополагающие труды по теории меры, теории интеграла, теории множеств. На этом основании К. — основатель советской школы теории вероятностей — выстроил известную "систему К. аксиоматического обоснования теории вероятностей" (1933), теории марковских случайных процессов с непрерывным временем, стационарных случайных процессов, процессов со стационарными приращениями и ветвящихся процессов. В более поздних работах К. разрабатывал теории функционального анализа, дифференциальных уравнений, топологии и математической логики. Дальнейшие работы К. внесли определяющий вклад в развитие кибернетики, теории алгоритмов и теории информации. В 1959 К. в предисловии к книге У. Р. Эшби "Введение в кибернетику" писал: "...Кибернетика занимается изучением систем любой природы, способных воспринимать, хранить и перерабатывать информацию и использовать ее для управления и регулирования. При этом кибернетика широко пользуется математическим методом и стремится к получению конкретных специальных результатов, позволяющих как анализировать такого рода системы (восстанавливать их устройство на основании опыта обращения с ними), так и синтезировать их (рассчи-

тывать схемы систем, способных осуществлять заданные действия). Благодаря этому своему конкретному характеру, кибернетика ни в какой мере не сводится к философскому обсуждению природы "целесообразности" в машинах и философскому анализу изучаемого ею круга явлений...". К. писал: "...с точки зрения кибернетики, конкретная материальная природа хранящих, передающих или перерабатывающих информацию элементов кибернетической системы, как и количество затрачиваемой на их работу энергии, являющиеся подчиненными обстоятельствами. В процессе эволюции живых организмов возникли тончайшие механизмы хранения огромного количества информации в ничтожных объемах памяти (например, механизм наследственности, сохраняющий в одной клетке весь запас видовых признаков взрослого организма), а также механизмы, способные воспринимать и перерабатывать огромное количество новой информации с ничтожной затратой энергии (например, механизмы памяти и мышления в коре головного мозга) ... Регулирующие механизмы второго порядка, которые накапливают информацию о результатах деятельности того или иного управляющего или регулирующего механизма первого порядка, способны использовать эту информацию для целесообразного изменения устройства и способа действий этого механизма первого порядка. Классическим образом такого регулирования второго порядка является механизм выработки условных рефлексов. Над системой уже установившихся, выработанных рефлексов, то есть связей между внешними раздражителями и реакциями организма, здесь господствует механизм выработки новых рефлексов. Входными сигналами для этого механизма являются "подкрепления", получаемые в случае соответствия реакции нуждам организма, и "торможения" — в случае несоответствия...". В работах над фундаментальными проблемами кибернетики К. не усматривал "...никаких принципиальных ограничений в кибернетическом подходе к проблеме жизни..." и полагал, что возможно "...анализировать жизнь во всей ее полноте, в том числе и человеческое сознание со всей его сложностью, методами кибернетики... Отрицание и неприятие этих идей /то есть принципиальной возможности создания полноценных живых существ, построенных полностью на дискретно-цифровых механизмах переработки информации и управления — С. С./ пронзительно из нежелания признать, что человек является действительно сложной материальной системой, но системой конечной сложности и весьма ограниченного совершенства и поэтому доступной имитации. Это обстоятельство многим кажется унизительным и страшным. Даже

воспринимая эту идею, люди не хотят мириться с ней, такая картина всеобъемлющего проникновения в тайны человека, вплоть до возможности, так сказать, "закодировать" его и "передать по телеграфу" в другое место, кажется им отталкивающей и пугающей... Мне представляется важным понимание того, что ничего унизительного и страшного нет в стремлении постичь себя до конца. Такие настроения могут возникнуть лишь из полужаннария...". В своем докладе "Автоматы и жизнь" К. говорил также и о том, что данное Энгельсом определение жизни как особой формы существования белковых тел оказалось правильным только в случае развития конкретных форм жизни на Земле. В свете возможности встречи с "формами движения материи", обладающими свойствами "мыслящих существ", возникает необходимость "...более общего определения жизни...". Пределы возможной замены части функций человеческого мышления работой компьютера (в направлении работ по созданию кибернетического разума [искусственного интеллекта]) К. ограничивал тем, что "...любая строго ограниченная и формально описанная область мыслительной деятельности может быть передана машинам. Принципиально отличное от работы машины от человеческого мышления состоит не в существовании каких-либо особенно тонких и сложных отдельных операций, выполняемых человеческим мозгом и не могущих быть автоматизированными и переданными машинам, а в том, что машины выполняют лишь *вспомогательные* операции в соответствии с *целями*, поставленными человеком...". Созданные К. в 1960-е такие новые направления в математике, как алгоритмическая теория вероятностей и алгоритмическая теория информации, имеют в своих основаниях комбинаторную, теорию вероятностей, теорию алгоритмов и теорию информации, опирающиеся на категории "сложность", "случайность", "закономерность". К. выделял комбинаторный, вероятностный и алгоритмический подходы к введению основных категорий теории информации. При чисто комбинаторном подходе, например, "...количество информации, сообщаемой при указании определенного элемента в множестве из N объектов, принимается равным двоичному логарифму N ...". Развитый К. еще в 1950-е вероятностный подход позволил дать общее определение энтропии динамической системы, что позволило в эргодической теории, например, решить фундаментальную проблему метрической классификации динамических систем, "...то есть проблемы отыскания полного набора инвариантов, влекущих метрический изоморфизм динамических систем...". (При этом энтропия динамической системы по К. оказалась "...принципиально *новым инвариан-*

том, позволившим "расцепить" динамические системы (со счетно-кратным лебеговским спектром) на континуум инвариантных подклассов с различными значениями энтропии, и, следовательно, метрически неизоморфных между собой..."). В докладе "Теория передачи информации" (1956, на сессии АН СССР) К. изложил базисные идеи вероятностной теории информации и очертил границы ее применения. В рамках алгоритмического подхода в основание алгоритмической теории информации (также и называемой колмогоровской или алгоритмической сложностью) К. заложил меру "сложности" рассматриваемых объектов. К. показал, что "...для двоичной последовательности, состоящей из нулей и единиц, можно многими различными способами вводить меру "сложности" ..., хотя, по-видимому, трудно при этом избежать и некоторого произвола...". При помощи теории алгоритмов возможно "...ограничить этот произвол, определив сложность почти инвариантно (замена одного способа описания на другой приводит лишь к добавлению ограниченного слагаемого)". К. писал, что "...1) основные понятия теории информации должны и могут быть основаны без обращения к теории вероятностей и так, что понятия "энтропия" и "количество информации" оказываются применимыми к индивидуальным объектам; 2) введенные таким образом понятия теории информации могут лечь в основу новой концепции случайного, соответствующей естественной мысли о том, что случайное есть отсутствие закономерного... Реальное истолкование вероятностных результатов всегда статистическое, и оценки ошибок, получающихся при применении вероятностных результатов к конечным объектам, значительно грубее, чем в разрабатываемом нами изложении теории информации...". "...Вполне традиционно представление, что "случайность" состоит в отсутствии "закономерности". Но, по-видимому, только сейчас возникла возможность основать точные формулировки условий применимости к реальным явлениям результатов математической теории вероятностей непосредственно на этой простой идее. Любые результаты наблюдений могут быть запроколированы в виде конечной, хотя иногда и весьма длинной записи. Поэтому, когда говорят об отсутствии в результатах наблюдений закономерности, имеют в виду лишь отсутствие *достаточно простой* закономерности. ...Если... мы пришли к выводу, что последовательность результатов... испытанных не допускает полного описания в приемлемой для нас в отношении сложности форме, то мы скажем, что эта последовательность разве что лишь частично закономерна, отчасти же "слу-

чайна". Но это еще не та "случайность", которая нужна для применения выводов теории вероятностей. Применяя теорию вероятностей, мы не ограничиваемся отрицанием закономерности, а делаем из гипотез о случайности наблюдаемых явлений определенные положительные выводы...". Наряду с "простой колмогоровской энтропией индивидуального объекта А" (то есть его "сложностью") К. вводил "условную энтропию объекта В при известном объекте А" и "информацию об объекте В, содержащуюся в объекте А". К. пришел к следующим выводам: "...1) Теория информации должна предшествовать теории вероятностей, а не опираться на нее. Основы теории информации имеют по самому существу этой дисциплины финитный комбинаторный характер. 2) Применение теории вероятностей могут получить единообразное обоснование. Дело идет всегда о следствиях гипотез о возможности теми или иными указанными средствами сократить сложность описания изучаемых объектов. Естественно, что такой подход к делу не мешает тому, чтобы теория вероятностей как часть математики развивалась как специализация общей теории меры. 3) Понятия теории информации в применении к бесконечным последовательностям дают повод к весьма интересным исследованиям, которые, не будучи необходимыми в качестве основ теории вероятностей, могут получить некоторое значение в исследовании алгоритмической стороны математики в целом...". К. также принадлежит работам по теории стрельбы, статистическим методам контроля качества продукции, математическим моделям в области биологии и лингвистики. (См. также *Кибернетика, Информация.*)

С. В. Силков

КОММЕНТАРИЙ — понятие, традиционная трактовка которого (как интерпретационной процедуры по отношению к тексту, результатом которой является другой текст — см. *Текст*) переосмыслена философией 20 в. в контексте постмодернистской концепции дискурса (см. *Дискурс*). К. трактуется постмодернизмом как прикудительная интерпретационная процедура, насильственно пресекающая извне свободное семантическое самодвижение текста, — то есть как типичная форма интерпретации, — в отличие от "экспериментации", предполагающей проследивание всех спонтанных смыслопроявлений текста (см. *Интерпретация, Экспериментация*). Детальное исследование феномена К. предпринято Фуко в работе "Порядок дискурса" (см. "Порядок дискурса") — в контексте сравнительного анализа традиционных и современных форм реализации дискурсивных прак-

тик. Согласно его оценке, именно К. выступает в контексте культуры западного образца тем социокультурным механизмом, посредством которого классическая традиция удерживает креативный потенциал дискурса (см. *Воля к истине*) в тех пределах, которые очерчиваются границами метафизически ориентированного мышления (см. *Метафизика, Логосцентризм*). К. оказывается феноменом, который одновременно и позволяет создать видимость выхода за границы комментируемого текста (см. *Граница текста*), и обеспечивает реальную невозможность пересечения этих границ: "комментарий предотвращает случайность дискурса тем, что принимает ее в расчет: он позволяет высказать нечто иное, чем сам комментируемый текст, но лишь при условии, что будет сказано и в некотором роде осуществлен сам этот текст". Таким образом, дискурс замыкается на себя, пресекая самую возможность семантической новизны в подлинном смысле этого слова: "открытая множественность, непредвиденная случайность оказываются благодаря принципу комментария перенесенными с того, что с риском для себя могло бы быть сказанным, — на число, форму, вид и обстоятельства повторения" (Фуко). Важнейшей функцией К. фактически выступает обеспечение повторяемости смысла, воспроизведение наличного семантического пространства в исходных (заданных мировоззренческими основаниями классической культуры — см. *Универсалии*) границах, — и необходимым инструментом реализации этой функции является, с точки зрения Фуко, нивелировка какой бы то ни было случайности в разворачивании дискурсивных актов (то есть создание условий для того, чтобы в процессуальности дискурса неукоснительно действовал закон больших чисел). Как пишет Фуко, в культуре классического типа "комментарий ограничивал случайность дискурса такой игрой идентичностей, формой которой... были повторение и тождественность". В этом контексте оказывается фальсифицированным самое понятие новизны применительно к феномену смысла, ибо, согласно правилам К., "новое не в том, что сказано, а в событии его возвращения". Согласно постмодернистской ретроспективе, социокультурные функции, во многом аналогичные функциям "принципу К.", исполнял в рамках классической традиции и "принцип автора", ограничивая своими рамками "ту же случайность игрой идентичности, формой которой являются индивидуальность и я" (см. *Автор, "Смерть Автора"*). По оценке Фуко, возможен также и принципиально иной тип детерминации дискурса (контроля над дискурсивными практиками), объективированный в феномене "дисциплины" (см. *Дисциплина*). В противоположность сложившимся в клас-

сической культуре формам ограничения, философия постмодернизма, напротив, ориентирована на выявление имманентного потенциала семантической самоорганизации дискурсивной среды, проявляющегося в креативности "случайности дискурса" (см. *Нелинейных динамик теория*).

М. А. Можейко

КОММУНИЗМ (лат. communis — общий) — одна из радикальных версий общественного идеала, сопряженная с мифом о достижимости всеобщего равенства людей на основе многомерного и беспредельного изобилия. В социально- и историко-философском измерении идея К. может быть охарактеризована как интеллектуальное явление эсхатологического и сoterиологического порядка, выступившее своеобразной гипнотизирующей мутацией идеи о неограниченности и линейности общественного прогресса, присущего западноевропейской философии истории конца 18 — середины 20 в. (По мнению широко известного специалиста в области теории и истории К. — Р. Левенталя, — "для понимания генезиса коммунистического тоталитаризма необходимо осознать, что русские коммунисты захватили власть во имя утопического идеала совершенного равенства, выработанного радикальным крылом западного Просвещения — особенно в период французской революции".) В совокупности ряда своих существенных особенностей, таким образом, К. может трактоваться и как разновидность христианских ересей. Научно-образный облик идеи К. стремились придать Маркс, Энгельс, а также последователи и подражатели их парадигме ленинские статистики, динамики и перспектив развития общества. Основания видения К. были изложены в работах Маркса и Энгельса: "Манифест Коммунистической партии", "Принципы коммунизма", "Развитие социализма от утопии к науке", "Критика Готской программы" и др., а также в идеологическом творчестве Ленина, Троцкого, Бухарина и др. В концептуальном плане совокупность идей, гипотез и социально-преобразующих программ, именовавшаяся Марксом и Энгельсом как "научный К.", не совпадает с теорией исторического материализма. Последний являет собой комплекс теоретических представлений, предметом которых выступали законы и закономерности стихийной необходимости в обществе, процессы осуществления истории в структурах отчуждения и самоотчуждения; исторический материализм анализирует сущность и параметры классового по природе своей общества, в границах которого именно "общественное бытие" определяет "общественное сознание". "Научный" же К. в потенции своей интерпретировался Марксом и Энгельсом как теория самоуправляющегося общества, способного регулировать направле-

ние и темпы социальных изменений; как теория общества, освободившего людей от закрепощения стихийными силами экономической динамики общества и достигнутого стадии эффективного контроля над последними человеческими действиями. Переход от социума, выступавшего объектом исторического материализма, к социуму — объекту “научного К.” рассматривался как “скачок человечества из царства необходимости в царство свободы” на основе сформировавшегося мирового рынка и централизованной капиталистической экономики. Увеличение производительного потенциала человечества в целом было сопряжено, по Марксу, со все большей деградацией индивида, поработанного силами отчуждения и властью денег. К. поэтому, согласно ранним работам Маркса, должен был явиться спасительным результатом универсального преодоления (в процессе “самообогащающегося отчуждения”) всевозрастающей амбивалентности природы человека классового общества и обретения им таким образом “подлинного освобождения”. (“Свобода” по Марксу или “коммунистическая” свобода выступала как свобода экзистенциального порядка, как свобода “родового сознания”, уничтожающего плюрализм личных интересов людей во имя безграничного развития всего богатства природы человека. Негативная, частная свобода индивидов в обществе и государстве понимается в “научном К.” как эгонистическое по сути самоотчуждение, как свидетельство растущей дегуманизации человека. Маркс в принципе отвергал трактовку свободы в контексте индивидуалистически-правовых понятий и ориентаций либерально-демократического толка.) Представляя К. как итог процесса ликвидации системы общественного разделения труда и “рыночной ипостаси” человека капитализма, как социальный идеал всестороннего свободного самосуществования личности во всех измерениях ее существования и деятельности, Маркс в дальнейшем осознал неизбежность “непосредственно-общественного”, планируемого, жестко организованного, управляемого “сверху-вниз” производства (типа “одной большой фабрики”) и в условиях К. (См. образ натурального хозяйства Робинсона Крузо как модель экономики К., субъектом которой выступает социум-коллектив, направляемый единой волей из — видимо — единого центра.) Особый акцент на исторической объективности и неизбежности процессов предельной централизации общественного производства сделал в дальнейшем Энгельс (“Развитие социализма от утопии к науке”). Ленини же в своих перспективных моделях большевистски-коммунистического переустройства общества требовал достижения такого положения дел, когда “...все граждане превращаются в слу-

жащих по найму у государства, каковым являются вооруженные рабочие. Все граждане становятся служащими и рабочими одного всенародного государственного “синдиката”... Все общество будет одной конторой и одной фабрикой с равенством труда и равенством платы”. Осознавая принципиальную несовместимость собственных демагогических лозунгов о “непосредственном участии” трудящихся в управлении, Ленини сформулировал тезис о позитивности “подчинения, притом беспрекословного, во время труда, единоличным распоряжениям советских руководителей, диктаторов, выборных или назначенных советскими учреждениями, снабженными диктаторскими полномочиями”. Все граждане общества отдавались тем самым в полное распоряжение коммунистической номенклатуры: Ленини требовал “полной и окончательной замены торговли планомерно организованным распределением”, “приудительного объединения всеобщего населения в потребительно-производственные коммуны”, отмены денег — вплоть до “труда вне нормы, даваемого без расчета на вознаграждение” и “неуклонных, систематических мер к замене индивидуального хозяйничанья отдельных семей общим кормлением больших групп семей”. (Показательно, что не будучи знакомыми с идеями раннего творчества Маркса о противоположности личного, прямого, внеэкономического принуждения, с одной стороны, и опосредованного, рыночного, экономического, — с другой, — идеологи большевизма а процедурно своей деятельности полностью воспроизвели мысль Маркса о том, что, отнимая власть у “вещей” (денег, товаров), необходимо “передать ее лицам, наделяя одних людей властью над другими людьми”). В популярных же в 1920-е изданиях “Азбука коммунизма” (Бухарин, Е. А. Преображенский) и “Терроризм и коммунизм” (Троцкий) центральное место занимали предельно экстремистские требования утопически-коммунистических преобразований: принадлежность детей не родителям, а “коллективу”; упразднение домашнего хозяйства; трактовки пролетарского насилия, “начиная от расстрелов и кончая трудовой повинностью” как “способа собирания человечества” и “метода выработки коммунистического человечества из человеческого материала капиталистической эпохи”; всеобщей милитаризации труда. (Согласно Троцкому, “мы делаем первую в истории попытку организации труда в интересах самого трудящегося большинства. Это, однако, не исключает элемента принуждения во всех его видах, и самых мелких, и самых жестоких... Верно ли, что принудительный труд всегда непроизводителен? Приходится отметить, что это самый жалкий и пошлый либеральный предрассудок. Весь вопрос в том, кто, над кем и для

чего применяет принуждение”). Абсолютный крах политики “военного К.” в Советской России явился практической иллюстрацией реального антигуманного тоталитарного потенциала идеи К., невозможности его построения хоть сколько-нибудь цивилизованными методами. Как самообозначение понятие “коммунистический” было и остается присутствующим значимому числу как политических партий — правящих (КНР и др.) и оппозиционных (Россия и др.), так и экстремистских группировок (левые террористические группы Западной Европы, Латинской Америки и т. д.). Широкий диапазон концептуальных модификаций, позволяющий идею К. служить претенциозной, самодостаточной и (в некоторых пределах) исторически respectable формой провозглашения определенной идеологической ангажированности, обусловлен рядом его характеристик. Так, в теоретических разработках Маркса и Энгельса термин К. выступал и как гипотетическое состояние общества, как определенный социальный идеал (Маркс, и как движение, уничтожающее современную организацию социума; и как “не доктрина, а движение”, которое опирается “не на принципы, а на факты” (Энгельс). Безотносительно к потенциальным детализировкам, содержание понятия “К.” на рубеже 20 и 21 вв. может выражать: 1) отрицание любых форм организации института собственности в обществе, кроме тотальных и всепоглощающих (“общественная собственность”, она же — “общенародная” в социалистическом варианте); 2) полемическую противопоставленность институту частной собственности в его рыночной ипостаси в контексте идеи “еще большего ее плюрализма”, “еще большей социальной справедливости” и т. п.; 3) ориентированность на замену традиционных моделей распределения общественного богатства (соответственно достигнутому индивидом или их корпорацией положению в иерархии факторов “капитал — труд — знания — способности — культовый потенциал общественного поклонения” и т. д.) системой волевых распределительных решений; 4) замену традиционной правящей элиты — элитой, качественно иначе сформированной и т. д. В наиболее радикальных формах (практика большевизма и клики Пол-Пота в Камбодже) осуществление унифицирующих, уравнивающих программ К. эффективно результировалось в виде не только ликвидации многоукладной и плюралистичной модели распределения собственности, но и в обличье сопряженных процедур осуществления масштабного геноцида по критериям имущественного положения, социального происхождения и статуса. К., как правило, выступает в ряде ипостасей: как

идеология маргинальных слоев общества, статусных и имущественных аутсайдеров; как разновидность социального нигилизма, противопоставляющего традиционной системе ценностей совокупность верований об "идеальном обществе" "в будущем" "посюстороннем" мире; как разновидность светской религии в облике наукоподобной идеологии "научного К.". (Гипнотизирующий эмоциональный эффект идеи К. нашел, в частности, отражение в сборнике воспоминаний бывших европейских приверженцев идеологии К. 20 в. — А. Жюда, А. Кестлера, И. Силоне, Р. Райта, С. Спендера — "Бог, потерпевший крушение", 1949). Ввиду приверженности его adeptов преимущественно насильственным процедурам объективации программ переустройства общества, подавляющих инициативу отдельной личности и унифицирующих потребности и репертуары поведения людей, К. невозможен для осуществления в региональных масштабах. К. может выступать и анализироваться (на уровне мысленного социального эксперимента) исключительно в виде сознательно самоизолирующейся, замкнутой и статичной общественно-экономической, геополитической и духовной системы; либо мыслиться как принципиально внеальтернативное планетарное явление.

А. А. Грицанов

КОММУНИКАЦИЯ (лат. *communicatio* — сообщение, передача) — смысловой и идеально-содержательный аспект социального взаимодействия. Действия, сознательно ориентированные на их смысловое восприятие, называют коммуникативными. Основная функция К. — достижение социальной общности при сохранении индивидуальности каждого ее элемента. Структура простейшей К. включает как минимум: 1) двух участников-коммуникантов, наделенных сознанием и владеющих нормами некоторой семиотической системы, например, языка; 2) ситуацию (или ситуации), которую они стремятся осмыслить и понять; 3) тексты, выражающие смысл ситуации в языке или элементах данной семиотической системы; 4) мотивы и цели, делающие тексты направленными, то есть то, что побуждает субъектов обращаться друг к другу; 5) процесс материальной передачи текстов. Таким образом, тексты, действия по их построению и, наоборот, действия по реконструкции их содержания и смысла, а также связанные с этим мышление и понимание, составляют содержание К. По типу отношений между участниками выделяются межличностная, публичная, массовая К. По типу используемых семиотических средств можно выделить речевую, паралингвистическую (жест, мимика, мелодия), вещест-

венно-знаковую (в частности, художественную) К. До начала 20 в. философский интерес к К. был ограничен, с одной стороны, исследованиями в области происхождения социальных норм, морали, права и государства (теория общественного договора), с другой стороны, наличием средствами организации самой философской К. (проблема диалога). Современный философский интерес к К. определен тем сдвигом, который произведен общим изменением места и роли К. и коммуникативных технологий в различных общественных сферах, интенсивным развитием средств К. ("взрыв К."). Процессы технологизации и автоматизации деятельности позволили перенести "центр тяжести" в общественных системах с процессов производства на процессы управления, в которых основная нагрузка падает именно на организацию К. С другой стороны, указанные процессы все больше освобождают человека от деятельности, расширяя область свободного времени, которое человек проводит в "клубах", то есть структурах свободного общения, где основным процессом также является К. по поводу ценностей, идеалов и норм. Тема К., интерес субъективности и диалога становится одной из главных в философии 20 в. Теоретическим фактором, во многом определившим лицо современных исследований К., стал поворот философской и научной рефлексии к действительности языка. Исследования языковых и знаковых структур, развернувшиеся с начала 20 в. в работах философов и логиков (Рассел, Витгенштейн и др.), лингвистов (Соссюр и др.) и семиотиков (Моррис и др.) радикально изменили понимание К. и подходы к ее изучению и организации. Так, например, Витгенштейн начинает рассматривать К. как комплекс языковых игр, имеющих свои семантико-прагматические правила и свои принципиальные ограничения. Если раньше язык полагался просто как средство К., то теперь сама К. погружается в структуры языка, становится пространством, в котором развертываются те или иные языковые формы. Такой поворот открыл горизонты для искусствоведно-технического отношения к организации К. За счет ставшего массовым конструирования языковых и знаково-семиотических средств, К. стала искусствоваться, приобретая различные организованные формы (массовая К., диалог "человек — машина" и т. д.). Другим фактором, определяющим значение темы К., стали критика и кардинальное переосмысление оснований самой философии, разворачивающиеся на протяжении всего 20 в. В поиске новых оснований, именно категории "К." и "диалог" начинают рассматриваться философами как один из базовых и центральных. При анализе и описании К. необходимо различать: 1) К. в широком смысле — как одну из основ челове-

ческой жизнедеятельности и многообразные формы рече-языковой деятельности, не обязательно предполагающие наличие содержательно-смыслового плана; (Таковы некоторые структуры времяпрепровождения и психологические игры в смысле их реконструкции Берном.) 2) информационный обмен в технологически организованных системах — в этой своей ипостаси К. исследуется футурологами; 3) мыслекоммуникацию как интеллектуальный процесс, имеющий выдержанный идеально-содержательный план и связанный с определенными ситуациями социального действия; 4) экзистенциальную К. как акт обнаружения Я в Другом. В таком качестве К. — основа экзистенциального отношения между людьми (как отношения между Я и Ты) и решающий процесс для самоопределения человека в мире, в котором человек обретает понимание своего бытия, его оснований. К. становится у Яспера целью и задачей философии, а мера коммуникативности — критерием оценки и выбора той или иной философской системы. К. оказывается в центре и социальной теории. Так, Хабермас, разрабатывая свою теорию коммуникативного действия, рассматривает К. в качестве базового социального процесса. Он обращается к К. как повседневной практике частных жизненных миров и полагает процессы коммуникативной рационализации жизненных миров в качестве структурирующих общественность. Именно развитие коммуникативных практик и коммуникативная рационализация, а не отношения производства, лежат, с точки зрения Хабермаса, в основе современного гражданского общества. Особое направление исследований К. было задано в СМД (системо-мыследеятельностной) методологии. Здесь К. рассматривается как процесс и структура в мыследеятельности, то есть в неразрывной связи с деятельностным контекстом и интеллектуальными процессами — мышлением, пониманием, рефлексией. Эта особенность содержания понятия К. в СМД-методологии подчеркнута специально введенным неологизмом "мыслекоммуникация". Мыслекоммуникация полагается связывающей идеальную действительность мышления с реальными ситуациями социального действия и задающей, с одной стороны, границы и осмысленность мыслительных идеализаций, а с другой стороны, границы и осмысленность реализации мыслительных конструктов в социальной организации и действии. В философии постмодернизма концепт К., который, согласно Деррида, предполагает передачу, призванную *переправить от одного субъекта к другому тождественность некоего обозначенного объекта, некоего смысла или некоего концепта*, формально позволяющего отделить себя от процесса этой передачи и от

операции означивания, подвергается радикальной критике (см. Рассеивание, Означивание.) (См. также Автокоммуникация, Диалог.)

А. Ю. Бабайцев

КОМПЛЕКС (лат. *complexus* — связь, сочетание) — полисемантическое понятие современной психологии, употребляемое, преимущественно, в следующих основных значениях: 1) относительно устойчивая последовательность ассоциативных цепей; 2) группа ассоциируемых или соотносимых факторов (например, симптомкомплекс — группа симптомов); 3) совокупность тесно связанных воспоминаний; 4) группа эмоциональных представлений; 5) отчасти упорядоченная совокупность разнообразных личностных черт; 6) способ и механизм бессознательного самоопределения индивида в структуре межличностных отношений и др. Наиболее распространенным и популярным (фактически почти синонимичным самому понятию) является психоаналитическое понимание и толкование К. как совокупности полностью или частично бессознательных взаимосвязанных, аффективно окрашенных элементов (импульсов, идей, чувств, представлений и воспоминаний), оказывающей динамическое воздействие на психику и поведение человека. Как психоаналитический термин понятие К. вошло в язык современной науки и обыденной жизни благодаря концепциям Фрейда (Эдипов К., К. кастрации), Адлера (К. неполноценности) и Юнга (К. Электры) и др. В современном психоанализе постулируется существование более 50 различных К., используемых, как правило, для образного обозначения и описательной формулировки различных психических актов. Например, К. Дианы (бессознательное желание женщины быть мужчиной), К. Йокасты (бессознательное сексуальное влечение матери к сыну), К. Каина (бессознательная зависть к брату), а также К. Антигоны, Гарпагона, Гофмана, Гризельды, Медин, Новалиса, Ореста, Пантагрюэля, Прометея, Федры, Эмпедокла и др. Согласно традиции, восходящей к Фрейду, для названий комплексов, как правило, используются имена мифических и литературных героев. В психоанализе и вне его границ наибольшей популярностью и признанием ныне пользуются кастрационный К., К. неполноценности, К. Электры и Эдипов К.

В. И. Овчаренко

КОМПЛЕКС НЕПОЛНОЦЕННОСТИ — одно из основных понятий "индивидуальной психологии" А. Адлера — выражает гипотезу о том, что предпосылкой человеческих неврозов выступает К. Н. — формирующееся в раннем детстве болезненное чувство собственной ущербности и никчемности, сопряженное с желанием человека во что бы то ни стало

их преодолеть. В отличие от схемы Фрейда, искавшего ключ к пониманию человека в психоанализе его прошлого, Адлер обратил внимание на будущее индивида. Результатом такой трансформации концептуального подхода явилось методологическое замещение "принципа удовольствия" стремлением (волей) к "влиянию и власти". По Адлеру, с первых лет жизни ребенок ощущает и осознает пределы собственных возможностей: в случае неспособности отстоять свою индивидуальность и свои поведенческие принципы, у него формируется К. Н. (Адлер отмечал, что уже дети четырех-пяти лет способны в своих снах создавать жизненные проекты.) Это же чувство может, согласно Адлеру, конституироваться и позже, под воздействием несовершенств общественного положения индивида. (По мысли Г. Файхнигера, поведение большинства людей обусловлено социальными фикциями, не соответствующими действительности: предполагается, что практически все люди равны в своих возможностях, и желание есть то главное, посредством чего можно добиться успеха.) В случае, когда перед лицом необходимости разрешения жизненной задачи психическая активность человека заметно ниже требуемой, актуализируются процессы компенсации (замещение недостающего потенциала осуществляется как бы из резервуара нной энергетической природы). Подобные ситуации результируются, по мысли Адлера, либо в мани величия (тирания по отношению к домашним или к окружающей социальной среде), либо (при неудаче) в "бегстве в болезнь". В случае "гиперкомпенсации", по версии Адлера, люди стремятся к предельно неадекватному господству над близкими или даже над всем человечеством. "Любой невроз, — утверждал Адлер, — может пониматься как ошибочная с позиций культуры попытка избавиться от чувства неполноценности, чтобы обрести чувство превосходства". Элиминируется К. Н. из человеческой психики, по Адлеру, в частности, методом "одобрения", причем крайне важно, чтобы цели, формулируемые человеком для самого себя, не превосходили бы избыточно человеческую меру.

А. А. Грицанов

КОМПЬЮТЕР — социо-культурный феномен последней трети 20 — начала 21 вв., конституированный на технической основе кибернетических устройств, моделирующих функции человеческого сознания (см. Кибернетика), и радикально изменивший как цивилизационное, так и культурное пространство в сторону — одновременно — и интеграции (в функциональном отношении), и плюрализации, дифференциации (в отношении семантическом). Издавна волновавшая человечество идея моделирования сознания на технической основе обрела в феномене К.

весьма близкие к своему воплощению в жизнь очертания, а проблема искусственного интеллекта (см. Искусственный интеллект), исходно имевшая сугубо философскую артикуляцию, ныне конституировалась фактически как прикладная (соответствующий раздел информатики дисциплинарно оформился после опубликования известной программной статьи А. Тьюринга в 1950). На сегодняшний день посредством К. моделируются не только мыслительные действия по алгоритмам, но и такие функции сознания, как способность к сенсорным восприятиям, понимание языка (см. Язык), аутоконтроль за движениями как координация с собственным телом (см. Тело, Телесность), обучаемость и способность обработки информации, способность к деятельностным актам и др. По мнению экспертов, для достижения конечной цели необходимо лишь наделить К. общим аксиологически окрашенным представлением о мире (см. Универсалии). Техническая эволюция К. (то есть эволюция "архитектуры" К. как его структурно-технического устройства) включает в себя ряд последовательных этапов: базовая схема для большинства цифровых компьютеров была предложена в конце 1940-х фои Нейманом; в период 1944—1958 преобладали ламповые К. (так называемое первое поколение ЭВМ); второе поколение ЭВМ генетически восходит к изобретению транзистора (1947); третье поколение К. (с начала 1960-х) основывалось на много-транзисторной форме — интегральной схеме; с 1980-х акцент стал делаться на супербольших и суперскоростных интегральных схемах; в 1990-х был создан высокопроизводительный микропроцессор, содержащий 2,5 млн. транзисторов (100 000 000 операций в секунду); создание современных оптических микрорелектронных схем (на основе волоконной оптики) открывает перед К. новые возможности — как в плане быстроты действия, так и в содержательном отношении; в настоящее время создаются К. с продвинутой "архитектурой", в том числе и так называемые обучаемые нейрокомпьютеры, где алгоритмы отклика и правила обучения задаются программистом; совершенствованные интерфейсы человек—К. (на основе развития устройств ввода/вывода) ориентировано на упрощение коммуникации человека с К. (например, вектор: клавиатура — сенсоры — в идеале: переход к голосовому вводу информации). Важнейшим социо-культурным результатом технической эволюции К. является то обстоятельство, что в настоящее время использование К. и работа на нем не требуют никакой специальной технической подготовки. В силу этого сегодня персональных К. больше, чем универсальных цифровых ком-

пьютеров всех других типов, вместе взятых. Современное цивилизационное пространство может быть оценено как компьютеризованное — в полном смысле этого слова. В современном постиндустриальном контексте (см. Постиндустриальное общество) практически все сферы человеческой деятельности подверглись компьютеризации: это и производство (станки с числовым управлением и промышленные роботы, комплексные автоматизированные производства и т. п.); и бизнес, — прежде всего банковское и страховое дело (введение в обиход в 1950-х чеков с магнитным кодом открыло возможность проведения банковских операций посредством К., в том числе и персонального, что дало основание оформлению банковской концепции “банк здесь и сейчас”); и современные средства массовой информации (компьютерная техника как основа телевидения и печати); и средства связи (электронная почта, компьютеризация электронных сетей); и образование (в стандартном обучении К. может оказаться более эффективным, нежели преподаватель среднего уровня); и даже быт (программируемые бытовые приборы — от видеоманитфона и печи СВЧ до микропроцессоров в автомобильных системах управления и разветвленных систем безопасности). Специфика современного цивилизационного пространства, конституированного на основе компьютерной техники, обуславливает многие черты и того социального идеала, который оформляется в контексте современных концепций постиндустриального общества: например, модель стиля жизни как центрированного феноменом “электронного коттеджа”, объединяющего в себе преимущества уединенности загородной усадьбы и активной включенности в актуальный событийный поток мегаполиса (Тоффлер). К. выступает не только как фактор современного цивилизационного процесса, но и как значимый фактор социо-культурных трансформаций: задаваемая компьютеризацией общества его информационная проницаемость выступает инструментом демократизации социальной среды (см. Интернет, Открытое общество); К. открывает принципиально новые возможности для проведения научных исследований, радикально и содержательно трансформирует сферы распространения информации и образования; выступает значимым фактором развития искусства — как в плане доступности художественных ценностей (“виртуальные экскурсионные туры”), так и в плане формирования новых художественных технологий и жанров (компьютерная графика, Web-дизайн, трансформационная видеоаппликация и мн. др.); компьютерная техника не только расширяет коммуникатив-

ные возможности (мгновенность передачи информации и снятие пространственных границ), но и изменяет само качество коммуникации, существенно трансформируя внутренние процедуры общения (см. Интернет). Во многих отношениях современное культурное пространство соответствует образу “Всемирной Деревни” (см. Всемирная Деревня). Важнейшим фактором трансформации культурного пространства, связанного с феноменом К., является также фактор компьютерных игр. Последние представляют собой инструмент плюрального моделирования событийности (особенно в жанре “real time strategy”), объединяющего в своей процессуальности целеполагающую свободу воли субъекта-игрока, с одной стороны, и программно рандомизированный и потому непредсказуемый фактор случайности — с другой, а потому максимально приближенного к онтологически артикулированной реальности (см. Виртуальная реальность). Движение в сфере виртуальной реальности во многом подобно философскому движению в сфере абстракции, ибо 1) открывает возможность моделирования миров (см. Возможные миры), — в данном случае, однако, чувственно артикулированных и позволяющих субъекту эмоционально-психологически примерить их на себя (что в социально-психологическом отношении не только выступает фактором индивидуального психологического обогащения и развития, но и выступает своего рода инструментом содно-культурной сублимации негативных эмоциональных состояний — от нервного напряжения до агрессии); 2) безграничная плюральность конфигурации игровых ситуаций реализует себя в рамках жестко очерченных правил (см. Игра), подобно тому, как моделируемые философией возможные миры конституируются в логическом пространстве, очерченном правилами дискурса, легитимированного в данной культурной среде (см. Дискурс). К. как социо-культурный феномен оказывается также фактором трансформации современного стиля мышления. Так, будучи кибернетической системой, К. тем не менее задает в культуре вектор на осмысление нелинейных (или синергетических — см. Синергетика, Нелинейных динамик теории) процессов. Это связано с моделируемой в компьютерных системах версификацией эволюционных путей соответствующих программных сред. Так, например, игровой ход К. в контексте “real time strategy” (как и в рамках пошаговой стратегии) предполагает несколько различных возможностей, каждая из которых, в свою очередь, задает возможность нескольких различных ответных ходов и т. д., — версификация процесса игры интенсифицируется в геометрической прогрессии, порождая своего рода “дерево возможностей”. Происходит так называемый “комбинаторный взрыв”,

разрешение которого предполагает принципиально неалгоритмическое действие К., то есть принятие решения (выбор варианта хода) не на основе комбинаторного перебора всех возможных ходов с целью выбора наиболее оптимального, но на основе действия эвристического характера (под “эвристикой” в программировании понимают процедуру, не основанную на формально обоснованном алгоритме). (См. также Интернет.)

М. А. Можейко, В. А. Можейко

КОНВЕНЦИОНАЛИЗМ (лат. conventio — соглашение) — направление в философии науки, согласно которому в основе научных теорий лежат произвольные соглашения (конвенции) и их выбор регулируется соображениями удобства, простоты, полезности и т. д. — критериями, не связанными с понятиями самой теории. Основоположник К. — Ж. А. Пуанкаре. В связи с появлением неевклидовых геометрий он охарактеризовал системы аксиом различных математических теорий как соглашения, которые находятся вне поля истины или ложности. Предпочтение одной системы аксиом другой обусловлено принципом удобства. Единственное ограничение на их произвольный выбор состоит в требовании непротиворечивости. Развитие математической логики в 1930-х привело к усилению позиций К. С формально-логической точки зрения для мира объектов возможны различные системы классификаций. Так, согласно “принципу терпимости” Карнапа, в основе данной научной теории может находиться любой “языковой каркас”, то есть любая совокупность правил синтаксиса. “Принять мир вещей значит лишь принять определенную форму языка”. “Языковые формы” следует использовать с учетом их полезности, при этом вопросы, которые касаются реальности системы объектов данной теории, по выражению Карнапа, оказываются сугубо внешними принятому “языковому каркасу”. Более крайней позицией явился “радикальный К.” Ай-дукевича, в соответствии с утверждением которого, отображение объектов в науке зависит от выбора понятийного аппарата (терминологии), причем этот выбор осуществляется свободно. В силу того, что К. ставит научные знания в зависимость от субъекта теоретического действия, направление прагматизма можно полагать примыкающим к общей традиции К. Соглашение, например, может быть проинтерпретировано через прагматическое понятие “уверенности”. Также и Витгенштейн утверждал, что математика не возможна без “веры” в то, что все ее предложения и формулы получаются или доказываются именно таким-то образом. Методологические концепции постпозитивистского течения связывают научные теории со способом деятельности научных сообществ, поэтому для объяснения динамики научного знания они ис-

пользуют К. К таким концепциям можно отнести и понятие "конкуренции научно-исследовательских программ" Лакатоса, и принцип "пролиферации" Фейерабенда, и некумулятивистскую историю науки Куна. В соответствии с ними альтернативные научные теории замкнуты в себе благодаря определенным соглашениям внутри конкурирующих научных сообществ.

А. Н. Шуман

КОНСТРУКЦИЯ — понятие философии постмодернизма, сменившее в контексте презумпции "смерти Автора" (см. Смерть Автора) понятие произведения: продукт художественного творчества мыслится не как констатация структурная целостность, но как подвижная мозаика дискретных элементов, перманентно изменяющих свою конфигурацию друг относительно друга. Эстетическая концепция "смерти Автора" строится на отказе от иллюзии оригинальности, то есть онтологической несоединимости первоизданного авторства и первоизданной событийности: любой художественный материал уже так или иначе освоен, а свм художник — культурно "задан". Для европейской традиции с ее базисной интенцией на новизну и авторский вклад в культуру это означает финально трагическую констатацию "все уже было": все уже было, бывало в событийном смысле ("ничто не ново под луной", — недаром О'Догерти обозначал постмодернизм как *Katzenjammer*, то есть "кошачья жалоба" в смысле утреннего похмелья *post-factum*); все уже было, состоялось в смысле культурной презентированности ("Песни спеты, перепеты — // Сердце бедное, молчи: // Все отысканы ответы, // Все подделаны ключи..." у Вл. Полякова); все уже было даже в смысле жанрово-стилевом, ибо после апробации в рамках модернизма всевозможных стратегий художественного осмысления мира можно констатировать, что не просто все уже было и обо всем сказано, но и сказано уже всеми возможными способами.) По оценке Г. Гросса, "у неоклассиков есть только "Три яблока" Сезанна, которыми — видит Бог — уже питались все предшествующие поколения". Такая постановка проблемы новизны ставит под вопрос самую возможность художественного творчества, ибо в заданной системе отсчета невозможно произведение как оригинальный продукт творчества, — оно неизбежно будет являться лишь подвижным мозаичным набором узнаваемых парафраз, цитат и иллюзий. Однако, если К. представляет собой коллаж явных или скрытых цитат, мозаику из принципиально неатомарных элементов, то возможны различные варианты ее прочтения — в зависимости от глубины представленности содержания каждой цитаты (звена коллажа) в восприятии читателя, слушателя, зрителя (то есть от

меры репрезентативности так называемой "энциклопедии Читателя" — см. Интертекстуальность). Так, по оценке Эко, коллажи М. Эрнста, в отличие от коллажей Ж. Брака, составленные из фрагментов старинных гравюр, могут быть восприняты и как простой пейзаж (атомарное прочтение: не узнавание цитаты и непредставленность в восприятии возможных в связи с ней аналогий и ассоциаций), и как рассказ о гравюре, и как рассказ о коллаже. В контексте концепции интертекстуальности понятие "К." обретает специфическую конкретность: понята процессуально, она есть не что иное, как подвижная игра цитат (например, роман Ж. Ривз "Барышня из А.", варьирующий в своем содержании 750 цитат, почерпнутых из текстов 408 авторов). Реально К. оформляется как подвижная система плюральных интертекстуальных проекций смысла, порождающая многочисленные ассоциации у читателя, готового к восприятию текста не как одномерного "словаря", а как нелинейной "энциклопедии" (Эко), статьи которой перекликаются друг с другом, выходя далеко за пределы явленного текста (см. Интертекстуальность). Избежать банальности при этом можно лишь введя в обиход такие приемы, как ирония и игра, в контексте использования которых только и возможно говорить об отпечатке личности автора на его творении. Таким образом, структурная вариативность К. влечет за собой и вариативность семантическую: по Р. Барту, "задача видится не в том, чтобы зарегистрировать некую устойчивую структуру, а скорее в том, чтобы произвести подвижную структуру текста", "проследить пути смыслообразования"; Деррида также фиксирует "открывающиеся возможности полисемии": "рассеивание... способно продуцировать не-конечное число семантических эффектов", высвобождая семантическую креативность текста, его "желание-сказать". Классическим примером К. является текст Р. Федермана "Прими или брось: раздутая подержанная история для чтения вслух стоя или сидя", представляющей собой выбор отдельных не нумерованных листов, на многих из которых фрагменты текста разделены крестом из многократно набранной фамилии "Деррида" (иная версия названия — "На Ваше усмотрение"). Аналогичны "стихи на карточках" Л. Рубинштейна, где, как он сам отмечает, "каждая карточка — это... универсальная единица ритма... Пачка карточек — это... НЕ-книга, это детище "виегуттенберговского" существования словесной культуры". Самоорганизация текста порождает конкретные версии смыслопорождения, которые возникают в результате согласования единиц текста (от бахтинского понимания в качестве такой единицы слова — до бартовской трактовки ее в качестве кода): "текст... распространяется, ... в ре-

зультате комбинирования и систематической организации элементов" (Р. Барт). Процедура создания текста выступает в этой системе отсчета как инспирированное различными конфигурацией этого комбинирования: по Р. Барту, скриптор (см. Скриптор) может "только смешивать разные виды письма, сталкивая их друг с другом", и итогом его работы является не что иное, как определенная конфигурация "готовых элементов". Конкретные версии конфигурирования подвижной К. выступают в качестве принципиально не константных и нефинальных: письмо как продуцирование смысла есть одновременно выход за грань этого продуцирования, его отрицание, "письмо в самом себе несет свой процесс стирания и аннулирования" (Деррида). В этом контексте читатель конституируется как фигура "не потребителя, а производителя текста" (Р. Барт). Таким образом, как в системе отсчета письма, так и в системе отсчета чтения, процессуальность К. интерпретируется в философии постмодернизма как принципиально нелинейная. По мысли Деррида, однолинейный текст, точечная позиция, операция, подписания одним единственным автором, по определению, не креативны. Р. Барт непосредственно использует такие термины, как "нелинейное письмо", "многомерное письмо", "многолинейность означающих" и т. п. Согласно его модели, "текст представляет собой не линейную цепочку слов, выражающих единствительный, как бы теологический смысл ("сообщение" Автора-Бога), но многомерное пространство". Метафорой текста, понятого в качестве К., становится в постмодернизме не линейный вектор, но сеть: произведение "отсылает к образу естественно разрастающегося, "развивающегося" организма... Метафора же Текста — сеть" (Р. Барт). Таким образом, переориентация постмодернизма с идеи "произведения" на идею "К." фактически означает ориентацию на аналитику самодвижения художественного произведения в поле культурных смыслов.

М. А. Можейко

КОНТ (Comte) Огюст (1798—1857) — французский философ, социолог, методолог и популяризатор науки, преподаватель Парижского политехникума, основатель школы позитивизма, социальный реформатор, оставивший большое литературное наследие, в том числе шеститомный "Курс позитивной философии" (1830—1842). По мысли К., позитивизм есть средняя линия между эмпиризмом (материализмом) и мистицизмом (идеализмом); в этом контексте ни философия, ни наука не имеют права на постановку вопроса о причине явлений либо о сущности вещей. Рассуждать можно лишь на тему, как то или иное явление происхо-

дит. Определяя суть "позитивного", К. отмечал, что оно выступает как: 1) *реальное* в противоположность химерическому, посвящающее "себя исследованиям, истинно доступным нашему уму"; 2) *полезное* в противовес негодному, когда "необходимое назначение всех наших здоровых умозрений — непрерывно улучшать условия нашего действительного индивидуального или коллективного существования вместо напрасного удовлетворения бесплодного любопытства"; 3) *достоверное* в противоположность сомнительному, будучи способным "самопроизвольно создавать между индивидуумом и духовной общностью целого рода логическую гармонию взамен тех бесконечных сомнений и нескончаемых споров, которые должен был порождать прежний образ мышления"; 4) *точное* в противовес смутному, желающее "добиваться всюду степени точности, совместимой с природой явлений и соответствующей нашим истинным потребностям; между тем как старый философский метод неизбежно приводит к сбивчивым мнениям, признавая необходимую дисциплину только в силу постоянного давления, производимого на него противоестественным авторитетом"; 5) *положительное* в противоположность отрицательному, стремящееся — в отличие от теологической и метафизической (критической) форм философствования — "не разрушать, но организовывать". Согласно учению К. человеческий дух в своем развитии ("каждая из наших главных концепций, каждая отрасль наших знаний") проходит три стадии: теологическую (фиктивную), метафизическую (отвлеченную) и научную (позитивную). На первой стадии, для которой характерно господство духовенства и военных властей, человек объясняет явления природы как порождение особой воли вещей или сверхъестественных существ (фетишизм, политеизм, монотеизм). На второй стадии — при господстве философов и юристов — явления природы объясняются абстрактными причинами, "идеями" и "силами", гипостазированными абстракциями. На третьей, позитивной стадии, для которой характерно объединение теории и практики, человек довольствуется тем, что благодаря наблюдению и эксперименту выделяет связи явлений и на основе тех связей, которые оказываются постоянными, формирует законы. (Наиболее характерной чертой позитивной эпохи, по К., является преобладающее влияние промышленности на все общественные процессы.) Основной же характер позитивной философии, по К., выражается "в признании всех явлений подчиненными неизменным естественным законам, открытие и сведение числа которых до минимума и составляет цель всех наших усилий". По мысли К., "мы

считаем, безусловно, недоступным и бессмысленным искание так называемых причин, как первичных, так и конечных". С точки зрения К., "...теперь, когда человеческий разум создал небесную физику и физику земную, механическую и химическую, а также и физику органическую, растительную и животную, ему остается для завершения системы наук наблюдения основать *социальную физику*". Отстраивая эту новую общественную дисциплину, К. провозгласил создание науки "социологии". К. поставил ее в один ряд с фундаментальными науками, создал эволюционную теорию социального развития, оригинальную концепцию социальной статистики, социальной динамики, систему законов и принципов социологии. Эволюционная теория К. сняла противоречие между "социальным прогрессом" и "социальным порядком": отказ К. от революционной теории, постановка на ее место эволюционного принципа в социальном развитии давали возможность не уничтожать, а реформировать, эволюционно изменять существующий в обществе порядок. Эволюционная теория К. опиралась на выработанные им четыре основных социологических принципа: 1) принцип условий существования (Milieu), требовавший отдавать предпочтение социальной среде, выделять внешнюю и внутреннюю (духовную) среды, учитывать взаимодействие между организмом и средой (причина и следствие), между человеком и обществом, выделять проблему влияния сознания на среду; 2) принцип единообразия человеческой природы, требовавший учета соответствия интересов и чувств, учета их единообразия на биологической основе в обход психологии; 3) принцип консенсуса, обязывавший учитывать цельную совокупность частей, их взаимосогласованность при взаимодействии как частей, так и целого с частями; 4) принцип эволюции, опирающийся на признание социального прогресса, движения к определенной цели на основе интеллектуального развития, морального совершенства. Социология, по К., должна опираться на следующие важнейшие принципы: эмпиризм, позитивизм и физикализм. По К., эмпиризм означает, что единственным источником истинной науки о мире является опыт. Позитивизм — что предметом его являются только факты, а не трансцендентальное бытие или мнимая сущность вещи. Физикализм — что самыми совершенными понятиями являются те, которые создала физика, и что к ним можно и нужно сводить все научное значение. В качестве предмета социологии К. определял законы наблюдаемых явлений, решительно выступал против поисков трансцендентных причин. Ставил задачу основывать достоверность социологических выводов на фактах и их связях, а не на философских интерпретациях смысла истории. Уделил особое внимание

разработке законов развития семьи: поскольку социальные связи вытекают и концентрируются прежде всего в ней, К. считал, что именно семья, а не индивидуум образует ту простейшую целостность, сумма которых образует общество. По К., именно через семью личность связывается с производством, социальными группами, организациями. Изучение всех этих связей дает возможность познать сущность общества, его структуру и функции. Социология К. состояла из двух разделов: социальной статистики и социальной динамики. Под социальной статикой К. понимал исследование ограниченного во времени ряда социальных явлений (семьи, касты, классов, социальных групп, организаций, государства, нации) в их взаимосвязи, обусловленности. Он подходил ко всем социальным явлениям с точки зрения общего понятия "общества", в котором видел функциональную систему, основанную на разделении труда. В структуре общества он выделял прежде всего семейную ассоциацию и политическое общество. В первой устойчивые системы связей опираются прежде всего на чувства солидарности и согласия, во втором — на классовые интересы, идеологические догмы, правовые нормы, юридические законы, доминирующие в данном обществе. Социальная динамика, по К., должна изучать, что является движущей силой в развитии общества. Он считал, что такими силами являются экономические условия, географическая среда, природные условия, климат. Главной же силой развития общества являются взгляды, идеи, мышление, сознание людей. Одним словом, социальная динамика изучает законы последовательности, а социальная статика — законы существования. Первая должна доставить практической политике теорию прогресса, а вторая — теорию порядка. Для классификации наук он использовал критерий догматизма (одна наука вытекает из другой) и историзма (переход от одного этапа развития к другому). Поэтому социология оказалась последней в этом ряду: "математика, астрономия, физика, химия, биология, социология". Посвятив свою жизнь разработке системы социологических знаний, К. к концу своей жизни убедился, что самое совершенное изложение "системы наук" не способно ничего изменить в реальной жизни, ибо народ не состоит из одних ученых, да и сами ученые не могут прийти к единству. По К., стал необходим "второй теологический синтез" как духовная опора нового общества. К. создал "вторую социологию", изложив ее в книге "Система позитивной политики или Трактат о социологии, устанавливающий религию Человечества" (1851—1854), где признавалась великая организующая и воспитательная роль религии в современном обществе. Стремление переделать общество на

основе социальных законов приобрело у К. религиозные формы, любовь к Богу он пытался заменить любовью к человечеству. Человечество К. именуется "Великим Бытием", пространство — "Великой Сферой", земля — "Великим фетишем". Догматами новой веры должны были выступить позитивная философия и научные законы. Арон назвал "Великое Бытие" К. "наилучшим из всего, сделанного людьми": "стоит любить сущность Человечества в лице лучших и великих его представителей как его выражение и символ; это лучше страстной любви к экономическому и социальному порядку, доходящей до того, чтобы желать смерти тем, кто не верит в доктрину спасения... То, что Огюст Конт предлагает любить, есть не французское общество сегодня, не русское — завтра, не американское — послезавтра, но высшая степень совершенства, к которой способны некоторые и до которой следует возвыситься".

Г. П. Давидюк

КОНТЕКСТ (лат. contextus — соединение, тесная связь) — квазиреконструктивный феномен, порождаемый эффектом системности текста как экспрессивно-семантической целостности и состоящий в супераддитивности смысла и значения текста по отношению к смыслу и значению суммы составляющих его языковых единиц. К. структурирует веер возможных аспектов грамматического значения того или иного слова или предложения, посредством чего задается определенность смысла языковых выражений в пределах данного текста. Вне К. языковая единица теряет дополнительные значения, диктуемые общим смыслом текста, утрачивая ситуативную семантическую конкретность и эмоциональную нагруженность, и — "значит лишь то, что значит" (программная характеристика произведения искусства теоретиком раннего экспрессионизма Э. Кирхнером). В языкознании понятие "К." приближается по своему содержанию к понятию системного значения семантически законченного текстового отрывка, обладающего свойством целостности; в математической логике общее понятие "К." дифференцируется на экстенциональный К. (в рамках которого эквивалентность и взаимозаменяемость выражений устанавливается по признаку объема) и интенциональный (где логическая взаимозаменяемость определяется по критерию содержания — см. Интенциональность). Центральный статус понятие К. обретает в постструктурализме и постмодернизме. Трактовка текста как принципиально децентрированного (см. Ацентризм) и интерпретация его структуры, подвижно организованной в качестве ризомы (см. Ризома), создают возможность его вариативных деконструкций (см. Деконструкция), порождающих фундаментальную плюральность гипотетически бес-

конечного числа К. Конституирование бытия текста в качестве нарратива (см. Нарратив) превращает эту возможность в действительность в процедуре "означивания" (см. "Означивание"). Сопряженность семантики текста не с его объективными характеристиками, не с объективным по отношению к читателю субъективным миром Автора, но с самим читателем (см. "Смерть Автора") предельно расширяет само понятие К., включая в него аксиологические системы отчета читателя, его культурный опыт (воспринятые культурные коды) и фиксируемые в симулякрах (см. Симулякр) предельно индивидуализированные субъективно-личностные смыслы.

М. А. Можейко

КОНТРАКУЛЬТУРА — 1) совокупность мировоззренческих установок, поведенческих нормативов и форм духовно-практического освоения мира, альтернативная общепринятому официальному миропониманию; 2) специфическая субкультура, порожденная "молодежным бунтом" 1960-х — начала 1970-х, основанная на утопическом стремлении вернуть человека западной цивилизации к его "естественному состоянию". Термин К. был впервые введен американским социологом Т. фон Розаком для обобщенного обозначения альтернативистских тенденций в искусстве, общественной мысли, религиозной жизни, политике и быту. К. представляет собой опыт разнопланового социального экспериментирования, не связанного жесткими идеологическими, коффессиональными, национальными или возрастными границами. Строго говоря, это не единое движение, а набор разнообразных культурных инициатив, объединенных негативным отношением к существующей системе ценностей. Для К. характерно обращение к неортодоксальным духовным традициям и эзотерическим практикам (европейский и восточный мистицизм, шаманизм, сатанические культы, опыты наркотического галлюцинирования, йога), причудливое соединение символики различных культур и эпох, попытки воспроизведения в современном контексте выработанных мировой культурой моделей маргинального поведения, "странного" бытия в отчужденном мире ("юрродство" европейского средневековья, искусство дзен, романтизм и декаданс Нового времени). Источниками, определившими стиль мышления идеологов К. 1960-х, стали также философские концепции Ницше, Кьеркегора, Фрейд, Маркузе, тексты Кафки, Гессе, Керуака и Кизи. Начинаясь с индивидуального бунта, осознания неадекватности собственного Я и мира господствующих предписаний, творчество К. воплощается впоследствии в поиске новых форм социализации, способных создать оптимальные условия для реализации естественных прав человека. Выступая против сле-

пой веры в безграничные возможности разума, неспособного разрешить коренные проблемы человеческого бытия, К. принимает в качестве высшей ценности спонтанное чувственно-эмоциональное переживание реальности, непосредственное ощущение гармонии мира, существующее по ту сторону рациональных суждений и логических доводов. Неприятие существующего порядка вещей порождает в контркультурном сознании ряд поведенческих моделей: 1) собственно "подпольное" существование, в котором страх перед реальностью соединяется со стремлением найти убежище в тайниках собственного подсознания; 2) построение субъективистско-иррациональной картины "лучшей реальности" и агрессивное вмешательство в естественный ход развития общества с целью приведения его в соответствие со своими собственными утопическими представлениями; 3) конструктивное культуротворчество, связанное с экспериментально-авангардистским поиском мировоззренческих оснований новой эпохи. К. как возможность присутствует в любой социальной системе, заявляя о себе в периоды социальной нестабильности, кризиса официального миропонимания, его неадекватности адекватно отразить происходящие культурные процессы. Потеря однозначности в осмыслении окружающей действительности порождает стихийный контркультурный поиск нового языка культуры. Неотъемлемый элемент подобного поиска — демонстративно-провокационная десакрализация привычных для конформистского "банального" сознания стереотипов, разрушение господствующей мифологии. Это создает необходимые предпосылки для формирования нового идеала рациональности и соответствующего ему строя мышления, преодолевающего ограниченность как прежнего "официоза", так и порожденной им К.

М. Р. Жбанков

КОНФИГУРИРОВАНИЕ (лат. configuratio — взаимное расположение) — особый логико-методологический прием, мыслительная техника синтезирования разнопредметных знаний, различных представлений об одном и том же объекте. Принципы К. разрабатывались в Московском методологическом кружке (ММК) в связи с проблематикой полипредметного синтеза знаний. Методологами ММК было обращено внимание на то, что вторая половина 20 в. характеризуется выдвиганием комплексных, междисциплинарных проблем в различных сферах деятельности. Решение этих проблем связано с необходимостью осуществления теоретического синтеза знаний, выработанных в различных научных предметностях. В этой связи в 20 в. выдвигаются и реализуются многочисленные проекты

комплексных дисциплин и теорий среднего уровня (кибернетика, эргономика, синергетика, менеджмент и др.), кроме того, таковыми себя осознают и некоторые традиционные дисциплины, например, педагогика. Вместе с тем, отсутствие общих логических и методологических принципов теоретического синтеза знаний, переноса знаний из одной предметной области в другую создает разрыв в социокультурной ситуации, порождает реальные теоретические и практические затруднения в решении социокультурных проблем. Как средство преодоления этого разрыва и возникли принципы К., которые предполагают построение специальной структурной модели конфигуратора. С помощью него многопредметное знание снимается в едином теоретическом представлении некоторого сложного, системного объекта. Конфигуратор служит идеальным изображением структуры объекта, объясняет и обосновывает существующие знания, показывает, проекциями каких сторон объекта они являлись. Первые конфигураторы, как особый класс моделей, выделил В. А. Лефевр. Пусть имеется несколько различных системных представлений одного объекта, причем элементы, на которые расчленяется целое, принципиально разные в различных системных представлениях. Объект как бы проецируется на несколько экранов. Каждый экран задает собственное членение на элементы, порождая тем самым определенную структуру объекта. Экраны связаны друг с другом так, что исследователь имеет возможность соотносить различные картины, минуя сам объект. Подобное устройство, синтезирующее различные системные представления, Лефевр и назвал "конфигуратором". Простой пример конфигуратора — система декартовых координат в геометрии. Соотнесение знаний из различных предметных областей друг с другом не может осуществляться в плоскости самих же знаний, а предполагает их противопоставление объекту. Соотнесение знаний становится возможным только через построение своего рода онтологии, репрезентирующей действительность объекта как такового (несмотря на то, что статус онтологии может быть приписан одному из частных знаний, существенным является само функциональное и интерпретационное различие знания, относимого к объекту, и онтологии, выступающей в функции изображения объекта как такового). В процессе синтеза знаний роль такой вспомогательной "онтологии" выполняет конфигуратор. В целом работа с конфигуратором предполагает два типа мыслительных движений: 1) от существующих знаний и теоретических схем к конфигуратору, в целях определения структуры объекта; 2) от конфигуратора к

синтезируемым знаниям и теоретическим схемам, в целях их обоснования и интерпретации как проекций, полученных в определенном ракурсе рассмотрения объекта. Осуществление К. требует особой надпредметной организации мышления, которая осознавалась в ММК как специфически методологическая. К. приводит к такому преобразованию теоретических схем и знаков, что их синтез становится возможным. После осуществления синтеза конфигуратор может элиминироваться в структуре теории, но чаще сохраняется в качестве базовой модели и становится основой новой дисциплины.

А. Ю. Бабайцев

КОНФЛИКТОЛОГИЯ — синоним понятия "социология конфликта", введенного в научный оборот Зиммелем. Объединяет концепции, рассматривающие конфликт в качестве решающего или одного из решающих факторов социального развития. Первоначальное развитие эта идея получила в рамках эволюционных подходов к анализу общественной жизни. В работах Маркса описан антагонистический конфликт как источник изменения и трансформации социальных систем. Важный вклад в развитие идей, связанных с ролью конфликта в социальном развитии, внес Зиммель, подчеркивавший интегрирующие возможности конфликта. С середины 20 в. как реакция на кризис концепций социального согласия оформляется собственно социология конфликта, возникновение и развитие которой связывается прежде всего с творчеством Дарендорфа и Козера. Дарендорф рассматривал конфликт как неизбежное следствие отношений власти, как результат сопротивления существующим в обществе отношениям господства и подчинения. Козер, развивая идеи Зиммеля, акцентировал внимание на возможных позитивных функциях конфликта, служащих целям интеграции социального целого. Выступая с критикой моделей согласия и равновесия, теория конфликта претендовала на глобальный подход в изучении социальных процессов, на роль "новой социологии". Исходная идея К. — не в устранении конфликтов, а в уменьшении или устранении их разрушительного влияния и в использовании их позитивных возможностей. Развитие идей в этой области не только привлекло внимание к теоретическим исследованиям конфликта, но и стало толчком к развитию практических работ с целью управления конфликтами. Неудачи попыток построения общей теории конфликтов привели к появлению отдельных направлений в изучении и практике работы с конфликтами. В настоящее время "конфликтный подход" не рассматривается как универсальный в социологическом описании, однако конфликтные явления и процессы тем или иным образом необходимо отражаются в социоло-

гических концепциях. Кроме того, термин К. используется в настоящее время для обозначения особой междисциплинарной области, объединяющей теоретические, методологические и методические подходы к описанию, изучению и развитию практики работы с конфликтными явлениями разного рода, возникающими в различных областях человеческого взаимодействия. Современная К. акцентирует внимание прежде всего на разнообразных практиках регулирования конфликтов, поиске возможностей их конструктивного разрешения и работает в широком диапазоне от развития разных форм переговорных процессов до использования чисто психологических приемов уменьшения конфронтации.

Н. В. Гришина

КОНЦЕПТ (лат. *conceptus* — понятие) — содержание понятия, его смысловая наполненность в отвлечении от конкретно-языковой формы его выражения. Карнап поместил К. между языковыми высказываниями и соответствующими им денотатами. В научном знании определенным образом упорядоченный и иерархизированный минимум К. образует концептуальную схему, а нахождение требуемых К. и установление их связи между собой образует суть концептуализации. К. функционируют внутри сформированной концептуальной схемы в режиме понимания-объяснения. Каждый К. занимает свое четко обозначенное и обоснованное место на том или ином уровне концептуальной схемы. К. одного уровня могут и должны конкретизироваться на других уровнях, меняя тем самым те элементы схемы, с которыми они начинают соотноситься. К. в рамках одной концептуальной схемы не обязательно должны непосредственно соотноситься между собой (но обязательно в рамках целостности, в которую они входят). К. редко непосредственно соотносятся с соответствующей данной схеме предметной областью. Скорее наоборот, они есть средства, организующие в своей некоторой целостности способы видения ("задания", конструирования, конституирования) реальности. В этом смысле они обладают определенной онтологической "наполненностью", что отличает их от конструктов, представляющих собой чисто познавательные инструменты, позволяющие переходить от одного уровня теоретической работы к другому (со сменой языков описания), и в этом своем качестве могущие не иметь никакого онтологического "наполнения". Через схемы концептуализации и операционализации К. подлежат в науке "развертке" в систему конструктов, обеспечивающих (в идеале) их "выведение" на эмпирический уровень исследования. Собственное же обоснование К. получают в более широких по отношению к ним метауровневых знаменитых системах, презентуя их тем

самым в рамках конкретной теории. В постклассической методологии науки К. стали рассматриваться не только со стороны своей функциональной нагруженности внутри научного знания (жестче — научной теории), но как системообразующие элементы коинцедции как особых форм организации дисциплинарного (научного, теологического, философского) знания вообще. В этом контексте в качестве своеобразного “генератора” продуцирования К. стала трактоваться философия. Это представление было радикализировано в постструктуралистской философии, в частности в иомадологии Делеза и Гваттари, в которой К. вообще перестает трактоваться как вспомогательный инструмент познания и приобретает статус “начала философии”. Таким образом, философия не столько определяется посредством К., сколько именно состоит “в творчестве К.”, что намечает ее различие с наукой, не имеющей собственных К. и ведающей лишь “проспектами” и “функтивами”, а также с искусством, производящим “перцепты” и “аффекты”. Философия как творчество К. не может редуцироваться ни 1) к созерцанию (так как созерцания производны по отношению к творчеству К.), ни 2) к рефлексии, которая присуща не только философии, ни 3) к коммуникации (так как последняя производит только консенсус, а не К.). Созерцание, рефлексия, коммуникация — суть машины, образующие универсалии в различных дисциплинах. К. характеризуется рядом свойств: (1) Сотворенность К. Он творится философом и несет его авторскую подпись (аристотелевская субстанция, декартовское *cogito*, кантовское *a priori* и т. д.). К. соотносятся с персонажами и воплощаются в них (Сократ как К.-персонаж для платонизма, нищенские Заратустра и Дионис и т. д.). (2) К. тотализирует свои элементы, но в то же время представляет собой “фрагментную множественность составляющих”, каждая из которых может рассматриваться как самостоятельный К., имеющий свою историю. К., таким образом, обладает эндоконсистентией — целостной неразличимостью гетерогенных составляющих, и экзоконсистентией — соотносительностью с другими К., располагающимися в одном плане с ним в “зонах соседства”. Это требует “наведения мостов”, соотношения К. друг с другом. (3) Соотносительность К. с проблемой или пересечением множества проблем, на которые он призван отвечать, и где он в своем становлении, собственно, и соотносится с другими К. (4) Процедуральность К. есть упорядочение, распределение (но не иерархическое) его составляющих “по зонам соседства”, в которых они становятся неразличимыми. К. — “абсолютная поврхность или объем”, где его составляющие выступают как “интенсивные ординаты”, а сам К. “пробегают” эти составляющие “с бесконечной скоростью” в “недис-

тантном порядке”. К., таким образом, — это точка пересечения (“совпадения”, “скопления”, “сгущения”) своих составляющих. Он не редуцируется к ним, но постоянно, без дистанции, соприсутствует в своих составляющих и снова и снова их пробегает. (5) К. нетелесен и недискурсивен, хотя он и осуществляется в телах, он не тождествен им. К. есть чистое сингулярное и автореферентное Событие (“а не сущность или вещь”), которое не имеет пространственно-временных координат, по только свои “интенсивные ординаты” — составляющие как свои единственно возможные объекты. К., “будучи творим, одновременно полагает себя и свой объект”, по не выстраивает по отношению к нему (в отличие от науки) ряда пропозиций. К. располагаются в “дофилософском” “плане имманенции”, который представляет собой некий “образ мысли” (мысль о мысли), “горизонт событий”, “резервуар” для К., некую “пустыню”, по которой кочуют “племена К.”. План имманенции изначально ризоморфен, вмещает в себя все, он есть некая Всецелостность. Движения К. в плане имманенции образуют его “переменную кривизну” и складки. В то время как план имманенции “воссоздает хаос” и его элементы суть “диаграмматические” черты этого хаоса, его абсолютные “направления” и “интуиции”, составляющие К. суть интенсивные черты хаоса и его измерения. В этом смысле задача философия, которую она решает посредством К., — “придать (хаосу) консистентность, ничего не потеряв из (его) бесконечности”. План имманенции “окружает иллюзии”: 1) “иллюзия трансцендентности”, когда в имманентности находится место для трансцендентности (К. в этом случае становятся Фигурами); 2) “иллюзия универсалий”, когда имманентность становится имманентной чему-либо: “Объекту созерцания”, “Субъекту рефлексии” или “Другому как субъекту коммуникации” (тогда К. смешиваются с планом и редуцируются к универсалиям, которые на самом деле ничего не объясняют, но сами нуждаются в объяснении); 3) “иллюзия вечности”, когда “забывают, что К. должны быть сотворены”; 4) “иллюзия дискурсивности”, когда смешивают К. с пропозициями и, как следствие, философию и науку, ставящую своей целью ограничение хаоса, его определение. Таким образом, К. располагается в плане имманенции и понимается как “неразделимость конечного числа разнородных составляющих, пробегаемых некоторой точкой в состоянии абсолютного парения с бесконечной скоростью”. (См. также Концепция, Концептуализация, Конструкт, Номадология.)

В. Л. Абушенко, Н. Л. Кацук

КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ — процедура введения онтологических представлений в накопленный массив эмпирических данных, обеспечива-

ющая теоретическую организацию материала и схематизацию связи понятий, отображающих возможные тенденции изменения референтного поля объектов, что позволяет продублировать гипотезы об их природе и характере взаимосвязей; способ организации мыслительной работы, позволяющей двигаться от первичных теоретических концептов ко все более абстрактным конструктам, развертывая всю структуру научной теории, с одной стороны, и вписывать научную теорию в более широкие дисциплинарные контексты — с другой. В первом случае можно говорить о первичном концептуальном объяснении, вводящем в работу с имеющимися данными интерпретационный (распознающий) фактор, отсутствующий в простых первичных эмпирических генерализациях, закрепленный в специально изобретенном понятии — концепте (типа: “сплоченность”, “фрагментация”, “конфликт” и т. д.), разворачивающем возможную (ранее по поводу концепта разработанную) объяснительную стратегию. Во втором случае речь идет о выработке концептуальной схемы (модели, знаковой системы) изучаемой области, отражающей лишь самые существенные ее стороны (минимально необходимый набор исходных концептов-конструктов, позволяющий задавать картину научной реальности). В этом отношении она соотносима с интерпретационной схемой, обеспечивающей движение от концептуальной схемы к эмпирическому базису (введение фактора первичного коинцедциального объяснения), и обратное движение от уровня данных к их К. в определенной модели. К. как движение в направлении абстрактного соотносится с операционализацией как движением к конкретному. К. позволяет двигаться ко все более объемлющему объясняемой области фактору (“ослабленный” и “сциентизированный” вариант ее понимания); вписывать одно знание в другое, более общее, а в конечном итоге — и в культуру. Концептуальная схема задает теоретическое понимание целостности объекта, поддерживает системные представления о нем в исследовательских процедурах, удерживает смысловое единство внутри научно-исследовательского сообщества. Проблематизация или (н) дискредитация сложившейся системы представлений происходят не только под воздействием новых данных, им противоречащих (что ведет скорее к уточнениям концептуальной схемы), но, главным образом, через разрушение задаваемых концептуальной схемой предметностей (а, следовательно, и ее самой). В концептуальных допущениях выявляются неясности, допущения и противоречия, требующие построения нового предмета и онтологизирующей его новой коинцедциальной схемы

(в этом смысле нахождение предмета изучения и исследования есть видение объекта в свете концептуальных предпосылок, вытекающих из накопленного знания или обнаруженного незнания). Цель К. — обозначить универсум возможных на данный момент способов работы на теоретическом уровне (в том числе обеспечение внутренней связности используемых концептов и конструкторов), предложить “оптику”, то есть видение предметных полей работы в исследовательском режиме, а также задать представление об уровне организации знания. Сама концептуальная схема имеет, как правило, многоуровневый характер, внутри нее складывается сложная сеть взаимоотношений концептов, не обязательно непосредственно связанных между собой. Таким образом, концептуальную схему можно определить как определенную совокупность гипотез и предположений (допущений) о природе исследуемых объектов, основанную на имеющихся теоретических выводах и заключениях, схватывающую тенденции и зависимости (законы) между отдельными компонентами исследуемой области и соответствующую сложившейся системе понятий и позволяющую выходить (через интерпретационную схему) на уровень эмпирической работы с заданными предметами (установление внешних связей понятий). Большинство стандартных теоретических проблем формируется и так или иначе разрешается преимущественно на уровне концептуальных схем (с подключением схем интерпретационных), служащих универсальным средством теоретического описания (изложения). В рамках структуры научной теории концептуальная схема переформулируется как фундаментальная (или частная) теоретическая схема. Хорошая теоретическая (концептуальная в целом) схема должна иметь минимум исходных концептов и утверждений и продуцировать из себя максимально много следствий. Как предельно широкую концептуальную схему в принципе можно трактовать и научную картину мира.

В. Л. Абушенко

КОНЦЕПЦИЯ (лат. *conceptio* — понимание, единый замысел, ведущая мысль) — система взглядов, выражающая определенный способ видения (“точку зрения”), понимания, трактовки каких-либо предметов, явлений, процессов и презентующая идущую ведущую идею или (и) конструктивный принцип, реализующие определенный замысел в той или иной теоретической знающей практике. К. — исходный способ оформления, организации и развертывания дисциплинарного знания, объединяющий в этом отношении науку, теологию и философию как основные дисциплины, сложившиеся в ев-

ропейской культурной традиции. Концептуальный аспект теоретического знания выражает прежде всего парадигмальное “сечение” последнего, задает его тонкую и риторику, то есть определяет релевантные области применения и способы выражения конституируемых на основе развертывания “порождающей” идеи систем понятий (базовых концептов). К. исходит из установок на фиксацию предельных для какой-либо области (“фрагмента” действительности) значений и реализацию максимально широкого “мировидения” (на основе “отнесения” к ценностному основанию познания). Она имеет, как правило, ярко выраженное личностное начало, означена фигурой основателя (или основателей, которые не обязательно являются реальными историческими персоналиями, так как в качестве таковых могут выступать мифические персонажи и культурные герои, трансцендентное божественное начало и т. д.), единственно знающего (знающих) исходный замысел. К. вводит в дисциплинарные дискурсы необязательно эксплицируемые в них онтологические, гносеологические, методологические и (особенно) эпистемологические допущения (способ дисциплинарного видения и доступные внутри него горизонты познания), без которых невозможна последующая более детальная проработка (“раскрутка”) презентуемой идеи. Кроме того, она “онтологизирует” и “маскирует” внутри исходной (базисной) теоретической структуры компоненты личностного знания, ирационализируемые, но необходимые внутри нее представления, “стыкуя” между собой различные по языковому оформлению и генезису (происхождению) компоненты, вводя с этой целью ряд дисциплинарных метафор. Таким образом, К. прежде всего вводит в теоретические дискурсы дисциплинарных их исходные принципы и предпосылки (“абсолютные предпосылки”, согласно Коллингвуду), определяющие базисные понятия-концепты и схемы рассуждений, формируя “фундаментальные вопросы” (“идеи”), в соотношении с которыми получают свое значение и обоснование выстраиваемые внутри этих дискурсов специальные утверждения. Коллингвуд считал, что изменение концептуальных оснований (изменение интеллектуальной традиции у Тулмина) — наиболее радикальное из всех, которые может испытывать человек, так как оно ведет к отказу от обособленных ранее убеждений и стандартов мышления и действия, к смене исходных концептов-понятий, обеспечивающих целостное восприятие мира. К., являясь формой выражения дисциплинарности, по-разному специфицируются в философии, теологии и науке. Наиболее адекватной собственно концептуальной форме является философия, которую можно трактовать как дисциплинарность по порождению и обоснованию

К. (в которых культура (само)описывает себя), “производству” базовых концептов культуры, определяя “концептуальные возможности” последней. Дисциплинарная концептуальность философии принципиально разомкнута в гиперпространство. В этом отношении теология принципиально “закрывает” свои горизонты через механизмы догматизации, соответственно — свои догматы. Сам термин “К.” заменяется здесь, как правило, близким ему термином “доктрина” (лат. *docere* — учить, *doctrina* — учение, например, доктрина грехопадения), но особенно подчеркнуто христианские коннотации и подчеркивающим элемент разъяснения сути вероучения: в частности, новообращенным, когда она может приобретать форму катехизиса — обучения, аналог которому можно найти в большинстве развитых вероучений, например, “тора” (“указание”, “наставление”) в иудаизме. Тем самым, будучи содержательно релевантной К., доктрина в смысловом отношении делает акцент на “непреложности”, “коичесности” оснований-предпосылок, не подлежащих релятивизации (что периодические происходит в философских К.). В свою очередь, акцент “научения” имплицитно присутствует и в понятии К. как таковой. Этот ее аспект эксплицируется, когда понятие доктрины переносят за рамки теологии и религии, в частности, в область идеологических и политологических дискурсов (например, коммунистическая доктрина), чтобы специально подчеркнуть элемент “догматики” в К. (отсюда производные понятия — “доктринер”, “доктринерство”). В классических дисциплинарных дискурсах была сильна тенденция к отождествлению понятия “К.” с понятием “теория”. Иногда им обозначали “неполную”, “нестрогую” и т. д. теорию именно для того, чтобы подчеркнуть ее “неполноту”, “нестрогость” и т. д. В неклассической науке понятие К. стали, как правило, редуцировать к фундаментальной теоретической (концептуальной) схеме (включающей в себя исходные принципы, универсальные для данной теории законы, основные смыслообразующие категории и понятия), или (и) к идеализированной (концептуальной) схеме (модели, объекту) описываемой области (вводящей, как правило, структурно-организационный срез предметного поля, на которое проецируются интерпретации всех утверждений теории). Таким образом, К. редуцируется к предварительной теоретической организации “материала” внутри научной теории, которая в своей полной “развертке” выступает как ее реализация (в том числе “переводящая” исходные базовые концепты в конструкторы). Однако в науке К. способна быть и самостоятельной формой организации знания, особенно в социогуманитарном знании (например, диспозиционная концепция личности или кон-

цепция социального обмена в социологии), “замещающей” собой теорию. Акцент на концептуальности в научном знании имплицитно актуализировал социокультурную и ценностно-нормативную составляющую в нем, смещал фокус с “когнитивного”, “логического”, “внутрисистемного” в теории на “праксеологическое”, “семантическое”, на ее “открывание” вовне, что актуализировало проблематику социокультурной исторической обусловленности научного знания в целом. Эксплицитно это было осознано в постклассической методологии науки и в социологии знания (К. и (или) концепты: “личностное знание” и “научное сообщество” Полани, “тематический анализ науки” Холтона, “исследовательская программа” Лакатоса, “сильная программа” Д. Блума, “парадигма” и “дисциплинарная матрица” Куна, “междисциплинарное единство” А. Койре, “дисциплинарный анализ” и “интеллектуальная экология” Тулмина и др.). В целом постклассическая методология сильно поколебала и представления о теории как высшей форме организации и структуризации научного знания, и представления о возможности преодоления его “гипотетической природы”, реабилитировав тем самым и К. как самостоятельную форму знания. В методологии социогуманитарного знания наблюдались даже попытки обоснования принципиально концептуальной природы последнего. Под влиянием постструктуралистских и постмодернистских дискурсов (особенно концепта “ризома”) в последнее время сложилась традиция употребления вместо термина “теория” термина “паттерн”, близкого по содержательным и смысловым характеристикам к понятию К. (англ. pattern от лат. *patronus* — модель, образец для подражания, шаблон, стиль, узор, выкройка) и трактуемого как коинтативного к концептам “прозрение”, “базовая интуиция”, “умозрительное видение”, что в любом случае подчеркивает два аспекта: 1) “моментальность” “схватывания” и 2) его “целостность”. В этом отношении понятие паттерна восходит еще к методологическим анализам Коллингвуда (развитым затем с иных оснований в постпозитивизме), обосновывавшего невозможность полностью рационалистически построенного перехода от одних “абсолютных предпосылок” (видений) к другим, что требовало бы введения представления о “суперабсолютной предпосылке”. В этом же ключе применительно к паттернам говорят о том, что: 1) паттерн можно конструктивно критиковать только из другого паттерна, в чем большее значение имеет борьба научных сообществ за доминирование; 2) паттерн не столько обосновывают, сколько “накладывают” на “материал”, на “предметное поле”; 3) паттерн скорее даже не “выбирают” по каким-либо рационализируемым основаниям, а “предпочитают”; 4) паттерн

“провоцирует” замену дискурса “истины” на дискурс “аутентичности”, легитимируя себя через ритуализацию и канонизацию базовых исходных культурных ценностей, а тем самым “выводя себя” за сферу действия принципа фальсификации (в силу “неоизмеримости” паттернов). Паттерны, “гнездясь в сознании”, в культуре, обеспечивают устойчивость, повторяемость, фиксируемость “естественной конфигурации” (простоупающей за слоем феноменального) и “семантизации” (различения смысловых единиц), обеспечивающих видение мира. Тем самым в постмодернистской перспективе снимаются перегородки между различными дисциплинарно-концептуальными дискурсами, более того, между практиками (дисциплинами) тела и знания. В этом отношении интересен и феномен возникшего еще в авангардистских практиках концептуального искусства, перенесшего в область художественного творчества изначально чуждую искусству форму концептуальности и снявшего его оппозиционность “телу” и “жизненным практикам (боди-арт, перформанс). В концептуальном искусстве художественное произведение (текст) стало пониматься как способ демонстрации понятий-концептов, употребляемых в дисциплинарных познавательных практиках. (См. также Дисциплинарность, Концепт, Концептуализация).

В. Л. Абушенко

КОРЕНЬ — постмодернистская метафора, фиксирующая характерную для классической метафизики презумпцию аксиологически окрашенного восприятия глубины как символа местопребывания сущности и истока явления, в ней “укорененного”, что связано с трактовкой познания как проникновения — сквозь поверхность-явленческую сторону бытия — к его глубинной ноуменальной сущности (см. *Метафизика*). Введена в философский оборот постмодернизма Делезом и Гваттари в работе “Ризома”. Так, по формулировке Делеза и Гваттари, в рамках классической культуры “образом мира является дерево /см. Дерево — М. М./”, а образом самого дерева — К.: “корень — образ мира-дерева”. Так, в неоплатонизме — истоке европейской метафизики — вневещественное “начало” мирового процесса фиксируется именно в смыслеобразе К.: если мировой процесс Плотин уподобляет “жизни огромного дерева, обнимающего собою все”, то начало эманационных потоков “пребывает везде неизменным и нерассеянным по всему древу и как бы расположенным в корне”. Согласно Плотину, этот К. бытия “с одной стороны, дает древу всеобъемлющую многообразную жизнь, с другой же стороны, остается самим собой, будучи не многообразным, а началом многообразия” (см. *Метафизика*). По оценке Делеза и Гваттари, метафора К. охватывает сквозной для эволюции ев-

ропейской культуры — в хронологическом диапазоне от античности до 20 в.: “вся древовидная культура покоится на них /корнях и корешках — М. М./, от биологии до лингвистики”, — “даже такая “передовая” дисциплина, как лингвистика, оберегает фундаментальный образ дерева корня, который удерживает ее в лоне классической рефлексии (Хомски и синтагматическое дерево, начинающееся в некоей точке S и затем развивающееся дихотомически)”. В контексте постмодернистской парадигмы идея К. подвергается последовательной и радикальной деструкции — по следующим критериям: 1). Прежде всего, постмодернистский отказ от идеи К. — это отказ от идеи глубины — как в специализации метафизическом, так и в пространственно-топологическом отношениях. Так, во-первых, в контексте “постметафизического мышления”, фундированного презумпцией отказа от поиска вневещественной (субстанциальной, трансцендентной и т. п.) сущности (основания) бытия, метафора К. выступает для постмодернизма символом именно такого поиска, стремления проникнуть “в глубь” явления, имплицитно предполагающее наличие “за ним” (“в глубине его”) его иоуменальной разгадки: по формулировке Фуко, “за вещами находится... не столько их сущностная и вневременная тайна, но тайна, заключающаяся в том, что у них нет сути” (см. *Постметафизическое мышление*). Когнитивные процедуры обретают в этом контексте принципиально новое философское истолкование: если в рамках классической философии гносеологический процесс понимался как реконструкция имманентного (глубинного) и неочевидного (без проикновения в эту глубину) Логоса (“латентного смысла” у Деррида) того или иного процесса (как, впрочем, и мира в целом), то постмодернистская гносеология ставит под сомнения саму презумпцию *смысла бытия*: в семантическом диапазоне от тезиса “мир смысла имеет проблематический статус” у Делеза — до тезиса о “бессмысленности Бытия” у Кристевой (см. *Логосцентризм*). Во-вторых, одной из важнейших презумпций постмодернизма (прежде всего, в контексте его номадологического проекта) является презумпция отказа от классической топографии пространства, фундированной аксиологически акцентированной идеей глубины (см. *Номадология, Поверхность*). Место метафоры К. занимает в постмодернистском ментальном пространстве метафора “клубня”, организованного принципиально иначе, нежели корневая структура, предполагающая глубинные проекции своей организации: “в ризомах нет точек или позиций, подобных тем, которые имеются в структуре, ... в корне. Только

линии", причем линии перманентно динамические ("линии ускользания"), организованные как своего рода сеть, пространственно локализованная на поверхности предмета: "множества определяются... посредством абстрактной линии, линии ускользания, или детерриториализации, следя которой они существенно изменяются, вступая в отношения с другими. План консистенции (решетка) — это поверхность любого множества" — "незамкнутые кольца" (Делез, Гваттари). Таким образом, идея глубины замещается в рамках "постмодернистской чувствительности" идеей плоскости, а плоскостная динамика интерпретируется как "складывание" (см. Постмодернистская чувствительность, Складка, Складывание). 2). Семантика К. теснейшим образом сопрягается с постмодернистской философией с семантикой "стержня" как "генетической оси", репрезентирующей собой наличие генетического истока того или иного явления. Согласно постмодернистской оценке, философская позиция, фундирования подобной идеей, неизбежно приходит к пониманию истины как открывающейся в реконструкции того генетического начала постигаемого явления, которое не только является первопричиной (источником) самого факта его бытия (происхождения), но и выступает в качестве детерминанты, обуславливающей единство всего процесса его эволюции. В противоположность этому, постмодернизм резко выступает против подобного генетизма: по формулировке Делеза и Гваттари, "генетическая ось — как объективное стержневое единство, из которого выходят последующие стадии; глубинная структура подобна, скорее, базовой последовательности, разложимой на непосредственные составляющие, тогда как конечное единство осуществляется в другом измерении — преобразовательном и субъективном". Соответственно этому, в эпистемологическом плане "понятие единства появляется тогда, когда в множестве происходит процесс субъективации или власть захватывает означаемое; то же самое относится и к единству-стержию" (Делез, Гваттари). 3). Согласно постмодернистской оценке, метафора К. репрезентирует в себе также такую фундаментальную интенцию классического стиля мышления, как интенция на поиск универсализма бытия (единства исследуемых сред): "о генетической оси или о глубинной структуре / корне — М. М./ мы говорим, что они, прежде всего, являются принципами *кальми*, воспроизводимой до бесконечности". Подобная интенция непосредственно связана с идеалом номотетизма, аксиологически педалированным в культуре спиегитистской ориентации: в оценке Делеза и Гваттари,

классическая мысль в принципе "никогда не знала множественности: ей нужно прочное коренное / выделено мною — М. М./ единство". По наблюдению Делеза и Гваттари, "даже Книга как... реальность оказывается стержневой со своей осью и листьями вокруг нее. ...Книга как духовная реальность в образе Дерева и Корня вновь подтверждает закон Единого". В противоположность этому, постмодернистский стиль мышления программно идиографичен: любое явление рассматривается в качестве "события" — принципиально неповторимого и уникального, или "сингулярности" — принципиально индивидуальной и единичной (см. Идиографизм). Соответственно этому, фундаментальной презумпцией миростолкования выступает для постмодернизма презумпция когнитивного достижения множественности: как писали Делез и Гваттари, "поистине, мало сказать "Да здравствует множественное", ибо призыв этот трудно выполнить. Никаких типографских, лексических или синтаксических ухищрений не будет достаточно, чтобы он был услышан и понят. Множественное *нужно еще создать*, не добавляя к нему внешние качества, а, напротив, всего лишь на уровне тех качеств, которыми оно располагает, по-прежнему $n-1$ (единица является частью множества, будучи всегда вычитаемой из него). Вычесть единственное из множества, чтобы его установить; писать в $n-1$. Такая система может быть названа ризомой. Ризома как скрытый стебель радикально отличается от корневой и корешков. Ризомы — это луковицы, клубни" (см. Ризома). 4). Важнейшим аспектом постмодернистской критики идеи К. является его сопряженность с феноменом дуального ветвления, конституирующего бинарные оппозиции. По оценке Делеза и Гваттари, конституируемое классическим мышлением "Единство", по определению, всегда "способно раздвоиться согласно духовному порядку": "единство-стержень... устанавливает совокупность двузначных отношений между элементами или точками объекта, или к Единому, которое делится согласно закону бинарной логики дифференциации в субъекте". Идея бинаризма оценена постмодернизмом как фундаментальная для классической культуры в целом, в рамках которой мы нигде и никогда "не выходим за рамки... репрезентативной модели дерева, или корня — стержневого или мочковатого (например, "дерево" Хомского, связанное с базовой последовательностью и репрезентирующее процесс своего становления согласно бинарной логике)" (Делез, Гваттари). Европейская ориентация на триаду, в сущности, отнюдь не меняет этого обстоятельства: по оценке Делеза и Гваттари, "что касается объекта, то и здесь, разумеется, можно перейти от Единого непосредственно к тройственному

и т. д., но только при условии прочного коренного единства — *стержня*, который поддерживает *вторичные корни* / выделено мною — М. М./". Это немногим лучше. Двусторонние отношения между последовательно расположенными кругами просто заменили бинарную логику дихотомии. Стержневой корень не многим более множественный, чем дихотомический. Один развивается в объекте — другой в субъекте". Таким образом, фундаментальная для классики парадигма мышления утверждает "закон Единого, которое раздваивается, затем и учетверяется. Бинарная логика — это духовная реальность дерева-корня". Классическим примером воплощения этой характерной для европейского менталитета бинаризма является, по оценке Делеза и Гваттари, "лингвистическое дерево" Хомского, которое "начинается в точке S и *развивается дихотомически* / выделено мною — М. М./" — и в этом отношении "грамматическая правильность Хомского — категорильный символ S, который подчинил себе все фразы, прежде всего является маркером власти, а уж затем — синтаксическим маркером". Даже, на первый взгляд, альтернативная модель организации — "система-корешок, или мочковатый корень", также конституированный в культуре западного образца, — не выводит западный стиль мышления за пределы очерченной бинаризма логики: по оценке Делеза и Гваттари, несмотря на то, что в данной модели "главный корень недоразвит или разрушен почти до основания", тем не менее, "на нем-то и пробует привиться множественность и кое-какие вторичные корни, которые быстро развиваются", — "иначе говоря, пучкообразная (мочковатая) система фактически не порывает с дуализмом, с комплементарностью субъекта и объекта, природной реальности и духовной: единство продолжает быть удерживаемым в объекте". Что же касается автохтонной постмодернистской позиции по этому вопросу, то она может быть определена как последовательный и радикальный отход от самой идеи бинарной оппозиции как таковой (см. Бинаризм, Хора). Ни бинарное ветвление стержневого К., ни двойное "скрещивание корней" мочковатого "корешка" не выступают более образцом для философского моделирования процессуальности: согласно постмодернистской позиции, "когда множественное действительно исследуется как субстантивное, множественность, оно больше не связано с Единым как субъектом и объектом, природной и духовной реальностью — как образом мира в целом. Множества ризоматичны, и они *разблащают древовидные псевдомножества*. Нет ни единства, которое следует за стержнем в объекте, ни того, *что делится* внутри субъекта / выделено мною — М. М./". На этой основе постмодернистский номадо-

логия конституирует принципиально новый (атрибутивно гетерогенный) тип целостности, каковой «является именно таким пересечением нескольких измерений в множестве, которое обязательно меняется по мере того, как увеличивается количество его связей»: «любая точка ризомы может быть и должна быть связана со всякой другой. В отличие от дерева или корня, которые фиксируют точку, порядок в целом» (Делез, Гваттари). (В этом контексте Делез и Гваттари отмечают «мудрость растений: даже если сами они *корневые*, всегда есть нечто вовне, с чем можно образовать ризому — с ветром, с животным, с человеком... «Хмель как триумфальный прорыв растепия в нас...»). 5). Названные выше параметры отказа постмодернистской философии от презумпции К. могут быть рассмотрены с точки зрения своего глубинного (и пишущий о постмодернизме не свободен от идеи глубины!) семантического единства, фундаментального исходного парадигмального отказом постмодернизма от идеи линейности. Согласно постмодернистскому видению ситуации, в метафоре К. (стержня) фиксируется именно линейный характер протекания процессов, характеризующихся однозначностью эволюционных трендов. Линейность является атрибутивным параметром западного стиля мышления, характерного для западной культуры построения текстов и т. п. (см. Сюжет). По оценке Делеза и Гваттари, этого не сумели изменить даже усилия, осуществленные в рамках модернизма: «слова Джойса, собственно говоря, «со множественными корнями», не нарушают действительно линейное единство слова и языка, устанавливая циклическое единство фразы, текста, знания. Афоризмы Ницше не опровергают линейное единство знания, отсылая к циклическому единству вечного возвращения, оставшемуся в мысли неузнанным». Между тем постмодернизм конституирует себя как ориентированный на принципиально нелинейное описание процессуальности (см. Нелинейных динамик теория). И постулируемый в рамках этой парадигмальной установки отказ от линейного видения процессов формулируется постмодернизмом — устами Делеза и Гваттари — следующим образом: «создавайте ризому, а не корни!.. Не будьте ни единым, ни множественным, станьте множеством! Рисуйте линии, а не точки!.. Не делайте в себе Генерала». Таким образом, отказ от идеологии К. мыслится постмодернистской философией как важнейший момент становления постнеклассического мышления: «никогда не пускать корней, хоть и трудно избежать такого соблазна», — «мы не должны больше думать... о корнях или о корешках, с нас довольно. ...Нет ничего прекрасного, влюбленного, политического, кроме под-

земных стеблей и наземных корней, наружной оболочки и ризомы». (См. также Дерево.)

М. А. Можейко

КОРТАСАР (Cortazar) Хулио (1914—1984) — аргентинский писатель, поэт, драматург и публицист. Преподавал литературу в университете города Мендоса, работал переводчиком, участвовал в антиперонистском движении. С приходом генерала Перона к власти был уволен из университета и с 1951 лишен аргентинского гражданства. Вплоть до 1983 находился в вынужденной эмиграции во Франции. Основные произведения: «Присутствие» (1938, сборник), «Короли» (1949, драматическая поэма), «Бестиарий» (1951, сборник), «Конец игры» (1956, сборник), «Секретное оружие» (1959, сборник), «Выигрыши» (1960, роман), «Жизнь хронопов и фамов» (1962, сборник), «Игра в классики» (1963, роман), «Все огни — огонь» (1966, сборник), «62. Модель для сборки» (1968, роман), «Вокруг дня на 80 мирах» (1968, сборник), «Последний раунд» (1969, сборник), «Памес и меопас» (1971, сборник), «Книга Мануэля» (1973, роман), «Восьмигранник» (1974, сборник), «Тот, кто здесь бродит» (1977, сборник), «Некто Лукас» (1979, сборник), «Мы так любим Гленду» (1980, сборник), «Вне времени» (1982, сборник), «Только сумерки» (1984, сборник), «Экзамен» (1950, 1986 — издаи, роман). Первый рассказ К. «Захваченный дом» был напечатан в «Anales de Buenos Aires» (1946) Борхесом, которого сам К. считал своим учителем. Основная тема интеллектуально-литературной деятельности К. — возможности переплетения и сочетания в жизни фантастического и реального: если позиция Борхеса, как правило, социально индифферентна, и темы его творчества разворачиваются по линии «текст — текст», то для К., лично включенного в социально-политическую практику, наибольший интерес представляет то, каким образом фантастическое вплетается в текстуру повседневной жизни и тем самым взрывает (карнавализует) ее. Фантастическое носит у К. различные имена (по мысли К., «порой полезно давать много наименований неопределенному явлению, во всяком случае, оно при этом не замыкается в одном понятии и не застывает»). Это Вымысел, Воображение, Игра, Другое, Смех, Литература и т. д. — все то, что стоит по ту сторону заданной и логически выверенной реальности. Относя свое творчество к «жанру фантастики... за неимением другого названия», К. переносит оппозицию между вымыслом и реальностью и тем самым сближает литературу и жизнь. Фантастическое у К. сопряженно с реальностью, ибо «...действительность часто содержит в себе элементы, которые может заметить и опознать только воображение». В конечном итоге Фантастическое в плане выражения являет со-

бой, по К., другие, возможные миры, подлинную реальность, «окончательную правду жизни», а в плане производства и экономики — это креативная практика, линия ускользания от рационализированной и стандартизированной цивилизации «Большой Привычки». Таким образом, критика К. «массового общества» совпадала с критикой буржуазной калькулируемой рациональности. Разум понимается К. как ошибка «в самом начале начал», как ловушка, поскольку он, по мнению К., скорее оправдывает реальность, нежели дает ключи к пониманию ее развития: «...разум служит нам, лишь когда мы препарировем действительность, находящуюся в состоянии покоя... но никогда не помогает выпутаться из внезапно разразившегося кризиса». По К., необходимо отказать от империализма рассудка, покоящегося на бинарном мышлении и псевдодиалектической дихотомии, и перейти на мышление по аналогии, поэтизировать мир. Как подчеркивал К., «...между Инь и Ян — сколько эонов? Между «да» и «нет» — сколько «может быть»? Все это литература, другими словами, беллетристика. Но что нам проку от правды — истины, которая служит успокоению честиго собственника? Наша возможная правда должна быть *выдуманной*, другими словами, литературой, беллетристической, эссеистикой, романистикой, эквилибристикой — всеми истиками на свете. Ценности — истики, святость — истика, общество — истика, любовь — самая что ни на есть истика, красота — истика из истик.» Смысл поэтизации действительности заключается, по К., в том, чтобы любую вещь, любое явление этого мира сделать «истикой». Тем самым К. предлагает парадоксальный вариант «бунта против абсурда» — абсурда, заключающегося «в подозрительной нехватке исключений из правил». Пути поэтизации действительности, по К., разнообразны. Фантастическое утверждает себя через вторжение ирреального: излюбленные сюжеты К. — Превращение («Время от времени меня рвет крольчонком. Нельзя же по этой причине отказываться от жизни у кого-то в доме, и мучиться стыдом, и обречь себя на затворничество и постоянное молчание.»), а также Воплощение Вымысла, когда мир подстраивается под историю, про него рассказанную (например, новелла «Непрерывность парков» — аллюзия на «Сад расходящихся тропок» Борхеса). Поэтизация мира может, с точки зрения К., исходить также и от самого человека — например, «хронопа», живущего вне логики традиции, по своим правилам и в своем времени: «Маленький хроноп искал ключ от двери на тумбочке, тумбочку — в спальне, спальню — в доме, дом — на улице.

Тут-то хроноп и зашел в тупик: какая улица, если нет ключа от двери на улице!" Данный тип юмора основан на "патафизике", то есть шутовской "науке" о привнесении хаоса в порядок, изобретенной А. Жарри. Патафизика, объединяющая в себе игру и смех, принимает вид как безобидной шутки, так и радикальной провокации и эпатажа культуры ("Книга Мануэля"). Литература, согласно К., — тоже аымысел, но не репрезентация реальности, а ее часть; и именно поэтому, считает К., нельзя писать по-старому, необходимо уйти "прочь от традиционного повествования, к поэтическому образу событий". Следовательно, литература сама должна разрабатывать свою возможность, что означает ее постоянную проблематизацию — "литература может быть литературой, только разрушая саму себя". Цель этой проблематизации — "возвратить языку его права", очистить слова от прежних протитуированных употреблений, "заново прожить его, заново вдохнуть в него душу", "не молчать, но играть с языком, убивая в нем фальшь". Итогом деконструкции литературы является, по мнению К., "своего рода роман, где без внимания оставлены логический ряд повествования", "роман, полностью антироманный, вызывающий недовольство и возмущение, а наиболее проницательным, возможно, открывающий новые пути". К. сознательно самоустраивается как автор и насыщает текст многочисленными скрытыми и явными цитациями, аллюзиями, реминисценциями, в результате чего повествование утрачивает линейность развертывания и не подчиняется какой-либо структурной схеме. Таким образом, текст, фрагментированный и максимально полифоничный, представляет собой "модель для сборки". Такая литература призвана, по К., "разрушить мыслительные навыки читателя", а именно, читателя-самки, "желающего не проблем, а готовых решений"; и сотворить своего — читателя-сообщника, соавтора текста. Однако литература, в понимании К., не должна сводиться к формальным приемам, письмо "не всегда только вымысел или копирование", писатель должен "сохранить контакт с тем, что он намеревается выразить". Литература по К. — это "преследование" подлинной реальности — "другого неба", "другого времени" — того, что скрывается за словами. Литература — это мост в другой мир, в "Yonder" ("вон там"), который есть "не что-то грядущее, некая цель, последняя ступень, конец эволюции. Нет, это то, что уже здесь, в нас. Оно уже ощущается, достаточно набраться мужества и протянуть руку в темноту". Это "некая фигура, которую надо прочесть", неразгаданная тайна или истина, которая застаёт врас-

плох. Yonder — это не конкретные события жизни, напротив "жизнь как комментарий к чему-то другому, до чего мы не добираемся: оно совсем рядом, только сделать прыжок, но мы не прыгаем". В этом отношении К. во многом предвосхищает в своем литературном творчестве основополагающие презумпции философии постмодернизма.

Н. Л. Кацук

КОРШ (Korsch) Карл (1886—1961) — немецкий философ неомарксистской ориентации. За неортодоксальность взглядов К. были осужден Третьим Коммунистическим Интернационалом и изгнан из рядов германской коммунистической партии (1925). Эмигрировал в США (1936). Основные сочинения: "Марксизм и философия" (1923), "Карл Маркс" (1938) и др. Свою творческую деятельность К. посвятил систематическому опровержению несущих теоретических конструкций марксизма, идеологических постулатов ленинизма и догматических символов веры того духовного образования 1930-х, которое самообозначилось как "марксизм-ленинизм". "Новая наука" Маркса, по мнению К., содержала определенные результаты "сугубо эмпирических исследований", посвященных развенчанию современному ему общества в контексте экономического анализа последнего. Марксовый материализм, по К., правомерно понимать не как оригинальную метафизику, а, скорее, как одну из версий обоснования человеческого поведения и личным научным материалом. К. была осуществлена многомерная имманентная критика методологии Маркса. Согласно К., марксизм позволительно описывать в рамках ряда атрибутивных ему методологических принципов: принципа "жесткой спецификации" (категориально-понятийный комплекс марксовской политекономии может быть без существенных концептуальных деформаций апплицирован лишь к весьма узким временным интервалам существования буржуазного строя); принципа релятивности (вся совокупность условий человеческого существования, социальных отношений и природной среды трактуются Марксом не только как изменчивые, но и как объект изменений); принципа критизма (рефлексия над объектом в марксовом духе ориентирована главным образом на его революционное переустройство). Диалектику К. предлагал понимать не как школярскую дисциплину; философия и ее идейный шлейф — идеологическая надстройка, согласно К., — не некая фикция. Применение этого оружия с учетом конкретной ситуации, в целях разрешения антагонизма между трудом и капиталом — может являть собой эффективную и грозную общественно-историческую силу. Изыски Ленина в области диалектики, логики и теории познания, результировавшиеся в теории отраже-

ния, К. (на основе скрупулезного знакомства как с текстами анализируемых работ, так и с их реальным профессиональным и мировоззренческим статусом в историко-философской традиции) обозначил как "примитивное, дотрансцендентальное и додиалектическое представление об отношении бытия и сознания". Миф же о возможности какой-либо рациональной оптимизации пролетарского сознания и общественной практики революционистского толка посредством "привнесения извне" более зрелых миропредставлений К. оценил как абсурдный, показав и доказав его несоответствие и конкретным механизмам формирования классового сознания, и реальным историческим процессам. "Диктатура пролетариата", по мнению К., и не могла стать чем-либо иным кроме как "диктатурой верхушки партии над самим пролетариатом".

А. А. Грицанов

КОЭВОЛЮЦИЯ (со — приставка, обозначающая в ряде языков совместность, согласованность; лат. *evolutio* — развертывание) — термин, используемый современной наукой для обозначения механизма взаимобусловленных изменений элементов, составляющих развивающуюся целостную систему. Возникнув в биологии, понятие "К." постепенно приобретает статус общенаучной категории. В философской литературе применяется, главным образом, в двух основных смыслах: в широком — когда термином "К." обозначается совокупная, взаимно адаптивная изменчивость частей в рамках любых биосистем (от молекулярного и клеточного вплоть до уровня биосферы в целом). Примером таких отношений служат, например, взаимные изменения видов-партнеров в экосистемах "паразит — хозяин", "хищник — жертва". Результатом такой коадаптивной изменчивости может быть как сохранение биосистемы в уже достигнутом оптимальном состоянии, так и ее совершенствование. В природе коэволюционное становление и сохранение биосистем осуществляется как объективный процесс в рамках естественного отбора, который из всех возможных трансформаций тех или иных компонентов системы оставляет лишь взаимно совместимые. В более узком смысле понятие "К." используется для обозначения процесса совместного развития биосферы и человеческого общества. Концепция К. природы и общества, с которой первым выступил Н. В. Тимофеев-Ресовский (1968), должна определить оптимальное соотношение интересов человечества и всей остальной биосферы, избегая при этом двух крайностей: стремления к полному господству человека над природой ("Мы не можем ждать милостей от природы..." — И. Мичурин) и смирения перед ней ("Назад, в природу!" —

Руссо). Согласно принципу К., человечество для того, чтобы обеспечить свое будущее, должно не только изменять биосферу, приспособлявая ее к своим потребностям, но и изменяться само, приспособляваясь к объективным требованиям природы. “Мы столь радикально изменили нашу среду, — утверждал Н. Винер, — что теперь для того, чтобы существовать в ней, мы должны изменить себя”. Именно козволюционный переход системы “человек — биосфера” к состоянию динамически устойчивой целостности, симбиоза и будет означать реальное превращение биосферы в ноосферу. Для обеспечения этого процесса человечество должно следовать, прежде всего, экологическому и нравственному императивам. Первое требование обозначает совокупность запретов на те виды человеческой деятельности (особенно — производственной), которые чреваты необратимыми изменениями в биосфере, несовместимыми с самим существованием человечества. По Я. Тийбергену “научное понимание нашего поведения, ведущее к его контролю, возможно, наиболее насущная задача, стоящая сегодня перед человечеством. В нашем поведении имеются такие силы, которые начинают создавать опасность для выживания вида и... для всей жизни на Земле”. Второй императив требует изменения мировоззрения людей, его поворота к общечеловеческим ценностям (например, чувству уважения любой жизни), к умению ставить превыше всего не частные, а общие интересы, к переоценке традиционных потребительских идеалов и т. д. К сожалению, сознание людей очень консервативно и с трудом отказывается от стереотипных представлений об отношении человека к природе.

В. С. Вязовкин

“КРИЗИС СОВРЕМЕННОГО МИРА” (“La crise du monde modern”. Paris, 1927; русский перевод 1991) — книга Генона, посвященная осмыслению сути и тенденции развития современной культуры в свете “восточной метафизики”, которая представляет собой своеобразный синтез целого ряда восточных и западных учений (прежде всего, веданты и неоплатонизма). На этой основе Генон создал масштабный комплекс идей, который отличается редким системным единством, достигнутым с помощью нантенстического принципа гармонического генологизма (“единства в многообразии”), то есть совпадения всех сторон вещи в одной ее неделимой единичности. Главная цель работы — заложить теоретический фундамент для становления и формирования в Европе радикально-консервативной интеллектуальной элиты, способной изменить массовое сознание. Лишь после этого считается возможным начать выход из глобального кризиса современности путем осуществления реставрации

“традиционного порядка”, который базируется на знании и тотальном подчинении принципам некоей “Примордиальной (Изначальной) Традиции” — абсолютной трансцендентной истины. Книга состоит из предисловия и девяти глав, причем последняя глава несколько нетрадиционно обозначена как “заключение”. Предисловие имеет неформальный характер и начинается с разъяснения самого понятия “кризис”. Генон констатирует, что многие люди уже не сомневаются в существовании мирового кризиса (если понимать “кризис” в его самом обыденном смысле). В связи с этим вера в бесконечный прогресс, вплоть до последнего времени оставшаяся непререкаемой догмой, перестает быть абсолютной и всеобщей. Согласно Генону, кризис современного мира означает, что этот мир достиг некоторой критической стадии своего развития, и его тотальная трансформация неизбежна. Эта трансформация, в свою очередь, предполагает, что весь ход развития должен радикально измениться уже в обозримое время. Кроме того, слово “кризис” обладает целым рядом других смыслов, указывающих на завершение некоторого процесса, что ставит перед необходимостью выяснения того, какие его результаты являются позитивными, а какие — негативными, и как должно идти дальнейшее развитие. Показ неотвратимости некоторых последствий кризиса современного мира — одна из основных задач книги. Генон подчеркивает, что очень много людей обладают смутным предчувствием близости “конца света”, но это, по его мнению, будет всего лишь конец одного из миров — западной цивилизации, поскольку именно ее принято считать “Цивилизацией” по преимуществу. Безоговорочно принимая концепцию циклического времени, Генон считает, что приближающийся конец исторического цикла должен некоторым образом соответствовать концу цикла космического. Поэтому грядущая трансформация квалифицируется им как тотальная, и управляющие ей законы могут быть применены к различным уровням. То, что в современном мире выглядит как беспорядок и хаос, представляет собой неизбежное следствие указанных законов. Однако Генон принципиально настаивает на том, что закономерный характер кризиса отнюдь не означает выдвижения требования пассивности: если согласиться не только с неизбежностью кризиса, но и невозможностью как-то повлиять на его ход, то лучше хранить молчание. Действительная же задача состоит в подготовке выхода из кризисного состояния. Девять глав книги могут быть условно разделены на две группы. В первых трех главах дается общая характеристика “темного века”, исследуются особенности противостояния Востока и Запада, анализируются различные виды взаи-

мозвязи знания и действия. Следующие пять глав посвящены детальному рассмотрению конкретных особенностей кризисного состояния современного мира, а в заключительной, девятой главе подводятся итоги всей книги. Текст первой главы начинается с изложения основных принципов традиционалистского понимания истории, которое опирается на концепцию циклического времени. Некий чисто духовный порождающий Принцип создает исходное состояние, от которого развитие идет по нисходящей — от Золотого века к векам Серебряному, Бронзовому и Железному. Генон убежден, что в настоящее время мы находимся именно в Железном веке (Калн-юге) и пребываем в нем уже 6 тысяч лет. В результате истины, ранее доступные всему человечеству, становятся все более недостижимыми, а число владеющих этими истинами людей резко уменьшается. Тем не менее, в конце цикла сокрытое вновь должно стать явным, несмотря на то, что нисходящее развитие все ощутимее удаляется от чисто духовного порождающего Принципа, превращаясь в “прогрессирующую материализацию”. Впрочем, в книге постулируется наличие в действительности двух тенденций — нисходящей и восходящей, — которые уравновешивают друг друга. Внутри каждого периода Генон выделяет второстепенные подразделения цикла, в миниатюре воспроизводящие общую логику цикла в целом. В свете такого подхода анализируются последние века Калн-юга, принадлежащие к “историческому” периоду, доступному исследованиям с помощью обычной, “профанической” истории. По мнению Генона, этот период начинается с 6 в. до н. э. Следует особо подчеркнуть, что такая датировка весьма симптоматична своим совпадением с тем периодом, который имеет фундаментальное значение в популярной исторической концепции Ясперса, называется там “осевым временем” и связывается с появлением феномена личности. Однако, признавая одни и те же факты, относимые к этой эпохе, Ясперс и Генон дают им противоположные оценки. Генон указывает, что в 6 в. до н. э. почти среди всех народов произошли существенные изменения, приведшие к обозначению предшествующего отрезка времени в качестве “мифического”. Именно 6 в. до н. э. и считается в книге тем периодом, в который произошли события, выступающие в качестве истока нынешних проблем. В частности, именно к 6 в. до н. э. относится возникновение той специфической формы мышления, которая получила характерное название “философия” — “любовь к мудрости”, но не сама “мудрость”, что для Генона равнозначно “ноддельной” или “ложной” мудрости, полностью отбросившей эзотери-

ческую сторону знания. Геном соглашается с распространенной в "профанической" науке точкой зрения и признает греко-латинскую цивилизацию предшественницей современного мира. Тем не менее, объединяющей их чертой он считает именно затемнение подлинного знания. Между греко-римской античностью и современным миром Геном ставит христианство, которое он расценивает как одну из форм частичной адаптации, смягчившей кризис античной цивилизации. Возрожденный нормальный строй связывается с периодом средневековья, который завершился, согласно Геному, в 14 в., так что Возрождение и Реформация представляют собой упадок, предшествующий нынешнему разложению. Начиная с эпохи Возрождения, существуют только "профаническая философия" и "профаническая наука", не связанные с Принципом. В этот же период возник термин, который, по убеждению Генона, выражает всю программу современной цивилизации — "гуманизм", то есть первая форма чисто секулярного мировоззрения, стремящаяся свести все к человеку, особенно, к его низшим элементам, ориентирующаяся на удовлетворение его грубых материальных потребностей и создающая новые, искусственные потребности такого же типа. Однако наша "темная" эпоха, какой бы трагической она ни была, должна, считает Геном, иметь свое законное место в общем ходе человеческого развития, так как переход от одного цикла к другому должен происходить в полной темноте. Поэтому частичный беспорядок как необходимый элемент универсального порядка должен все же существовать. Следовательно, современная цивилизация, настаивает Геном, имеет причину для своего существования, не переставая, однако, быть извращением. Важное место в концепции всей книги занимает противопоставление Востока и Запада. Геном признает существование единой для Европы и Америки западной цивилизации. Особенностью восточных цивилизаций при всем их многообразии считается их традиционность, то есть, прежде всего, признание некоего высшего Принципа. До тех пор, пока на Западе существовали традиционные цивилизации, не было никаких оснований для его противопоставления Востоку. Однако западная цивилизация претерпела существенные изменения, и термины "современное сознание" и "западное сознание" стали равнозначными. В противоположность этому, "восточное сознание" Геном обозначает как "нормальное сознание" по той причине, что оно, как считается, лежало в основе всех цивилизаций за исключением одной — цивилизации современного Запада. Поэтому центр Примордиальной Традиции нахо-

дится на Востоке. Когда Западу удастся вернуться к своей собственной традиции, его противопоставление Востоку исчезнет, так как причина этого противостояния — извращенность Запада, а подлинно традиционное мировоззрение является везде одним и тем же. Такому единству препятствует антитрадиционное мировоззрение, к характеристике которого Геном и переходит. Противостояние традиционного и антитрадиционного мировоззрения проявляется, прежде всего, в форме оппозиции между умозрением и действием или, точнее, в оценке их обоюдной значимости. Умозрение и действие могут считаться противоположностями, их можно признавать дополняющими друг друга или находящимися в отношениях иерархической соподчиненности. Геном подчеркивает, что в действительности не существует ни одного народа и ни одного человеческого существа, которые были бы склонны только к чистому умозрению либо только к безостановочной деятельности. Поэтому речь идет на самом деле о мнимых противоречиях. Актуальное противоречие между Востоком и Западом основано на том, что Восток исходит из безусловного превосходства умозрения над действием, а Запад — из превосходства действия над умозрением. Симпатии Генона принадлежат Востоку с его критикой первенства неизменного над изменчивым. В подлинном знании постигается именно неизменное, тогда как приоритет действия ведет к множественному рассеянию во множественности, не объединенной осознанием высшего Принципа. Проследивая филиации идеи изменения, Геном переходит к критике концепции прогресса. Более того, чисто современным знанием, тесно связанным с индивидуализмом, объявляется и рационализм. Поэтому он считается неспособным постигнуть принципиально важные качества сверхиндивидуального порядка, и ему противопоставляется особая "интеллектуальная интуиция". В свете полученных общих выводов Геном переходит к критическому рассмотрению характерных особенностей современного мира, пребывающего в состоянии глубокого кризиса. Прежде всего, противопоставляются друг другу "наука сакральная" и "наука профаническая". Подчеркивается, что в традиционных цивилизациях самым существенным является чисто метафизическая доктрина, а все остальное считается пристрастным из нее. Иначе говоря, определяющим является принцип иерархии, который и задает принципы "сакральной науки". Напротив, "профанической науки" характерен отрыв от каких бы то ни было высших принципов, что ведет к разложению исследования в деталях и бесплодному анализу. Кроме того, "профаническая наука" ориентирована не на чистое знание, а на воз-

можность практического использования результатов познавательной деятельности. Поэтому современная наука объявляется извращением и вырождением подлинной науки. Констанция того, что эта наука не признает никакого высшего Принципа, превышающего уровень человеческой индивидуальности, служит основой и осуществленной Геном критики индивидуализма. Индивидуализм рассматривается им как результат сведения всех компонентов цивилизации к чисто человеческим элементам, а это тождественно тому, что в эпоху Возрождения получило название "гуманизм". Проследивание различных проявлений индивидуализма вплотную подводит к задаче осмысления сути характерного для современности социального хаоса. В современном мире, то есть на Западе, никто не занимает места в соответствии с его внутренней природой, и господствует принцип "равенства". В этом контексте Геном подвергает критике демократическую идею, что приводит его к подчеркиванию роли элиты. Сейчас подлинной элиты на Западе не существует, и, как подчеркивает Геном, она разрушена законом множественности, вовлечена в сферу иллюзии и лжи современной "материальной цивилизации". Для современного человека не существует ничего за пределами видимого или осязаемого мира, и не существует науки, которая не занималась бы исключительно вещами, доступными измерению, взвешиванию и т. д. Поэтому в современном мире такое большое значение имеют экономические факторы и идеалы материального благосостояния. В результате Запад, по убеждению Генона, перестал быть христианским. Более того, Запад осуществляет свою экспансию повсюду, к чему Геном относится крайне отрицательно. Однако осознание того, что же представляет собой современный мир в действительности, не влечет за собой прекращения его существования. Геном приходит к выводу, что существеннейшая черта современного мира — отрицание традиционной и сверхчеловеческой истины. Если бы такое понимание стало всеобщим, то финальная трансформация этого мира смогла бы произойти без всякой катастрофы. Но для решения этой задачи необходимо создание интеллектуальной элиты. Заключительные страницы книги посвящены рассмотрению некоторых конкретных путей решения этой задачи и анализу препятствий, которые могут встретиться на этих путях.

А. И. Пугалев, А. И. Макаров

КРИСТЕВА (Kristeva) Юлия (р. 1941) — французский философ, лингвист и литературный критик болгарского происхождения. В 1965, приехав в Париж, вступила в брак с Ф. Соллерсом, работала ассистенткой у Леви-Стросса, вступила в группу "Тель Кель" и посещала (с 1966) семинары

Р. Барта. С 1970 — член редакционной коллегии “Тель Кель”. В конце 1960-х стала известна во Франции как переводчик и популяризатор М. М. Бахтина. В 1970-х активно посещает семинары Лакана, с 1974 — возглавляет кафедру лингвистики Университета Париж. С 1979 начинает карьеру феминистски ориентированного психоаналитика. С 1980 выполняет проект исследования “локальных сознаний” — “любви”, “меланхолии и депрессии”, “отчуждения”. С 1994 начался новый этап в творчестве К.: “возвращение” к психоанализу, мотивированное поисками новых оснований “похороненной” в постструктурализме и постмодернизме человеческой субъективности, который реализовался в двух томах лекций “Смысл и бессмыслица бунта”. Основные работы: “Семиотика” (1969); “Революция поэтического языка” (1974); “Полилог” (1977); “Власти ужаса” (1980); “История любви” (1983); “В начале была любовь. Психоанализ и вера” (1985); “Черное солнце, депрессия и меланхолия” (1987); “Чуждые самим себе” (1988) и др. В конце 1960-х — начале 1970-х К. обращается к анализу (“семиологическая авантюра”) достижений, возможностей и пределов семиотики. Специфичным для последней является, по ее мысли, то, что, конституируя формальные системы, семиотика не только моделирует функционирование тех или иных означающих практик, но и сама по себе постоянно оперирует в сфере языка, также являя собой и означающую практику. Необходимо поэтому, чтобы в рамках каждого семиотического исследования осмысливались отношения между объектом и языком описания. В качестве такой саморефлективной науки семиотика способна сделать объектом рассмотрения дискурс науки, ставясь тем самым “наукой об идеологиях” и, одновременно, “идеологией науки”. К. подчеркивает, что объекты семиотического исследования — идеология и все многообразие социальных практик — являются знаковыми системами и, функционировав по аналогии с языком, подчиняются законам означивания (различение означающего и означаемого, денотативного и коннотативного значений и т. д.). По К., исследование феноменов культуры посредством прямого приложения лингвистической модели приводит к редукции многообразия их характеристик, и прежде всего игнорирует позицию субъекта. К. предлагает критическое развитие теоретических положений Соссюра и Пирса в виде теории значения, которая с “необходимостью должна быть теорией говорящего субъекта”. Выступила основателем интердисциплинарного подхода (на стыке философии структурализма, психоанализа, лингвистики и семиотики), именуемого концепцией семанализа. “Семанализ”, согласно К., акцентирует внимание на материальных

аспектах языка: звуках, ритмической организации, графической презентации. Эта материальность не может быть редуцирована к каким-либо структурам или выведена из “порождающих моделей”. Семанализ был разработан К. с целью анализа гетерогенного характера означающих практик говорящего субъекта и соответствующих им первичных лингво-психологических процессов. В функционировании языка, понятого как совокупность речевых практик, К. прежде всего интересуют свойства субъекта речи, открывающиеся вне и помимо традиционной феноменологической трактовки сознания, надстраивающиеся над трансцендентальным Ego, а также специфический характер практик означивания, делающих возможным “выражение значения в передающихся между субъектами предложениях”. Чтобы избежать традиционалистского включения субъекта в рамку телесности и бессознательных процессов, К. использовала идеи структурного психоанализа Лакана. Субъект трактуется ею как изначально противоречивый и являющийся смешением бессознательных и сознательных мотиваций, психологических процессов и факторов социального ограничения. К. декларирует необходимость рассматривать язык как динамический процесс, или гетерогенную структуру, манифестирующую и формирующую разнообразие человеческих субъективностей. К. рассматривает два нераздельно существующих внутри языка уровня — семиотического и символического — комбинирование которых производит все многообразие типов дискурса, типов означающих практик. Семиотическое, согласно К., представляет собой долингвистическое состояние инстинктивных влечений и проявление их работы в языке (что коррелируется с разработанной Фрейдом схемой структурирования желаний в первичных процессах их перемещения и сгущения). Семиотическое также является фундаментальной стадией в процессе формирования субъекта, “подготавливает будущего говорящего к вступлению в область знаков (символическое)”. Символическое, по К., выступает в качестве “социального эффекта отношения с другим, происходящего из объективного противостояния биологических (в том числе сексуальных) различий и конкретных исторических структур семьи”; оно включает в себя идентификацию субъекта, выделение отличного от него объекта, установление знаковой системы. В целях уяснения динамики взаимодействия указанных модальностей в языке и их роли в конституировании субъекта К. разрабатывает платоновское понятие “хора”. У нее хора обозначает пространство, в котором еще не присутствуют знак, осознаваемый как отсутствие объекта, и разделение на реальное и символическое. В хоре, по

мысли К., то есть в процессах, которые связывают тело субъекта с объектами и членами семьи, прежде всего с матерью, — функционирует семиотическое. Хора, таким образом, является пространством, в котором единство субъекта расчленяется под воздействием семиотического еще до того, как производится сам субъект. Соотнося свою концепцию с существующими концепциями субъективности, К. анализирует взгляды Гуссерля, Лакана и др. Гуссерлианское понятие “тетического” рассматривается ею в отношении к конституированию говорящего субъекта. С целью локализовать тетическую фазу в становлении субъекта К. обращается к лакановскому прочтению идей Фрейда и объединяет теорию тетического постулирования и теорию трех стадий развития субъекта. Конституирование говорящего субъекта предстает как сложный процесс, где на первой стадии — “стадии зеркала” — ребенок осуществляет первый воображаемый синтез, результатом которого становится идеальный образ себя как единого тела и, как следствие, отличие себя от окружающего мира как объекта. Следующая стадия, в течение которой субъект усваивает язык, представляет собой вторичное членение воображаемого тела и выражение этого в языке под действием символического. Предметом особого интереса для К. становятся “прорывы” или “следы” семиотического в анализируемых феноменах, прежде всего в текстах, в виде ритмов и интонаций, глоссаллий психотического дискурса. По отношению к означиванию эти явления избыточны (гетерогенны) и создают зачастую бессмысленные эффекты, разрушающие не только принятые мнения и способы означивания, но и синтаксические нормы, — то, что является гарантом тетического сознания. Концепция поэтического языка, разработанная К. на основе анализа текстов Малларме, Арто, Джойса, постулирует наличие таких “прорывов” по отношению к значению и означиванию, и, одновременно, манифестирует гетерогенность субъекта, его неспособность к устойчивой и однозначной идентификации. Субъект предстает как субъект “процессуальный”, фрагментированный работой инстинктивных влечений, относящихся к первичному синтезу воображаемого тела, и первичной идентификацией с матерью и символическим законом (отцовской функцией) — то есть как множество непостоянных идентификаций, удерживаемое посредством отцовской символической функции. Понятие “текст” является основным объектом исследования семанализа. К. вычленяет четыре типа означающих практик: нарратив, метаязык, теория (созерцание) и текст. Текст определяется

ею как "транс-лингвистический аппарат, который перераспределяет порядок языка" и соотносится с последним в качестве революционной его трансформации; текст представляет собой ритмическое чередование парных категорий, прохождение инстинктивных ритмов через определенные положения, производящее значение, всегда избыточное по отношению к предшествующему. Таким образом, текст не рассматривается К. в качестве языка общения, кодифицированного посредством грамматики. Текст не репрезентирует нечто реальное. Что бы он ни означал, текст трансформирует реальность. Отказываясь от понимания текста как одномерного процесса коммуникации между адресантом и адресатом, К. подчеркивает его специфическое качество — свойство порождать новые смыслы или продуктивность. Первоначально рассматривая интертекстуальность как процесс перехода субъекта от одной знаковой системы к другой, К. в дальнейшем (под влиянием диалогистики М. Бахтина, представлявшего литературный текст как множество голосов, формирующих полифоническую структуру) переформулировала концепцию интертекстуальности. К. определяет текст как пересечение и взаимодействие различных текстов и кодов, "поглощение и трансформацию другого текста". Интертекстуальность, по К., не может быть редуцирована к вопросу о литературных влияниях, она охватывает все поле современного и исторического языка, отрефлектированных в тексте. В последующем идея интертекстуальности разрабатывалась Р. Бартом и др., в результате чего поле ее применения было расширено до объема сферы культуры в целом (понятие текстового универсума). Идеи семиотического и символического в анализе литературных текстов нашли у К. известное продолжение в концепциях гено-текста и фено-текста. Под гено-текстом К. предложила понимать доязыковую предлогу — основу формирования структур выражения. Гено-текст охватывает все семиотические процессы (импульсы, их рас и сосредоточенность), но также и возникновение символического (становления объекта и субъекта, образование ядер смысла). Фено-текст — языковая структура (в отличие от процессуальности гено-текста), служащая коммуникации и предполагающая наличие адресанта и адресата. Философствование К. явилось одним из наиболее значимых импульсов, приведших к возникновению постструктурализма: она ввела в область семиотики такой (прежде инаковый ей) объект как телесность и предложила рассматривать последнюю с точки зрения ее знаковости. С 1994 начинается новый этап в творчестве К.: "возвращение" к психоанализу,

мотивированное поисками новых оснований "похороненной" в постструктурализме и постмодернизме человеческой субъективности. Возвращение к субъекту К. связывает с идеей или, более точно, с опытом бунт-культуры (*la cultur-revolt*) 20 в. По мысли К., в ситуации "фальшивой нормализации мира", когда культура все более и более превращается в культуру-шоу, культуру-развлечение, именно бунт-культура выступает гарантом и возможностью сохранить критический потенциал культуры. Анализируя к Фрейдю, М. Прусту и Хайдеггеру, К. связывает идею бунта с "возвращением к архаическому", с доступом к "вневременной темпоральности", и, в конечном счете, с опытом "памяти, смысла и счастья". В своих лекциях "Смысл и бессмыслица бунта", прочитанных в Университете Париж-VII в 1994—1995 и опубликованных в двух томах в издательстве Fayard, К. предлагает панораму французской бунт-культуры 20 в.: творчество Л. Арагона, Сартра, Р. Барта и др. рассматривается ею в пост-семиотической перспективе — перспективе возвращения к идее человеческого опыта, который включает в себя как принцип наслаждения (*нсихоанализ*), так и принцип возрождения (*ге-naissance*) — одних смыслов ради других. (См. также Диспозитив семиотический, Интертекстуальность, Означивание, "Пустой знак", "Смерть субъекта", Хора.)

И. М. Бобков

"КРИТИКА ДИАЛЕКТИЧЕСКОГО РАЗУМА" (*"Critique de la raison dialectique"*). V. 1. P., 1960; V. 2. P., 1985) — трактат Сартра, посвященный исследованию фундаментальных проблем философии истории, социальной онтологии и методологии социального познания, включая проблемы онтологических оснований истории и условий ее интеллигибельности; анализу взаимоотношений индивидуальной социально-исторической практики с практиками других в поле социальной материи и их метаморфоз; выявлению и описанию типов социальности в различных видах человеческих объединений, возникающих в условиях сосуществования и совместной практики; обсуждению в контексте предпринятого исследования вопроса о предположках, путях и возможностях разработки новой антропологии. От "абстрактной и изоляционистской", как позднее назвал ее сам Сартр, точки зрения на человека и его свободу, развитой в "Бытии и ничто", в "К. Д. Р." философ переходит к рассмотрению движения индивидуальной деятельности в структурах социального механизма, судьбы индивидуальной свободы в конфликтном поле исторической интерсубъективности, во внешнем мире с его отчуждением, насилием, гнетом нужды и "редкости" (нехватки средств удовлетворения потребностей). Расширяя поле анализа "конкретных синтезов" опыта помещени-

ем их "внутрь продвигающейся диалектической тотализации, такой, как сама история", Сартр в этом произведении размышляет о природе и специфике существования объектов и структур социального поля, происхождении и онтологическом статусе исторической необходимости, ее отношениях со свободой и случайностью в истории, возникновении отчуждения человека, формах его понимания и переживания самим человеком, возможностях и способах его преодоления. Он исследует открываемый в индивидуальной практике "опыт необходимости", заменяет онтологический примат бытия-в-себе ("Бытие и ничто") "приматом Истории" и связку "свобода — случайность" связкой "свобода — необходимость". Признав необходимость анализа материальной обусловленности человека и его практики (способов производства материальной жизни, экономическими и другими отношениями, объективными структурами социального поля с его "коллективными объектами", гнетом нужды, редкости, отчуждением и насилием), Сартр высоко оценивает эвристические возможности социальной философии Маркса, его подход к анализу конкретных исторических событий. Маркс, по мнению Сартра, рассматривает человека "в его целостности, то есть исходя из материальности его положения"; его концепция есть "единственно возможная форма действительно конкретного знания" и "самая решительная попытка осветить исторический процесс в его тотальности". Однако современные марксисты, по Сартру, утратили эвристичность марксовской концепции: априорный схематизм подменил собой конкретность анализа событий; вся конкретика человеческой жизни оказалась сведенной к случайности; и это привело к непониманию истории и человека, к исключению человека из марксистского знания. Поэтому соединение экзистенциализма, отправной точкой которого как раз и является субъективность, "конкретность", с концепцией истории Маркса, позволило, по мнению Сартра, ввести в универсальное знание об истории неустрашимое своеобразие человеческой авантюры. Введение экзистенциального проекта в сердцевину знания в качестве его основания возвратит историческому событию его характер "переживаемого события", его неоднозначность и множественность измерений, а истории — ее характер живой, открытой событийности; позволит сделать интеллигибельной историю, которую делает человек и которая делает его. Мотивация и программа трансформации марксизма в "структурную и историческую антропологию" представлена Сартром в работе "Проблемы метода", вошедшей в состав первого тома "К. Д. Р.". Оба тома "К. Д. Р." — попытка философски обосновать структурную и историческую антропологию, разработать ме-

тод “понимающего познания” истории (как беспрестанной тотализации) и человека (одновременно агента и продукта истории). У Маркса, по мнению Сартра, мы имеем дело с “диалектическим разумом” лишь в качестве “эмпирического канона” исследования конкретных исторических событий, но при этом нерешенной осталась задача его теоретического обоснования, задача выявления и экспликации онтологических оснований истории. Цель Сартра — выявить тип интеллигибельности марксовской реконструкции исторического процесса в “Капитале”, прояснить рациональные основания очевидности его диалектического опыта и обосновать диалектическую рациональность как общую структуру бытия и опыта. Это предполагает рассмотрение практики и ее результата одновременно с точки зрения объективации (человека, воздействующего на материю) и объективности (тотализированной материи, воздействующей на человека), описание истории как соединения — посредством конкретной человеческой практики — обстоятельств (условий) и проекта (преодоления этих обстоятельств к конкретной цели). Сохраняя общую схему анализа ситуации и специфичности человеческого акта, разработанную в “Бытии и ничто”, определяя практику как отрицательность по отношению к данному, наличному, задавая индивидуальную практику как осознающую (переживающую) себя, свои цели, Сартр в “К. Д. Р.” развивает идею проекта — с неизбежностью пересекающей поле инструментальных возможностей и получающего в этом отчуждающем его поле социальной материи новые измерения — как нередуцируемого и конкретного опосредования “между двумя моментами объективности”. Именно анализ проекта, по Сартру, позволяет прояснить, понять историю, сделать ее интеллигибельной. Индивидуальная практика, проектирующая и непосредственно осознающая (переживающая) себя, производя объекты и структуры социального поля и поддерживая их в их существовании (прежде чем быть *движущей силой*, противоречие является результатом; то, что потом можно выявить как структуру, “вначале и конкретно” появляется как поведение), оказывается у Сартра основанием новой рациональности. Оба тома “К. Д. Р.” объединены стремлением доказать, что необходимость “как аподиктическая структура диалектического опыта” не коренится ни в “свободном развращении внутреннего”, ни в “инертной дисперсии внешнего”: она навязывает себя “в интериоризации внешнего и экстерниоризации внутреннего”. В первом томе, носящем подзаголовок “Теория практических ансамблей”, Сартр пытается “заложить основы “Прологом ко всякой будущей антропологии”. В духе И. Канта характеризует философа и свою задачу. Она

является “критической”: определить границы, законность и сферу применения диалектического Разума. При каких условиях возможно познание истории? В каких пределах устанавливаемые связи могут быть необходимыми? Что такое диалектическая рациональность, каковы ее границы и основания? В решении этих вопросов Сартр исходит из противопоставления двух способов познания: Аналитического разума (наук о человеке) и Диалектического Разума. Аналитический разум, по Сартру, не может открыть диалектику, сделать историческое событие прозрачным: его сфера — внешние связи; его тип рациональности (аналитический детерминизм) придает исследуемым объектам механическую материальность, то есть инертность и внешнюю обусловленность; позиция исследователя является внешней по отношению к исследуемым объектам. Диалектический Разум, основное понятие трактата, отсылает к диалектике Гегеля. Стремясь обосноваться от идеализма Гегеля и отвергая, вслед за Марксом, гегелевскую идею тождества бытия и знания, Сартр сохраняет и развивает гегелевскую идею диалектики как движения в бытии и познании (понимании), движение, которое определяется двойным требованием: становление и тотализация. Размышляя о возможности Истории, Истины в Истории и в структурной и исторической антропологии, Сартр считает, что противоречия в обществе и их синтетическое превосхождение теряют всякое значение и всякую реальность, если, как утверждают позитивисты, существуют Истории и Истины, то есть если Истории и Истина не являются тотализующими. В таком случае Истории, по Сартру, не имеет единства, направленности (необратимости), смысла, Истины, интеллигибельности. И в антропологии, считает Сартр, Истина может существовать только как становящаяся и как тотализация. И такая тотализация, по его мнению, — реальность, она постоянно осуществляется как Истории и как историческая Истина. “Тотализующей силой” у Сартра выступает диалектика. Диалектика не связывается ни с природой, ни с детерминизмом. “Лишь объектом метафизической гипотезы” считает философ диалектику природы. Стремясь найти основу тотализации в самой действительности, в отношении людей к природе, к “исходным условиям” и в отношении людей между собой, он объявляет источником диалектики индивидуальную практику — проектирующую и осознающую себя, целеполагающую и реализующую себя. Диалектика для Сартра — “закон практики”, ее рациональность. Эту диалектику он называет “конституирующей”, противопоставляя ее диалектике “конституированной”. “Конституированная диалектика” открывается Сартром на уровне Ис-

тории и понимается как “результатирующая” — результат столкновения и взаимного наложения друг на друга множества проектов, актов, поскольку историю делают и другие люди, ее делает одновременно множество “индивидов, осуществляющих практику”. Диалектическим движением для Сартра является также движение мысли одновременно по направлению к объективному результату и к первоначальным условиям. Пытаясь, таким образом, отыскать диалектику как то, что относится одновременно к структурам реальности и к структурам человеческой практики, и исходя из понимания того, что в философии Разум — не просто порядок наших мыслей, а порядок, который воспроизводит или конституирует порядок бытия и является в этом смысле определенной связью познания и бытия, Сартр связывает все эти значения в своем понятии диалектического Разума. “К. Д. Р.” различает тотализацию (само преодоление данного к цели, саму практическую реорганизацию материального поля в зависимости от целей, преследуемых субъектом практики) и тотальности (“следы прошлого действия”), объективации, кристаллизации этой деятельности преодоления в поле социальной материи, результаты тотализаций, “пассивное”, “инертное”, “уже сделанное” или то, из чего уже “ушла” живая практика, оставив его позади себя как “сбросы”, последствия своей работы). Онтологический статус тотализации и тотальности в “К. Д. Р.” сопоставим, соответственно, с онтологическим статусом “для-себя” и “в-себе” “Бытия и ничто”. Множественность тотализаций и тотальностей постоянно тотализируется Историей, при этом это тотализированное приобретает самостоятельное значение и становится “законом для всех”. Именно этот закон, конституирующий в тотализирующем движении Истории, Сартр называет диалектическим Разумом. Возникает как “осуществляющаяся тотализация без тотализатора”, диалектический Разум является “внешним для всех, потому что он — внутренний для каждого”. Осуществляемый как спонтанность и в тотальной прозрачности для каждого (ибо “он есть мы сами”, наша практика), он в то же время испытывается каждым как “абсолютная необходимость” (он есть “единство всего того, что нас обуславливает”). Сартр утверждает интеллигибельность “этой тотализации нашей практической множественности”, вводя предположение “фундаментальной идентичности отдельной жизни и человеческой истории”, или “взаимности их перспектив”. Он говорит о “тотальном опыте”: опыте всей жизни человека, поскольку она растворяется во всей истории, и опыте всей истории, поскольку она “стягивается” во всей

жизни человека. Это, по Сартру, и есть "место критического опыта". Задавая диалектический Разум как двойное движение в познании и бытии, как новый Разум, новое отношение между мыслью и ее объектом, как "конституирующий и конституированный разум практической множественности" ("людей", человечества), стремясь обосновать его как рациональность практики, тотализации и "социального будущего", Сартр тем самым предполагает — отыскав "наш аподиктический опыт в конкретном мире Истории" — критически исследовать и обосновать инструменты мысли, которыми история себя познает (понимает), поскольку они суть также практические инструменты, которыми она себя делает. Диалектический Разум является для Сартра одновременно типом рациональности и преодолением (интеграцией) всех ее типов. Диалектическая рациональность, таким образом, связывается мыслителем со сложными отношениями практики и тотализации, с "диалектическим и непрерывным единством необходимости и свободы", а диалектический Разум, конституирующийся в мире и посредством мира, оказывается "подвижной связью" "исторической тотализации и тотализирующей Истины". Интеллигибельность диалектического Разума, если он должен существовать, есть, по Сартру, интеллигибельность тотализации. Приходя от индивидуальной практики к различным формам "человеческих ансамблей", Сартр пытается выявить их структуры, способы их формирования (исходя из отдельных практик) и трансформации, показать их тотализирующее действие на индивидуальные практики. Важно, по мнению Сартра, показать диалектическую интеллигибельность этих трансформаций, поняв связь практики (как осознющего себя превосхождения данного к цели) со всеми "сложными множественностями", которые ею организуются в условиях совместного существования с Другими и в которых она теряет себя как практика, чтобы стать "практикой-процессом". Исследователь должен вновь пережить и понять свою принадлежность к гетерогенным человеческим ансамблям, выявить конституирующие их связи и определяющие их практики. Будучи живым опосредованием между различными человеческими ансамблями, он должен раскрыть, является ли сама эта опосредующая связь выражением тотализации. Критический опыт должен открыть, как "практическая множественность" "реализует в самой своей дисперсии свою интериоризацию". Тотализирующее познание не должно приходить к онтологической тотализации извне как ее новая тотализация: исследователь сам тотализирует.

Историей, его критический опыт выполняется внутри осуществляющейся тотализации и есть ее реальный момент. По Сартру, необходимо, чтобы диалектическое познание было моментом тотализации, то есть чтобы тотализация содержала в себе самой свою рефлексивную ретотализацию как необходимую структуру и как тотализирующий процесс внутри общего процесса. Индивидуальная практика, будучи прозрачной для самой себя и являясь "единственным конкретным основанием" исторической диалектики, должна, по мнению Сартра, представлять ей модель и правила "полной интеллигибельности". Основной вопрос антропологии, которую Сартр предполагает основать на своей онтологии истории и онтологии человеческой практики, — связь между "практическим организмом" и неорганической материей. Схема интеллигибельности задается связью индивидуального действия с целью. Это определяет противопоставление в сартровской концепции истории "коллектива" и "группы" как типов человеческих объединений, типов социальности. Подчеркнув, что исторически тотализация человеком материи (как его потребность) предшествовала тотализации материей человеческих отношений, Сартр описывает отчуждение человека в "коллективе" как правило его объективации, ибо в условиях "редкости" "обработанная материальность", организующаяся по своим собственным, не зависящим от человеческого проекта законам, обуславливает человеческие отношения. Ее объекты, становясь "судьбой" для каждого, "производят своего человека", в практике которого реализуют свою власть над человеческими поведением и отношениями. Показывая "как бы эквивалентность" отчужденной практики и "обработанной материальности", Сартр называет "практико-инертным" область этого "симбиоза", "соответствия". Эту область "инертных значений", материальных требований Сартр называет "диалектикой пассивности", "анти-диалектикой", "контрфинальностью, превращающей практику в "практику-процесс", в "пассивизированное действие", "практику без автора", "практику другого во мне". "Коллектив" — раздробленное, "инертное множество"; его единство — вовне, в объекте; "серийность" — его тип социальности; "инаковость" — его антидиалектическая структура. Подчиняясь внешней необходимости, индивид на уровне "серии" реализует себя "под знаком другого". Проект каждого в коллективе — одночество; отношения в коллективе — конфликт (из-за редкости благ), стремление разрушить другого (как конкурента), разделение, бегство (от себя, от подлинности, авторства, личной ответственности). В коллективе люди пассивно претерпевают историю, каждый делается объектом истории, которую

делают другие. Коллектив есть "пассивное бытие" человека, которое предуготовано ему обществом. Единственно существенным в этом типе "человеческих ансамблей" человек признает свое "бытие-вне-себя". Сартр описывает страх "серийных" людей перед своей свободной практикой и свободной практикой других. Как протест против объекта практико-инертного поля в качестве "судьбы", против инертности и инаковости, разобщенности и бессилия человека в "коллективе" возникает "сливающая группа" — свободное объединение спонтанных практик, где свобода и необходимость сливаются, каждый является автором своего проекта, действующим как "самость" и узнающим себя в "общем действии", которое и представляет собой для Сартра "конституированную диалектику". Здесь люди сами являются авторами проектов своей деятельности, правила своего объединения и структуры отношений между собой в этом типе объединения. Если в "практике-процессе" человек пассивен, то в "практике-свободе" индивидуальная практика "сама изобретает свой закон в абсолютном единстве проекта". Сартр исследует метаморфозы "группы" в поле социальной материи, ее усилия сохранить себя (посредством "клятвы", "братства-террора", организации общего действия и социального института), возникающую при этом инаковость, отчуждение и, в конечном счете, растворение "группы" в "серии", вырождение ее в "коллектив". Диалектический Разум требует понимать овеществленные отношения, внешнее отчуждение, редкость, насилие, эксплуатацию и т. п. в перспективе реинтериоризации их человеком. И эта реинтериоризация есть трансформация их значения. Именно на пути восстановления безусловного авторства человека, утверждения его "практики-свободы" ищет философ возможности создания новой, подлинно человеческой intersубъективной общности, "где единственными реальными отношениями будут отношения людей между собой...". Практика, даже отчужденная, обладает приоритетом над требованиями материального поля, подчеркивает Сартр. Социальная материя в его социальной онтологии является пассивным двигателем истории и выполняет эту роль лишь посредством человеческой практики. "...Без живых людей нет истории", и если способ производства есть базис всякого общества, то труд как свободная конкретная деятельность есть базис "практико-инертного" и самого способа производства. Практика, даже отчужденная, трактуется Сартром как "ответ" человека на требования и ожидания материального поля, как "изобретение" и "взятие" их на себя самим человеком. Проект, таким образом, оказывается условием возможности истории и правилом ее интеллигибельно-

сти, несмотря на все его метаморфозы в отчуждающем его поле социальной материи. Первый том “К. Д. Р.”, вычленив диалектику конституирующую, конституированную и антидиалектику, представляет нам, по Сартру, только статические условия возможности Истории. Второй том (его подзаголовок “Интеллигибельность Истории”), он остался незавершенным и опубликован после смерти Сартра) объединяет их в движении тотализации как “осуществляющейся Истории и становящейся Истины”. Исходя из того, что все уровни практики являются опосредованными и тотализированными человеком, Сартр объявляет тотализацию “исчерпывающей”: она “осуществляется повсюду” и не оставляет вне себя никакого элемента практического поля (“люди, вещи, практика, практико-инертное, серии, группы, индивиды”). Онтологический статус Истории приходит к ней и от внешнего мира, и от человеческой практики как изобретения (“диалектического превоздействия данного”). История как диалектическое движение — идет ли речь о практике или понимании — знает, по Сартру, только “человеческую авантюру” и есть “уникальная авантюра”. Тотализация осуществляется через конкретные индивидуальные действия вождей и рядовых участников событий, поэтому Сартр исследует ее как “индивидуированный” процесс, то есть как “сиггуляризирующую икарнацию”, персонафикацию. Именно с икарнацией и сиггуляризацией тотализации Сартр связывает ее направленность. История для него есть открытая, рискованная живая событийность. Показывая, что тотализация “практического ансамбля”, всех обстоятельств, всех опосредующих звеньев и полей осуществляется в каждом проекте, действия, события, Сартр доказывает, что событие есть “разрыв с прошлым” и трансформация его значения. Он настаивает на необходимости понимать действие в определениях, которые его сиггуляризируют, выявлять в нем новое и нередуцируемое. Поскольку общая практика осуществляется через индивидуальную практику, подчиняя “свою внутреннюю необходимость” “синтетическому единству случайной фактичности”, нуть Истории нельзя определить а priori трансцендентальной диалектикой. В этой связи Сартр говорит о фактичности Истории, о необходимости случайности, о ее конститутивности и диалектической интеллигибельности. Не подчиня Историю случайности, он стремится показать, что История интегрирует случайности как “очевидные знаки и необходимые последствия своей собственной фактичности”. Тотализация как акт “от начала до конца” противопоставляется Сартром “практико-инертному” как “инертности”. Противоречие между присутствием практико-инертного и

синтетическими структурами практического поля не разрушает тотализацию. Напротив, по Сартру, это противоречие является движущей силой ее темпорализации. Задавая Историю в качестве “внешнего, переживаемого как внутреннее, внутреннее, переживаемого как внешнее”, он определяет ее как постоянную возможность смысла для человеческой жизни. Смысл, по Сартру, есть то, “что переживается в интериорности”, “в практической организации тотализации”. Опосредуя историю, “нечеловеческое” в социальной онтологии Сартра само “оказывается повсюду в интериорности”, оно оказывается как бы подвешенным в акте интериоризации, оно присутствует как сопротивление Истории и ее всегда “превосходимое основание”. Именно в интериорности, в акте интериоризации, в условиях принципиального “не-знания” и решается человеком вопрос о смысле данного и возможностях действия. Таким образом, можно сказать, что сартровская онтология истории рассматривает конкретную индивидуальную практику как источник и нередуцируемое экзистенциальное обеспечение всех социальных отношений, исторических событий и исторического процесса в целом. Сартровский философский опыт исследования человека — редуцированного объективным (научным) знанием — в более широком контексте возникновения и функционирования объективных структур социально-исторического и культурного полей с их “коллективными объектами”, то есть на уровне их иерасторжимой связи с живыми индивидуальными практиками, конкретными поведением, завязывает проблему условий возможности и интеллигибельности Истории вокруг смысловой оси “структура — поведение”. История, эта открытая и рискованная событийность, предполагает у Сартра человека, субъекта практики, как свой шанс; не случайно Сартр подчеркивает: история определяется не только редкостью материальных благ, но и редкостью людей (с одной стороны, их много, о чем свидетельствует недоедание, массовый голод и др.; а с другой, их мало — “никто не делает строгую историю”, “никто не делает дело полностью”). Выявление онтологических (экзистенциальных) оснований Истории является для Сартра необходимой предпосылкой адекватного понимания соотношения необходимости и возможности в Истории, условием ее интеллигибельности. На этом же основании утверждается ответственность человека, который делает историю и которого делает история. Необходимо, по Сартру, чтобы все, “кроме смерти, было *человеческим* в тотализации человеческой истории — даже анти-человеческие силы, даже контр-человеческие человека”, для того, чтобы человек мог “произвести себя во внешнем

мире как их внутреннюю границу”. А поскольку последнее действительно может быть только тем, что “на собственных основаниях” производится самим человеком в акте интериоризации им всего того, что его обуславливает, эвристичность сартровской философии истории и его социальной онтологии связана и с разработанной на их основе и в их рамках нередуционистской методологией социального познания. В любом случае, речь может и должна идти о присутствии “человеческого” в мире человека, о присутствии свободного в самом, казалось бы, несвободном из человеческих поведений, в самой, казалось бы, “нечеловеческой” из “человеческих ситуаций”. Философия истории и социальная онтология Сартра, изложенные им в “К. Д. Р.”, суть усилие философа установить, выявить и описать такое присутствие как присутствие онтологически нередуцируемое; разработать способы его философского понимания; на этой основе минимизировать долю “случайного” и “незнания” в нашем понимании истории и самих себя; отыскать пути высвобождения “человеческого” и освобождения человека в поле социальной материи. Сартр разработал методологический аппарат фиксации и экспликации индивидуального понимания (переживания, решения), индивидуальной свободы как конститутивной части самих исторических событий и процессов, самого социально-экономического и культурно-исторического пространства человеческой жизнедеятельности с его “коллективными объектами”. Предложенный Сартром метод регрессивно-аналитического и прогрессивно-синтетического исследования предназначен обеспечить понимание того, как человек, исходя из материальных и исторических условий, определенным образом переживая и понимая их и свои конкретные цели, проектирует себя к самообъективации, реализует себя и участвует в конституировании тотальностей и структур социально-исторического и культурного полей. Своим исследованием онтологической конститутивности фактического *cogito* и фактической человеческой практики Сартр модифицирует и развивает в современном проблемном контексте великую картезианскую традицию философии *cogito* и философии свободы, сохраняет и заново определяет собственно философский, метафизический способ рассмотрения специфики не только человеческого сознания, человеческой практики и человеческого бытия в мире, но и специфики существования самих структур и объектов социально-исторического и культурного пространства.

Т. М. Тузова

КРОНЕР (Кронег) Рихард (1884—1974) — немецкий философ. Преподавал в различных университетах Германии: с 1919 — во Фрейбурге, с 1924 — в Дрездене, с 1929 — в Киле, с 1934 — во Франкфурте-на-Майне. В 1935 лишен права преподавания. С 1938 преподавал в Оксфорде (Великобритания), с 1940 — в Канаде, затем в США. В 1949—1952 преподавал в Объединенной телеологической семинарии (Нью-Йорк), с 1953 — в Темпльском университете (Филадельфия). В 1910 вместе с Г. Мелисом, Степуином и Гессеном основал международный журнал "Логос", возглавлял его немецкую редакцию до 1933. В своей философской эволюции прошел три этапа. Начинал как неокантонец (баденской ориентации); затем через проблематику философии жизни пришел к неогегельянству, одним из основных представителей которого в Германии и являлся; в эмигрантский период жизни переосмыслил свою позицию через призму религиозной проблематики. Его идеи этого периода близки философии Паскаля и Кьеркегора, диалектической теологии. Основные работы: "От Канта до Гегеля" (в 2 томах, 1921—1924); "Самоосуществление духа. Прологомены к культур-философии" (1928); "Культур-философское обоснование политики" (1931); "Примат веры" (1943); "Культура и вера" (1951); "Спекуляция и откровение в истории философии" (в 3 томах, 1956—1961); "Между верой и мышлением" (1966) и др. Путь бесконечного божественного духа к самому себе осмысливается К. через диалектику движения мышления и "самодвижения живого духа" ("мыслящей себя жизни"), сознания и самосознания (рефлексирующего себя духа), то есть через диалектику конечного и бесконечного. Абсолют не может быть выражен иначе, как в бесконечной последовательности суждений, он сам утверждает себя в каждой высказанной о нем мысли. Однако он никогда полностью не выразим ни в одном суждении, ни в их совокупности, так как он не может быть полностью помыслен в мысли, будучи сам мыслью. "Жизнь" ("жизненное начало") не выразима до конца рационально, внешним для себя образом. Она предполагает обращение духа к самому себе, то есть философскую спекуляцию (как разрушение рационального рациональным же образом). Согласно К., философия имеет своим предметом сверхрациональное, обращена не во вне, а на самое себя, но стремится выразить себя во вне рациональным образом, рефлексируя над предметными областями, то есть спекулятивное мышление принципиально противоречно. Отсюда определение К. диалектики как превращенного в метод, сделанного рациональным — иррацио-

нализма. В отличие от философии наука познает внешнее ей содержание, в ней нет подлинной рефлексии, свойственной только самопознающей себя мысли, поэтому в ней не может быть и противоречий. Здесь противоречие — свидетельство ошибочности мысли, примирение сознания с самим собой происходит в культуре как "теле" сознания. Философия есть философия культуры, в которой сознание создает себя как само себя осуществляющее, как посредством самого себя для самого себя становящееся. Культура как целостность своих частей (понятийных областей) суть завершение для себя-становления, самоосуществления сознания. Философия же, в свою очередь, есть культура, постигшая самое себя, а тем самым задающая тотальность себя и своих частей (понятийных областей). Но это тотальность Я, а не предметного мира. В философии культура выходит за пределы самой себя, осмысливает и постигает себя, а тем самым объединяется с самой собой, становится для себя самой понятием и действительностью. Без философии культура, по К., суть неосознанное самим собой самоосуществление сознания. Части культуры сами по себе есть лишь вонне спроецированные, замкнутые в себе предметности, не способные примирить сознание с самим собой. Экономика (хозяйство) и техника, представляющие собой опредмечивание витальной (жизненной) и целеполагающей сторон культуры, суть ее цивилизационная составляющая (как "преддверие" культуры). Наука и политика (направлены соответственно на природу и государство) задают рациональную составляющую культуры, которая никогда не может быть завершена, всегда пребывая в процессе бесконечного становления. Субъективное сознание всегда отделено от форм рациональной культуры, неизменно внешней по отношению к нему. Оно входит в смысловую действительность рациональной культуры как абстрактно-рациональное, а не как конкретно-индивидуальное. Эти ограничения преодолеваются в интуитивной составляющей культуры: в искусстве, а особенно в религии (первое направлено на творимый самим же искусством мир, вторая — на Бога). Эти части (формы) культуры глубоко индивидуализированы, предполагают смысловое постижение, слитность субъективного духа с внешними формами. Однако и они не способны адекватно отрефлектировать сами себя. Это возможно лишь в сфере рефлексий находящихся по ту сторону науки, политики, искусства и религии: только в философии, сознании, становящемся в рефлексии самосознанием, они становятся для себя тем, что они суть в себе, то есть вие философии. Части могут проявлять себя, ставясь понятийными областями целого. Постигнутые, они

становятся частью философии, будучи вне ее. "Целое есть для себя становящееся истинное, ибо истинное есть для себя становящаяся самость". Рефлексия самосознания есть осмысление смысла границ. Постигать — значит ограничивать, но одновременно — это значит переступать границу (постигать часть через целое, культуру через понятие культуры). Философская рефлексия как вневременная (постижение духом самого себя) дополняется временной исторической рефлексией, схватывающей "дух эпохи". Таким образом, "непосредственное осуществление сознания" всегда развертывается в противопоставлении предметно воплощенного сознания и самосознания Я, конечного и бесконечного. В последних работах К. заменил антитезу научного (метафизического, эмпирического) и спекулятивного антитезой спекуляции и откровения. Спекуляция, направленная на постижение Абсолюта, знает все же безличную и отделенную от субъекта истину. Откровение, в отличие от спекуляции, не зависит от человека, являясь всецело делом Бога, и способно непосредственно передать человеку "практическую" истину. Последняя не требует доказательства и воспринимается как сугубо личностная. Спекуляция ограничена извие (без чего невозможно). Бог же недоступен познанию (являясь субъектом, имеет личностный характер и бесконечную природу). Истинны спекуляция и истинны откровения отражают один и тот же Абсолют, но и те, и другие — предельны, следовательно, между ними лежит пропасть.

В. Л. Абушенко

КРОЧЕ (Сросе) Бенедетто (1866—1952) — итальянский философ, историк, общественный деятель. Неогегельянец. Определял свою философию как "абсолютный идеализм" ("историзм"). Идеолог либерализма. Ученик Лабриолы, в молодости увлекался марксизмом. Друг и оппонент Джентиле (разошелся с ним в политических взглядах: в отличие от Джентиле, поддержавшего фашизм, К. занял оппозиционную последнему позицию). Вместе с Джентиле с 1903 издавал журнал "Критика", ставший центром притяжения интеллектуальной жизни Италии, но вскоре превратившийся в орган, печатавший почти исключительно их собственные статьи. Самого К. за его влияние в кругах интеллигенции первой трети 20 в. прозвали "светским папой". Был профессором в Неаполе (1902—1920), в середине 1940-х возглавил воссозданную им либеральную партию. Основные работы: "Исторический материализм и марксистская экономика" (1900); "Эстетика как наука о выражении и общая лингвистика" (1902); "Что живо и что умерло в философии Гегеля" (1906); "Логика как наука о чистом понятии" (1905); "Теория и история исто-

риографин" (1915); "История Италии с 1871 по 1915" (1928); "История как мысль и как действие" (1938) и др. Лейтмотив всей философии К. — "нет другой реальности, кроме духа, и другой философии, кроме философии духа". В гегелевской философии, по К., умерла "система" (панлогизм), но живо учение о конкретном понятии. Нет никаких оснований под объективной диалектикой, изображающей природу и общество как проявление Абсолютной идеи. Есть только бесконечный циклический процесс саморазвертывания чистого понятия как единственная реальность, имеющая две составляющие (два плана реализации) — теоретическую и практическую. Теоретическую образуют эстетика, направленная на единичное, и логика, схватывающая всеобщее. В свою очередь, практическую составляют презентируют экономика (проблематика индивидуальных целей) и этика (проблематика общего блага). Соответственно философия К. складывается из четырех частей. Эстетика понимается К. двойственно. С одной стороны, в ней мы имеем дело не с интеллектом, а с фантазией, не с универсальностью, а с индивидуальностью, не с отношениями, а отдельными вещами, не с понятиями, а образами. Следовательно, это область до и вне логического интуитивного познания. Интуиция не только первична и автономна от интеллекта, но и является всеобщей формой познания. По мысли К., "в интуиции мы не противопоставляем себя как эмпирические существа внешней реальности, а непосредственно объективируем наши впечатления, каковы бы они ни были". С другой стороны, эстетика — "наука о выражении" (интуиция вне логических схем). Средством выражения является слово. Следовательно, эстетика одновременно является и "общей лингвистикой". Справедливо и обратное утверждение: всякое выражение имеет эстетический характер. Язык, связывая интуицию и выражение, позволяет конституироваться феноменам искусства, вообще "оформиться" (то есть обрести форму) любым содержаниям, но, связывая интеллект и абстрактные конструкты, порождает возможность псевдопонятий науки. Логика рассматривается К. как наука о чистом понятии. Связывая интуицию с интеллектом, она делает возможной философию как учение о развертывании конкретного понятия, то есть понятийном схватывании индивидуального. В отличие от Гегеля и Джентиле К. считает принципом самодвижения понятий не их противоречия, а различия. В этом отношении К. говорит не о линейной бесконечности, а о круговой связи различий (имплицитивной связи понятий внутри каждой из сфер духа). От эстетики и логики К. переходит к философии практики — к экономике, в ведение которой подпадает любая целесооб-

разно структурированная деятельность, и — к этике, охватывающей все действия, определяемые императивом, должным. Философия практики — это сфера проявления особенного и всеобщего воли, объективации, экстернализации выражения в физических средствах. Таким образом, внутри духа в органическом единстве взаимодействуют красота, истина, польза и добро. Диалектика различий (круговое движение духа) обесмысливает вопрос об абсолютной первооснове, так как в этом движении первое постоянно делается вторым, а второе — первым. Это круговое движение и представляет собой подлинное единство и тождество духа с самим собой, вскрывает связь форм духа как обладающих самостоятельностью, не позволяющей растворять практику в мышлении (в "актуальном действии" у Джентиле). Философское понятие представляет собой саму внешнюю действительность и тем самым уже не абстрактно, а конкретно. Если научные абстракции полагают различия как взаимоисключение, а порядок задают как координацию и субординацию, то философские понятия схватывают связи и отношения, полагая различия как фазы процесса и задавая порядок как непрерывный процесс развития. Таким образом, диалектика выражает внутренний ритм исторического бытия как разворачивания духа. Она есть способ теоретического воспроизведения процесса возникновения идеального на основе внутреннего саморазличия реального. При такой трактовке в системе К. не оказывается места для Бога в христианском его понимании. Он растворяется в истории (имманентен ей), понятой как историческое сознание в его теоретических и практических аспектах (как мысль и действие, смеющиеся друг друга и порождающие движение истории). Отсюда второе определение философии К. как "историцизма": "жизнь и реальность есть история, и не что иное, как история". Историческое сознание (история) выступает как высший синтез теории и практики, мысли и действия: искусства и философии в мысли, этики и экономики (в данном случае как политики) в действии. История есть история индивида, поскольку он универсален, и есть история универсального, поскольку оно индивидуальное. Она есть разворачивание свободы (поскольку люди свободны уже в силу того, что они живут и мыслят) как безусловного (не зависящего от фактических условий) начала, которое тем действенней, чем больше препятствий встречает при своей реализации. Таким образом, исходя из одних и тех же оснований, К. сделал во многом иные философские и политические выводы, чем его друг и оппонент Джентиле, и, с другой стороны, как отмечал Грамши, "философию К. нельзя...

рассматривать независимо от философии Джентиле. Любой Анти-Кроуче должен быть и Анти-Джентиле".

В. Л. Абушенко

КУАЙН (Quine) Уиллард ван Орман (1908—1997) — американский философ и логик. Один из участников Венского кружка (1932—1934). Окончил докторантуру под руководством Уайтхеда. Преподавал в Гарвардском университете (с 1938). По свидетельствам ряда историков философии и науки, оказал весьма значимое воздействие на диапазон философских дискуссий второй половины 20 в. Основные работы: "Система логики" (1934), "Новые обоснования для математической логики" (1937), "Элементарная логика" (1941), "Математическая логика" (1949), "Две догмы эмпиризма" (1951), "С логической точки зрения" (1953), "Методы логики" (1959), "Слово и объект" (1960), "Пути парадокса и другие очерки" (1966), "Онтологическая относительность и другие очерки" (1969), "Источники эталона" (1974), "Теории и вещи" (1981), "Сущности" (1987) и др. К. был вполне уверен в пригодности современных ему логических методов прояснить философские проблемы — не только семантические и логические, но и традиционные, онтологические: "обычный язык остается... фундаментальным... в качестве средства окончательного разъяснения", но для целей "творческого аспекта философского анализа" ему недостает той точности и свободы от вводящих в заблуждение предположений, которой можно достигнуть посредством "современных методов квантификации". Анализируя парадигму постижения мира, свойственную эмпиризму, К. (развивая идеи Канта об "аналитических" и "синтетических" истинах, а также мысль Лейбница о водоразделе между "истинами факта" и "истинами разума") утверждал, что она, во-первых, основывается на догме "дискриминации" ("аналитические истины" выявляются посредством выяснения значения терминов, "синтетические" же — через изучение данных факта). При этом, по К., аналитические утверждения правомерно подразделять на два ряда: логических истин (остающихся таковыми при любой мыслимой интерпретации составляющих терминов, ибо их истинность задается их логической формой самой по себе) и истин, для проверки которых необходимо выявить синонимичность входящих в них терминов. В этом контексте существенную значимость приобретает принципиальная разница между сигнификатами (коинтатами) и денотатами, так как нередки ситуации, когда различные понятия обозначают одну и ту же вещь при полном расхождении смыслов ("утренняя звезда" и "вечерняя звез-

да" — пример Фреге). Сигнификат, таким образом, являет собой то, чем становится сущность (в стилистике аристотелевского понятийного ряда), когда она в процессе собственного смещения в вокабулу дистанцируется от объекта. Но даже такая трактовка ситуации, позволяющая элиминировать сигнификаты в репертуарах прояснения аналитичности соответствующих суждений, не устраняет сопряженных задач осуществления процедур синонимии. "С момента, когда установлено, что дефиниция не есть лексикографическая регистрация синонимии, ее нельзя принять в качестве обоснования", — полагает К. В целом, во всех случаях (кроме тех, когда конституируются "чистые" дефиниции — экслицитные конвенции, — продуцирующие новые символы в целях оптимизации мыслительных процедур), дефиниция лишь опирается на синонимию, предварительно не объясняя ее. И это означает, что логически четкое разведение аналитических и синтетических суждений невозможно, признание же его допустимости — это, согласно К., вера во "внеэмпирическую догму эмпириков, что является метафизическим моментом веры". Далее, в русле своих рассуждений К. анализирует догмат эмпиризма о том, что "любое осмысленное суждение переводимо в суждение (истинное или ложное) о непосредственном опыте" или подход, именуемый радикальным редукционизмом. Со времен Локка и Юма, — полагает К., — требовалось, чтобы любая идея коррелировалась с чувственным источником. В границах парадигмы эмпиризма осуществляется движение от слов — к "пропозициям" (по Фреге), от пропозиций — к концептуальным схемам и т. д. То есть, по К., "единство меры эмпирической осмысленности дает сама наука в ее глобальности". Высказанная в 1906 П. Дюгемом идея холизма применительно к комплексу человеческих суждений о внешнем мире (то есть предзаданность последних теоретическим контекстом) была кардинально дополнена К. С его точки зрения, все наши познания и убеждения от самых неожиданных вопросов географии и истории до наиболее глубоких законов атомной физики, чистой математики и логики — все созданные человеком конструкции касаются опыта лишь по периферии. Наука в ее глобальности похожа на силовое поле, крайние точки которого образуют опыт. Несогласованность с опытом на периферии приводит к определенному внутреннему смещению акцентов. Трансформируются аксиологическая нагруженность и познавательный статус различных компонентов данной системы (пропозиций), логически связанными между собой. "Конкретный опыт, по мне-

нию К., может быть связан с особой пропозицией внутри поля и иначе, как опосредованным образом и ради равновесия, необходимого полю в его глобальности". Как постоянно утверждал К., "любая теория по существу признает те и только те объекты, к которым должны иметь возможность относиться связанные переменные, чтобы утверждения теории были истинными". (Отсюда — знаменитый "тезис К.": "быть — значит быть значением связанной переменной". Мысль К. о существовании некоего множества конвергирующих повторений по сути своей выступила основой для формулирования им идеи философского "холизма": по К., любой организм, биологический или физический, должен осмысливаться в качестве органической целостности, а не как сумма его частей.) Наука в целом, как и любое ее отдельно взятое суждение оказываются, согласно К., в равной степени обусловлены как опытом, так и языком. (Тезис о субдетерминации научной теории языком и логикой: "все суждения могли быть значимыми, если бы были выверены достаточно отчетливо с другой стороны системы. Только суждение, весьма близкое к периферии, можно считать верным, несмотря на любой противоположный опыт, сославшись на галлюцинации или модифицируя некоторые из пропозиций, называемых логическими законами. Аналогичным образом можно сказать, что ни у одного суждения... нет иммунитета от ошибок и корректив...") Из этого следует, что даже две взаимоисключающие теории могут апеллировать к соразмеримой фактической очевидности каждой из них, а, следовательно, сопоставление теоретических систем с неконцептуализированной реальностью бессмысленно и непродуктивно. По мысли К., "высказывания о физических объектах нельзя подтвердить или опровергнуть путем прямого сравнения с опытом"; высказывания же, которым мы приписываем ложность или истинность, как правило, сложнейшим образом переплетены с детально разработанными концептуальными схемами, вместе с которыми в итоге они отвергаются или оправдываются. По К., для того, чтобы некоторые существенные фрагменты концептуальной схемы хотя бы временно полагать бесспорными и осуществить переход от одной части системы к другой, нередко бывает удобно формализовать эти решающие части в виде постулатов и определений; именно такая формализация, как правило, и обуславливала прогресс науки. Конечно и у этой процедуры есть пределы: согласно К., "если логика косвенным образом происходит из соглашений, то для вывода ее из соглашений уже нужна логика... логические истины, число которых бесконечно, должны быть заданы общими соглашениями, а не по отдельности, и логика нужна хотя бы для того,

чтобы применить общие соглашения к отдельным случаям...". И далее — из того, что результаты законодательного постулирования являются "всегда постулатами по произволу, не следует, что они тем самым истинны по произволу", использование постулатов осуществляется в терминах "дискурсивного" постулирования, которое "фиксирует не истину, а только некоторое упорядочение истины". Разрабатывая собственную концепцию, К. обозначил ("Слово и объект") "периферию" — "стимулом", а "пропозиции, близкие к периферии" — "утверждениями наблюдения". К. разделяет точку зрения, согласно которой значение "живых" словоформ традиционно задается параметрами их языкового использования сообществом людей. В случаях же "радикального перевода" (по К., "перевод с ушедшего в прошлое языка, основанный на поведенческой очевидности и без опоры на словари") господствуют исключительно "галлюцинации". Смыслы же оказываются связаны со "стимулами", завязанными на поведении: "...язык есть социальное искусство, которого мы достигаем на основе очевидности демонстрируемого поведения в социально опознаваемых обстоятельствах". Суть перевода оказывается не сводима к процедуре сопоставления смыслов, коннотатов с вещами, а сами смыслы выступают у К. как "поведенческие позиции" ("...нет ничего в смысле, чего бы не было в поведении..."). "Онитологический релятивизм" (самообозначение К. своих взглядов) исходит из того, что вне значимости наших курсов об объектах рассуждать нелепо, наши представления о них всегда располагаются в контексте наличных теорий, — "сущее как таковое" вне поля устанавливающих его языка и теории немыслимо. (Тезис К. о неопределенности перевода как такового фундаментировал идею о неперево-димости индивидуальных словарей — философских, исторических, культурных — на некий универсальный язык.) "Специфицируя теорию, мы должны, — полагал К., — полно и подробно расписывать все наши слова, выяснять, какие высказывания описывают теорию и какие вещи могут быть приняты как соответствующие буквам предикатов". Предметы теории вне их интерпретаций в рамках иных теорий находятся за пределами человеческих смыслов. К. также достаточно однозначно обозначил свои материалистические ориентации и предпочтения в контексте отбора культурных универсалий и постулатов, входящих, по его мнению, в "ткань" нашего познавательного процесса: "...только физические объекты, существующие вне и независимо от нас, реальны... Я не признаю существования умов и ментальных сущностей иначе, чем в виде атрибутов или активности, исходящей от физических объектов, и, особым образом, от личностей".

Задача эпистемологии, согласно убеждениям К., — обнаружение и реконструкция приемов, позволяющих проектировать развитие науки в контексте и на основании наличного чувственного опыта, изысканного и упорядоченного ею же самой. (Ср.: у К. все наши понятия основаны на прагматических соображениях: “физические объекты концептуально вносятся в ситуацию как удобные промежуточные понятия... сравнимые гносеологически с богами Гомера; с точки зрения гносеологической обоснованности, физические объекты и боги отличаются только в степени, а не по существу”.) Будущий же опыт в контексте концептуализированного прошлого опыта, по К., вполне предсказуем. Философия в своем абстрактно-теоретическом измерении, по мысли К., выступает как компонент научного знания: например, “физик говорит о каузальных связях определенных событий, биолог — о каузальных связях иного типа, философ же интересуется каузальной связью вообще... что значит обусловленность одного события другим... какие типы вещей составляют в совокупности систему мира?”. Не признавая проблем метафизического порядка, К. полагал, что лишь проблемы “онтологического” и “предикативного” типов имеют право на существование — ответы на них не будут лишены смысла.

А. А. Грицанов

КУБИЗМ — направление модернизма, предпринявшее попытку смоделировать — средствами художественного творчества — специфическую теорию познания, фундированную презумпцией анти-психологизма (см. Анти-психологизм). Классическими представителями К. в живописи являются Ж. Брак, П. Пикассо, Ф. Леже, Х. Грис, Р. Делоне (в определенном периоде своего творчества), Ж. Метценже и др.; в поэзии — Г. Аполлинер, А. Сальмон и др. Термин “К.” был впервые использован Матиссом (1908) применительно к картине Ж. Брака “Дома в Эстеке”, которая якобы напомнила ему детские кубики. В том же 1908 в октябрьском номере журнала “Жиль Блас” критик Л. Воксен отмечал, что современная живопись “сводится к изображению кубов”, — таким образом, “название новой школы имело первоначально характер насмешки” (Дж. Голдинг). В 1907—1908 К. оформился как направление в живописи (визитной карточкой К. традиционно считается картина П. Пикассо “Авиньонские девицы”, 1907); в конце 1910-х французский поэт А. Сальмон зафиксировал “начало совершенно нового искусства” — как применительно к живописи, так и применительно к поэзии. Генетически К. восходит к экспрессионизму (по признанию П. Пикассо, “когда мы изобретали кубизм, мы совсем не собирались изобретать его. Мы лишь хотели выразить то, что было

в нас самих / выделено мною — М. М./” (см. Экспрессионизм). Как и любое модернистское течение, К. демонстрирует программный методологизм и сугубо рефлексивные установки относительно понимания художественного творчества: уже в 1912 выходит концептуальная монография художников А. Глеза и Ж. Метценже “О кубизме” и критическая работа А. Сальмона “Молодая живопись современности”. По оценке критиков, К. может рассматриваться как одно из наиболее радикальных направлений модернизма, поскольку “отважно порывает с большей частью традиций, действовавших безотказно со времен эпохи Ренессанса” (М. Серюлаз). По оценке критиков, К. может рассматриваться как одно из наиболее радикальных направлений модернизма, поскольку “отважно порывает с большей частью традиций, действовавших безотказно со времен эпохи Ренессанса” (М. Серюлаз). Согласно программным заявлениям художников-кубистов, в самой своей основе К. есть иной, “новый способ представления вещей” (Х. Грис). Соответственно этому, “когда кубизм... показал условный характер пространства, как его понимал Ренессанс, так же как импрессионисты показали в свое время условный характер цвета, — их встретили такое же непонимание и оскорбление” (Р. Гароди). В 1912 в палате депутатов Франции даже обсуждался вопрос о запрете кубистской выставки в Осеннем Салоне; социалист Ж.-Л. Бретон полагал “совершенно недопустимым, чтобы... национальные дворцы служили местом для демонстраций столь антихудожественного и антинационального характера”; при этом, однако, был сделан вывод, что “жандармов звать не следует” (формулировка депутата Самбы). Объективно К. может быть рассмотрен как значимая веха в истории эволюции модернистской парадигмы в искусстве: по оценке художественных критиков, “именно решившись открыто провозгласить свои права на инакомыслие в области искусства и осуществляя эти права, несмотря на все препятствия, современные художники стали предтечами будущего. Таким образом, нельзя отрицать их революционную роль: их моральная позиция принесла им в наши дни блестящую реабилитацию, в гораздо большей степени, чем их художественные заслуги, относительно которых последнее слово еще далеко не сказано” (Р. Лебель). Превалирующей эмоциональной тональностью К. стало острое и остро катастрофичное переживание рубежа 19—20 вв., связанное с доминированием того, что М. Дюшаном было обозначено как “механические силы дивилизации” (ср. с пафосно оптимистическим восприятием машинной индустрии в контексте футуризма — см. Футуризм); предметный мир открыл миру человека новое свое лицо, поста-

вив под сомнение прежнюю версию человеческого его понимания, разрушив привычные онтологизации традиционного знания. Не случайно Н. Бердяев усматривал в кубистских работах своего рода портреты неподлинного бытия (“это демонические гримасы скованных духов природы”), что с необходимостью предполагает постановку вопросов о подлинном лице мира, о возможности этой подлинности и о возможности ее изображения. В силу рефлексивного осмысления этого контекста К. является одним из самых философски артикулированных направлений развития модернистской эстетики, — уже в манифесте “О кубизме” (1912) фиксируется, что картина как таковая есть своего рода картина (концепция) мира (в истории искусства зафиксировано, что критики уже у П. Сезанна усматривали “написанную красками критику теории познания” — Э. Новотны). К. активно вовлекает в свое рефлексивное осмысление природы художественного творчества идеи Платона, средневекового реализма, Г. Гегеля, — прежде всего, в аспекте поисков абстрактной сущности (идеального эйдоса) объекта и философского обоснования презумпции варибельности онтологии, фундирующей идею релятивного моделирования возможных миров (речь идет не столько о концептуально-содержательном овладении академической философской традицией, сколько о подключенности художников к той культурной атмосфере начала 20 в., в которой философские идеи оказались в своего рода фокусе моды: например, о Ж. Браке Л. Рейнгардт отмечает, что он, “сын пармского крестьянина, усвоил философию в застольных разговорах начала века”). Так или иначе, установка на рефлексивный анализ творчества как такового является одной из отличительных (и одной из самых сильных) сторон К. По оценке Ж. Маритеа, “в дни Ренессанса искусство открыло глаза на самого себя. За последние полвека, можно сказать, оно охвачено другим порывом самоанализа, ведущим к революции по меньшей мере столь же существенной. ... Уроки его столь же полезны для философа, сколь и для художника”. Эстетика К. практически представляет собой специфическое моделирование когнитивного процесса, основанное на базисном для К. принципе “отрицания наивного реализма”, предполагающего отказ художника от опоры на визуальное восприятие предметного мира. Данный принцип лежит в основе провозглашенной К. программы “борьбы со зрением”, то есть борьбы с некритическим принятием феноменологии видеоряда в качестве основы познания вообще и постижения художником живописи, в частности (мир искажен, его сущности

не видно и видно быть не может, то есть феноменологическая редукция не может претендовать на адекватный метод познания мира): по формулировке А. Глеза и Ж. Метценже, “глаз умеет заинтересовать и соблазнить разум своими заблуждениями”, но в основе этого соблазна — не что иное, как обман зрения. Как писал Ж. Брак, “чувства лишают формы, дух формирует. Достоверно лишь то, что произведено духом”. В этом контексте, естественно, по оценке К., что, “желая достичь пропорции идеала, художники, не будучи более ограниченными чем-то человеческим, представляют нам произведения более умоизобразительные, нежели чувственные” (Г. Аполлинер). В этом контексте показательно, что Р. Лебель называет свою монографию, посвященную К., “Изнанка живописи”, подчеркивая тем самым интуицию кубистов на проникновение за (сквозь) феноменологический ряд. Например, Бердяев писал о П. Пикассо: “он, как ясновидящий, смотрит через все покровы... [...] Еще дальше пойти вглубь, и не будет уже никакой материальности — там уже виутренний строй природы, иерархия духов”, — и тенденция этого движения “ведет к выходу из физической, материальной плоти в иной, высший план”. Таким образом, “вместо разброда чувственных переживаний Моне и Ренуара кубисты обещают миру нечто более прочное, не иллюзорное — знание” (Л. Рейнгардт). В *эволюции философских оснований К. может быть выделено два этапа*. Исходной презумпцией эстетической концепции К. является презумпция деструкции объекта как такового: по оценке Р. Делоне (ивчивавшего свой творческий путь с Кандинским — см. Экспрессионизм), “до тех пор, пока искусство не освободится от предмета, оно осуждает себя на рабство”. Таким образом, согласно кубистской стратегии художественного творчества, “не нужно даже пытаться подражать вещам... Вещи в себе вовсе не существуют. Они существуют лишь через (в) нас” (Ж. Брак). Как было отмечено в программной для К. работе А. Глеза и Ж. Метценже, “обрывки свободы, добытые Курбе, Мане, Сезанном и импрессионистами, кубизм заменяет беспредельной свободой. Теперь, признав, наконец, за химеру объективные знания и считая доказанным, что все, принимаемое толпой за естественное, есть условность, художник не будет признавать других законов, кроме законов вкуса”. Миссия художника в этом контексте артикулируется как освобождение себя (а посредством этого — и других) от “банального вида вещей” (А. Глез, Ж. Метценже). В качестве своего фундаментального *stredo* К. принимает формулу “Довольно декоративной живописи и живописной

декорации!” (А. Глез, Ж. Метценже). В этом контексте К. постулирует в качестве своего метода специфическим образом артикулированный “лиризм” или “лиризм наизнанку” (термин Г. Аполлинера), который был понят К. как *метод освобождения сознания от рабства предметного мира, достигаемого посредством программного вызывания художником чувства отращения к предмету его творчества* (как писал Ж. Брак, “похоже на то, что пьешь кипящий керосин”). По оценке Озанфаи и Жаннере, “лиризм” может рассматриваться как базисная парадигма для раннего К.: “его теоретический вклад можно резюмировать следующим образом: кубизм рассматривает картину как объект, создающий лиризм, — лиризм как единственную цель этого объекта. Все виды свободы дозволены художнику, при условии, что он создает лиризм”. Практически это означает выход К. за пределы изобразительного искусства — к искусству абстрактному: если визуально наблюдаемый мир может быть (есть) иллюзорен, то интерес художника должен быть сосредоточен на подлинном (сущностном) мире, то есть мире чистых геометрических форм: как писал Мондриан, “идеи Платона плоские” (небезынтересно, что в теоретических дискуссиях кубистов принимал непосредственное участие математик Прансе). Согласно рефлексивной самооценке К., “для нас линии, поверхности, объемы — не что иное, как оттеки нашего понимания наполненности /того ноуменального, что не представлено внешним видом объекта — М. М./”, и все “внешнее” сводится в кубистском видении его “к одному знаменателю массы” (А. Глез), а именно — ее геометрической основе. Соответственно этому, эстетика К. строится на идее деформации традиционной (визуально наблюдаемой) формы объекта, — деформации, которая призвана обнажить подлинную сущность объекта. К. конституируется в качестве неопластицизма, основанного на отрицании традиционной пластики: “кубизм считает картину совершенно независимой от природы, и он пользуется формами и красками не ради их подражательной способности, а ради их пластической ценности” (Озанфан, Жаннере). Таким образом, К. приходит к идее пластического моделирования мира как когнитивного понска его пластической (структурной) основы, то есть подлинного его лица, не скрытого за феноменологическим рядом. Иными словами, зрелая концептуальная программа К. оказывается весьма далекой от исходной идеи отказа от объекта: как писал М. Дюшан (во время кубистского периода своего творчества), “я всегда стремлюсь изобретать, вместо того, чтобы выражать себя”. К. осуществляет радикальный поворот от критики объекта как такового к критике неадекватного (в частности, субъек-

тивного) его понимания. Критический пафос зрелого К. направлен уже не против реальности как субъективной иллюзии, а против субъективности в трактовке реальности. В этом отношении К. решительно дистанцирует визуально наблюдаемый (данный в опыте) объект (*nature-objet* или “объект-природу”) и *reinture-objet* или “объект-искусство”, подлинный в своей заданной Творцом и явленной (реконструированной) в художественном творчестве сущности. Программным требованием зрелого К. становится требование “уважения к объекту” (Пикассо). В рамках К. конституируется парадигма нового объективизма, основанного на презумпции айти-психологизма принципа слияния с объектом: по словам Ж. Брака, “не нужно изображать предметы; нужно проинкнуть в них. Нужно само стать вещью”. Прекрасное описание кубистского принципа “слияния с объектом” в действии дано (применительно к работам П. Пикассо) Маритеном: “вещи не только преобразуются на пути от глаза художника к его руке, — одновременно совершается и другое таинство: душа и плоть художника слияются заменить собой предметы, которые он пишет, изгнать их субстанцию, войти в них и обнаружить себя под внешней видимостью этих ничтожных вещей, изображенных на холсте и живущих здесь другой жизнью, нежели их собственная”. В этом контексте произведение искусства мыслится К. не в качестве изображения, но в качестве своего рода структурной конструкции (ср. трактовку произведения искусства в качестве “конструкции” в постмодернизме — см. Конструкция). Таким образом, по своей концептуальной основе зрелый К. близок позднему экспрессионизму: следует “скорее изображать вещи такими, какими их знают, нежели такими, какими их видят” (Пикассо). Соответственно, и в *эволюции художественной техники К.* могут быть выделены следующие (не столько хронологические, сколько логические) этапы: 1) “аналитический К.”, питающийся пафосом исходной для раннего К. “разрушения объекта”, практикующий специфический тип коллажности при изображении объекта (того, что Р. Делоне называл “преломлением”, которое, “по определению, уничтожает непрерывность”), что предполагает демонтаж его структуры на элементарные геометрические формы и свободное комбинирование их между собой: согласно такому подходу, салат более предметен, нежели ряд пошедших на его приготовление “целых” овощей (В. Гесс о Р. Делоне). Согласно рефлексивной самооценке К. (П. Пикассо), произведение искусства являет собой “итог ряда разрушений” (ср. с деконструктивистской стратегией отношения к тексту в постмодернизме — см. Деконструкция, Означивание). (Не случайно

критик М. Рагон называет аналитический период в развитии К. "временем вивисекции") По описанию такого, отдавшего дань К., автора, как А. Лот, в рамках аналитического К. "картины сделаны из простых планов, широких граней, как у кристаллов, причем вершины и основания этих граней неожиданно смазываются. Эти тончайшие преломления геометрических форм, "пассажи", составляют первое и важнейшее открытие кубизма", — пассаж есть инструмент расчленения объекта и превращения картины, складывающейся из полученных фрагментов в "замкнутую фигуру, состоящую из открытых фигур /ср. с постмодернистским понятием текстом как целостностью, состоящей из семантически открытых фрагментов — см. Текст, Деконструкция — М. М./). Самые округлые, самые гладкие формы, например, ваза или рука, ...распадаются на неведомые ранее грани; плоскости как бы охвачены брожением в какой-то шелковистой вибрации" (например, "Курильщик" Х. Гриса; "Обнаженная", "Сидящая женщина", "Аккордеонист", "Портрет Вильгельма Уде" П. Пикассо; "Крыши", "Столик" Ж. Брака; "Обнаженная в лесу", "Женщина в синем" Ф. Леже и др.). В этом контексте в К. формируется программа "изучения структуры первичных объемов" (П. Пикассо) — ср. с попыткой поисков "элементов мироздания" в экспрессионизме. 2) "К. представленный", фундированный презумпцией "слияния с объектом" и основанный на парадигме "симулянизма", предполагающей симультанное видение предмета одновременно с различных его сторон, то есть его фиксацию в плоскости картины одновременно в нескольких проекциях ("объемный" или "стереоскопический" К.). По оценке Дж. Голдинга, в контексте К. представлений "системе перспективы, которая господствовала в европейской живописи со времени Ренессанса, кубисты противопоставили право художника *двигаться вокруг его предмета* /выделено мною — М. М./, включая в его живописный облик информацию, почерпнутую из предшествующего опыта или знания". Плоскость картины выступает в этом контексте не только пространством, но и инструментом семантической интеграции всего знания об изображаемом объекте, — знания, которое традиционными визуальными средствами живописи интегрировано быть не может. (В этом стремлении к объективизму кубистские коллажи, созданные из геометрических проекций объекта, радикально альтернативны футуристским коллажам, созданным из своего рода психологических проекций объекта, его отпечатков и ассоциаций в сознании, — не случайно первая же попытка совместной выставки футуризма и К. вызвала резкие дискуссии и взаимные обвинения.) Согласно программному тезису Ф. Леже,

кубистская картина должна быть своего рода "витриной объекта", призванной показывать его с различных сторон (что, безусловно, предполагает не только рядоположенность пространственных его проекций, но и плоральный аксиологически окрашенных точек зрения на этот объект). Оценивая этот аспект кубистской художественной концепции, А. Гелен говорил о "грандиозной художественной революции кубизма" и "поразительном новаторстве, заключающемся во включении в действие многих аспектов одного и того же предмета". Как пишет А. Лот, в практике К. представлений "обычная перспективная структура извергнута. Части одного и того же предмета, например, вазы с фруктами, мы видим снизу, другую часть — в профиль, третью — с какой-нибудь другой стороны. И все это соединяется в виде плоскостей, которые с треском сталкиваются на поверхности картины, ложатся рядом друг с другом, перекрывают друг друга и проникают друг в друга". Классически в этом отношении могут считаться, например, "Танец" Ж. Метценже; "Студент с газетой", "Музыкальные инструменты" П. Пикассо; "Бутылка, стакан и трубка", "Хвала И.-С. Баху" Ж. Брака; "Портрет Чесс Прейерс" М. Дюшана и т. п. (ср. аналогично у М. Шагала: "Я и деревня", "Час между волком и собакой", задающие одновременно анфас, профиль и т. п.). И если в рамках "аналитического К." художника меньше всего интересовал феномен движения и проблема его живописной фиксации ("картина есть молчаливое и неподвижное откровение" у А. Глеза), то "К. представлений", напротив, конституирует программный динамизм (например, "Обнаженная, спускающаяся по лестнице" М. Дюшана во многом близка футуристическим находкам в области передачи "динамической" или "энергетической линии" движения). Однако и движение понимается К. не как визуально наблюдаемое перемещение в пространстве (своего рода *agitation* для зрения), но как непосредственно *movement* — движение как таковое, то есть, согласно концепции К., то, что мы знаем о движении как таковом. 3) "Абстрактный К." или "пуризм", то есть "чистая живопись" (*reinture pure*), в рамках которой доводятся до своего логического завершения все базисные принципы К.: принцип анти-психологизма, принцип поисков "элементов мира" как геометрически артикулированных и принцип анти-визуализма. (По критерию радикализма А. Сальмон сравнивал *reinture pure* с религиозной гугенотом.) Движение К. от симулянизма к пуризму рельефно демонстрирует творческая эволюция Р. Делоне: если в его работе "В честь Блерио" концентрические окружности представляют собой продукт анализа ("преломления") такого феномена, как перелет Блерио через Ла-Манш, и

могут быть прочитаны как проекции движения пропеллеров аэроплана, то в "Циркулярных ритмах" те же окружности (при всей внешней схожести) являются фиксацией элементов *movement* — продуктом сущностного анализа того, что знает художник о движении. Раскрывая сущность "абстрактного К." в одном из интервью, Пикассо практически говорит о его изобразительной технике как о реализации метода "идеального типа", как его понимал М. Вебер: "абстрактное искусство — это не что иное, как сочетание цветных пятен... Всегда нужно с чего-то начинать. Позднее можно удалить все следы реальности. И в этом нет ничего страшного, потому что идея изображаемого предмета уже успевает оставить в картине неизгладимый след /см. След — М. М./". В данном контексте К. актуализирует семантические фигуры "эйдосов" у Платона и "универсалий" в схоластическом реализме: по оценке Г. Аполлинера, картина предстает в этом контексте как выражение "метафизических форм". В этом отношении кубистские произведения, по мысли Маритена, "не уклоняются от реальности, они похожи на нее... духовным сходством". — В рамках такого подхода к художественному творчеству в К. оформляется установка на возможность фактически креативного конституирования художником сущности предмета из беспредметных элементов (ср. с постмодернистской идеей означивания семантически нейтральных текстовых фрагментов — см. Пустой знак). Таким образом, *reinture pure* — это, по определению А. Глеза, "род живописи новых ансамблей посредством элементов, заимствованных не из видимой реальности, но целиком созданных художником и наделенных им могущественной реальностью". Г. Аполлинер обозначает эту способность субъекта творчества как "орфизм" (по аналогии с животворным импульсом песни Орфея, могущих двигать камни) и понимает в этом контексте художника как субъекта, вносящего в чувственный хаос интегральную структуру, непосредственно усмотренную в сфере абстракции. В этом отношении К. полагает, что тайна творчества аналогична и близка таинству Творения: "художник поет, как птица, и это пение нельзя объяснить" (Пикассо). В данном контексте А. Глез усматривает сущностные аналогии между конституированной в живописи Ренессанса парадигмой перспективы (того, что А. Глез называет "пространством-формой") и ломающем саму идею перспективы К. (тем, что у А. Глеза получает название "время-формы"), с одной стороны, и естественно-научным и мистическим (картина как "молчаливое откровение") подходами к действительности — с другой.

“Абстрактный” (“чистый”) К. фактически положил начало традиции абстракционизма в истории искусства 20 в., — именно к его эстетической программе восходят все направления и версии абстракционизма, — по словам Л. Вентури, “сегодня, когда мы говорим об абстрактном искусстве, мы имеем в виду кубизм и его наследников”. (Именно в силу этого в советской художественной критике, центрированной вокруг ценностей материализма, К. был оценен однозначно негативно: от безапелляционного вердикта Г. В. Плеханова “чепуха в кубе!” — до изысканного тезиса М. Лифшица: “формула “весь мир признает” ничего не значит. Ведь этот мир немного безумен — он вышел из своих суставов, по известному выражению Шекспира”). В целом, роль К. в эволюции художественного модернизма “почти невозможно переоценить”, ибо “в истории искусства... он был революцией не менее важной, чем революция раннего Ренессанса” (Дж. Берджер). К. создает принципиально новый язык искусства (см. Язык искусства), и в этой сфере “открытия, сделанные кубизмом, столь же революционны, как открытия Эйнштейна и Фрейда” (Р. Розенблюм). Более того, по оценке Дж. Голдинга, “кубизм был если не... самой важной, то, во всяком случае, самой полной и радикальной художественной революцией со времени Ренессанса. ЕС визуальной точки зрения легче совершить переход через триста пятьдесят лет, отделяющих импрессионизм от Высокого Возрождения, чем пятьдесят лет, отделяющих импрессионизм от кубизма. ... Портрет Ренуара... ближе к портрету Рафаэля, чем к кубистическому портрету Пикассо”. По оценке историка К., К. Грея, формирование кубистской парадигмы может быть интерпретировано как начало новой эпохи в истории искусства и нового мировоззрения в истории культуры вообще. Гелен сравнил оформленные кубистской парадигмы в искусстве с картезианским переворотом в философии — как по значимости и радикальности ломки традиции, так и по содержанию: как и гносеология Р. Декарта, концепция художественного творчества К. фундирует отказ от эмпиризма и сенсуализма, приведший в своей далекой перспективе к конституированию в европейской культуре парадигмы “постмодернистской чувствительности” (см. Постмодернистская чувствительность).

М. А. Можейко

КУЛЬТУРА (лат. cultura — возделывание, воспитание, образование) — система исторически развивающихся надбиологических программ человеческой деятельности, поведения

и общения, выступающих условием воспроизводства и изменения социальной жизни во всех ее основных проявлениях. Программы деятельности, поведения и общения, составляющие корпус К., представлены многообразием различных форм: знаний, навыков, норм и идеалов, образцов деятельности и поведения, идей и гипотез, верований, социальных целей и ценностей ориентаций и т. д. В своей совокупности и динамике они образуют исторически накапливаемый социальный опыт. К. хранит, транслирует (передает от поколения к поколению) и генерирует программы деятельности, поведения и общения людей. В жизни общества они играют примерно ту же роль, что и наследственная информация (ДНК, РНК) в клетке или сложном организме; они обеспечивают воспроизводство многообразия форм социальной жизни, видов деятельности, характерных для определенного типа общества, присущей ему предметной среде (второй природы), его социальных связей и типов личностей — всего, что составляет реальную ткань социальной жизни на определенном этапе ее исторического развития. Понятие К. развивалось исторически. Оно вначале обозначало процессы освоения человеком природы (возделывание земли, продукты ремесел), а также воспитания и обучения. В качестве термина стало широко использоваться в европейской философии и исторической науке начиная со второй половины 18 в. К. начинает рассматриваться как особый аспект жизни общества, связанный со способом осуществления человеческой деятельности и характеризующий отличие человеческого бытия от животного существования. Возникает несколько линий в разработке проблематики К. В первой из них К. рассматривалась как процесс развития человеческого разума и разумных форм жизни, противостоящих дикости и варварству первобытного бытия человечества (французские просветители); как историческое развитие человеческой духовности — эволюция морального, эстетического, религиозного, философского, научно-правового и политического сознания, обеспечивающих прогресс человечества (немецкий классический идеализм — Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель; немецкий романтизм — Шиллер, Шлегель; немецкое просвещение — Лессинг, Гердер). Вторая линия акцентировала внимание не на поступательном историческом развитии К., а на ее особенностях в различных типах общества, рассматривая различные К. как автономные системы ценностей и идей, определяющих тип социальной организации (неокантианство — Риккерт, Кассирер). К этой же линии примыкали Шпенглер, Данилевский, Сорокин, Тойнби. Вместе с тем, было расширено понимание

К. путем включения в нее всего богатства материальной К., этнических обычаев, разнообразия языков и символических систем. В конце 19 и первой половине 20 в. при изучении проблематики К. стали активно использоваться достижения антропологии, этнологии, структурной лингвистики, семиотики и теории информации (культурная антропология — Тэйлор, Боас; социальная антропология — Малиновский, Радклифф-Браун; структурная антропология и структурализм — Леви-Стросс, Фуко, Лакап; неофрейдизм и др.). В результате возникли новые предпосылки решения проблемы общества и К. С одной стороны, К. и общество неотделимы, а с другой, К. пронизывает все без исключения области и состояния социальной жизни. Проблема решается, если К. рассмотреть в качестве информационного аспекта жизни общества, как социально значимую информацию, регулирующую деятельность, поведение и общение людей. Эта информация, выступающая как совокупный исторически развивающийся социальный опыт, частично может осознаваться людьми, но весьма часто она функционирует как социальное подсознательное. Ее передача от поколения к поколению возможна только благодаря ее закреплению в знаковой форме в качестве содержания различных семиотических систем. К. существует как сложная организация таких систем. В их роли могут выступать любые фрагменты человеческого мира, приобретающие функцию знаков, которые фиксируют программы деятельности, поведения и общения: человек и его действия и поступки, когда они становятся образцами для других людей, естественный язык, различные виды искусственных языков (язык науки, язык искусства, конвенциональные системы сигналов и символов, обеспечивающие коммуникацию и т. п.). Предметы созданной человеком второй природы также могут функционировать в качестве особых знаков, которые закрепляют накопленный социальный опыт, выражая определенный способ поведения и деятельности людей в предметном мире. В этом смысле иногда говорят об орудиях труда, технике, предметах быта как о материальной К., противопоставляя им феномены духовной К. (произведения искусства, философские, этические, политические учения, научные знания, религиозные идеи и т. п.). Однако такое противопоставление относительно, поскольку любые феномены К. являются семиотическими образованиями. Предметы материальной К. выполняют в человеческой жизни двойную роль: с одной стороны, они служат практическим целям, а с другой — выступают средствами хранения и передачи социально значимой информации.

Только во второй своей функции они выступают в качестве феноменов К. (Лотман). Программы деятельности, поведения и общения, представленные разнообразием культурных феноменов, имеют сложную иерархическую организацию. В них можно выделить три уровня. Первый — это реликтовые программы, осколки прошлых К., которые живут и в современном мире, оказывая на человека определенное воздействие. Люди часто бессознательно действуют в соответствии с программами поведения, которые сложились еще в первобытную эпоху и которые утратили свою ценность в качестве регулятива, обеспечивающего успех практических действий. Сюда относятся многие суеверия, типа приметы у русских поморов о том, что половые связи перед выходом на рыбную ловлю могут сделать ее неудачной (перехиток табу первобытной эпохи, реально регулировавших половые отношения первобытной общины в период групповой семьи, устраняя таким способом столкновения на почве ревности в общине, которые нарушали совместные производственные действия). Второй уровень — это слой программ поведения, деятельности, общения, которые обеспечивают сегодняшнее воспроизводство того или иного типа общества. И, наконец, третий уровень культурных феноменов образуют программы социальной жизни, адресованные в будущее. Их генерирует К. за счет внутреннего оперирования знаковыми системами. Выработываемые в науке теоретические знания, вызывающие переворот в технике и технологии последующих эпох; идеалы будущего социального устройства, которые еще не стали господствующей идеологией; новые нравственные принципы, разрабатываемые в сфере философско-этических учений и часто опережающие свой век — все это образцы программ будущей деятельности, предпосылка изменений существующих форм социальной жизни. Чем динамичнее общество, тем большую ценность обретает этот уровень культурного творчества, адресованный будущему. В современных обществах его динамика во многом обеспечивается деятельностью особого социального слоя людей — творческой интеллигенции, которая по своему социальному предназначению должна постоянно генерировать культурные инновации. Многообразие культурных феноменов всех ее уровней, несмотря на их динамичность и относительную самостоятельность, организованы в целостную систему. Их системообразующим фактором выступают предельные основания каждой исторически определенной К. Они представлены мировоззренческими универсалиями (категориями К.), которые в своем взаимодействии и сплелении задают цело-

стный обобщенный образ человеческого мира. Мировоззренческие универсалии — это категории, которые аккумулируют исторически накопленный социальный опыт и в системе которых человек определенной К. оценивает, осмысливает и переживает мир, сводит в целостность все явления действительности, попадающие в сферу его опыта. Категориальные структуры, обеспечивающие рубрификацию и систематизацию человеческого опыта, давно изучает философия. Но она исследует их в специфическом виде, как предельно общие понятия. В реальной же жизни К. они выступают не только как формы рационального мышления, но и как схематизмы, определяющие человеческое восприятие мира, его понимание и переживание. Можно выделить два больших и связанных между собой блока универсалий К. К первым относятся категории, которые фиксируют наиболее общие, атрибутивные характеристики объектов, включаемых в человеческую деятельность. Они выступают в качестве базисных структур человеческого сознания и носят универсальный характер, поскольку любые объекты (природные и социальные), в том числе и знаковые объекты мышления, могут стать предметами деятельности. Их атрибутивные характеристики фиксируются в категориях пространства, времени, движения, вещи, отношения, количества, качества, меры, содержания, причинности, случайности, необходимости и т. д. Но кроме них в историческом развитии К. формируются и функционируют особые типы категорий, посредством которых выражены определения человека как субъекта деятельности, структуры его общения, его отношения к другим людям и обществу в целом, к целям и ценностям социальной жизни. Они образуют второй блок универсалий К., к которому относятся категории: "человек", "общество", "сознание", "добро", "зло", "красота", "вера", "надежда", "долг", "совесть", "справедливость", "свобода" и т. п. Эти категории фиксируют в наиболее общей форме исторически накапливаемый опыт включения индивида в систему социальных отношений и коммуникаций. Между указанными блоками универсалий К. всегда имеется взаимная корреляция, которая выражает связь между субъект-объектными и субъект-субъектными отношениями человеческой жизнедеятельности. Поэтому универсалии К. возникают, развиваются и функционируют как целостная система, где каждый элемент прямо или косвенно связан с другими. В системе универсалий К. выражены наиболее общие представления об основных компонентах и сторонах человеческой жизнедеятельности, о месте человека в мире, о социальных отношениях, духовной жизни и ценностях чело-

веческого мира, о природе и организации ее объектов и т. п. Они выступают в качестве своего рода глубинных программ, которые предопределяют спеление, воспроизводство и вариации всего многообразия конкретных форм и видов поведения и деятельности, характерных для определенного типа социальной организации. В мировоззренческих универсалиях К. можно выделить своеобразный инвариант, некоторое абстрактно всеобщее содержание, свойственное различным типам К. и образующее глубинные структуры человеческого сознания. Но этот слой содержания не существует в чистом виде сам по себе. Он всегда соединен со специфическими смыслами, присущими К. исторически определенного типа общества, которые выражают особенности способов общения и деятельности людей, хранения и передачи социального опыта, принятого в данной К. шкалу ценностей. Именно эти смыслы характеризуют национальные и этнические особенности каждой К., свойственные ей понимания пространства и времени, добра и зла, жизни и смерти, отношения к природе, труду, личности и т. д. Они определяют специфику не только далеких, но и родственных К. — например, отличие японской от китайской, американской от английской, белорусской от русской и украинской и т. д. В свою очередь, исторически особенные в универсалиях К. всегда конкретизируются в огромном многообразии групповых и индивидуальных мировосприятий и миропереживаний. Для человека, сформированного соответствующей К., смыслы ее мировоззренческих универсалий чаще всего выступают как нечто само собой разумеющееся, как презумпция, в соответствии с которыми он строит свою жизнедеятельность и которые он часто не осознает в качестве ее глубинных оснований. Смыслы универсалий К., образующих в своих связях категориальную модель мира, обнаруживаются во всех областях К. того или иного исторического типа в обыденном языке, феноменах иррационального сознания, в философии, религии, художественном освоении мира, функционировании техники, в политической К. и т. п. Резонанс различных сфер К. в период формирования новых идей, имеющих мировоззренческий смысл, отмечали философы, культурологи, историки при анализе в синхронном срезе различных этапов развития науки, искусства, политического и нравственного сознания и т. д. (Шпейглер, Кассирер, Тойнби, Лосев, Бахтин). Можно, например, установить своеобразный резонанс между идеями теории относительности в науке и идеями лингвистического авангарда 1870—

1880-х (Й. Винтелер и др.), формированием новой художественной концепции мира в импрессионизме и постимпрессионизме, новыми для литературы последней трети 19 в. способами описания и осмысления человеческих ситуаций (например, в творчестве Достоевского), когда сознание автора, его духовный мир и его мировоззренческая концепция не стоят над духовными мирами его героев, как бы со стороны из абсолютной системы координат описывая их, а сосуществуют с этими мирами и вступают с ними в равноправный диалог. Преобразование общества и типа цивилизационного развития всегда предполагает изменение глубинных жизненных смыслов и ценностей, закрепленных в универсалиях К. Переустройство общества всегда связано с революцией в умах, с критикой ранее господствовавших мировоззренческих ориентаций и выработкой новых ценностей. Никакие крупные социальные изменения невозможны вне изменений в К. В качестве социального индивида человек является творением К. Он становится личностью только благодаря усвоению транслируемого в К. социального опыта. Сам процесс такого усвоения осуществляется в качестве социализации, обучения и воспитания. В этом процессе происходит сложная стыковка биологических программ, характеризующих его индивидуальную наследственность, и надбиологических программ общения, поведения и деятельности, составляющих своего рода социальную наследственность. Включаясь в деятельность, благодаря усвоению этих программ человек способен изобретать новые образцы, нормы, идеи, верования и т. п., которые могут соответствовать социальным потребностям. В этом случае они включаются в К. и начинают программировать деятельность других людей. Индивидуальный опыт превращается в социальный, и в К. появляются новые состояния и феномены, закрепляющие этот опыт. Любые изменения в К. возникают только благодаря творческой активности личности. Человек, будучи творением К., вместе с тем является и ее творцом. (См. также Универсалии, Категории культуры.)

В. С. Степин

КУЛЬТУРНАЯ ШИЗОФРЕНИЯ — термин, возникший в 1950-х в теологической среде США как реакция на умножающееся число “анонимных христиан” или “верующих вообще”, для которых религиозная жизнь не была связана с жизнью обыденной. Теологи (преимущественно протестантских вероисповеданий) были вынуждены констатировать разрыв между религиозным и повседневным поведением человека. Практика показывала, что религиозные

убеждения человека никак (или почти никак) не влияют на его социальное поведение. Понятие “К. Ш.” было быстро воспринято православной богословской школой в Америке — преподавателями и воспитанниками Свято-Владимирской Духовной академии и семинарии. Благодаря их богословской публицистике термин “К. Ш.” стал известным русскоязычной аудитории и вошел в научный оборот постсоветского пространства. Понятие “К. Ш.” уходит своими корнями в труды протестантов-неортодоксов, авторов-католиков Гвардини, Марселя, русских православных философов и богословов (как правило, евразийского направления) — Д. П. Святополка-Мирского, П. П. Сувчинского, Г. В. Вернадского. К. Ш. констатирует невозможность совмещения двух культур: культуры религиозной и культуры секулярной (или формально религиозной). Этот термин фиксирует разрыв между религиозной жизнью и жизнью социальной в ситуации, когда верующий живет по двум стандартам: стандарту религиозному и стандарту социальному. Ситуация К. Ш. предполагает, что человек находится между двух идеологий: анонимной идеологией общества, в рамках которой он был социализован, носящей формально религиозный характер, и идеологией “чисто” религиозной, предполагающей полное отдавание жизни Богу. Рождение термина “К. Ш.” стало возможным при двух условиях: глобальной секуляризации общества и распространении экзистенциального стиля мышления. При этих условиях возникает ситуация выбора между религиозной (экзистенциально понимаемой) жизнью и секулярной, социальной (уже акцентированно внеэкзистенциально понимаемой) жизнью. Большинство верующих игнорируют этот выбор, совмещая в своей жизни и религиозную, и секулярную культуры. Вследствие этого понятие “К. Ш.” становится ангажированным в проповедях многих конфессий. Противоположностью К. Ш. является понятие “бытового исповедничества” (П. П. Сувчинский) или “теономной культуры” (Тиллих), когда культура “мирская” освящается активным, религиозно-содержательным действием верующего человека. Для “бытового исповедничества” важно понимание наполненности, проникнутости всякой вещи в мире и всякого действия человека в мире — Богом. В таком случае ситуация К. Ш. — разделенности, раздвоенности — представляется невозможной. Ситуация К. Ш. возникает только тогда, когда мир оказывается жестко разделен надвое — на сакральный и профанный, а научная картина мира, предполагающая существование каузальных связей, вступает в противоречие с религиозной его картиной, предполагающей *пред-*понимание мира.

И. А. Воробьева

КУЛЬТУРНОГО ОТСТАВАНИЯ концепция — интерпретация культурно-исторического процесса в рамках философии техники. Сформулирована Огборном и Вебленом на базе общей методологической установки технологического детерминизма: развитие техники выступает детерминантой социокультурного процесса (Веблен), причем сферы техники и культуры развиваются с различной скоростью (Огборн). В рамках концепции К. О. выделяются так называемая “материальная культура”, обладающая внутренним эволюционным потенциалом и фактически отождествляемая с техникой, и “нематериальная” (собственно культура), характеризующаяся как “адаптивная”. Адаптивная культура, лишенная имманентных импульсов к творчеству, коррелируется в своем развитии с культурой материальной, отвечая своими изменениями на новации технического порядка и создавая программы приспособления социальных структур и отношений к требованиям новой технической организации. Формулировка ответа требует определенного систематизирующего усилия, в силу чего “сдвинута по времени” относительно культуры материальной. Теория К. О. фиксирует два ряда причин, в силу которых “адаптивная” культура содержательно отстает от материальной. Прежде всего, это отставание связано с самим устройством “адаптивной” культуры, природой которой, с точки зрения концепции К. О., не ориентирована на самодостаточную креативность, — адаптивная культура внутренне сопротивляется изменениям, ей присущ своего рода “естественный консерватизм”. Это связано с тем, что (в отличие от техники, где каждое изобретение как заведомо более эффективное и совершенное отрицает предшествующие феномены техники соответствующего ряда) любой культурный феномен, обеспечивая адаптацию социума к тем или иным условиям технического окружения, оценивается в этих условиях не просто как максимально эффективный, но и конституируется в качестве ценности. В качестве осознающей себя системы ценностей “адаптивная” культура демонстрирует склонность к сохранению своих достижений (особый статус культурной традиции) и тенденцию к “малому количеству изобретений”. С другой стороны, причиной “отставания” во времени “адаптивной” культуры может выступать также ее связанность с конкретными социальными структурами и объективированность в социальных институтах, которые в силу исторических причин консервативно ориентированы, сознательно “тормозя изобретения”. На базе концепции К. О. в рамках философии техники конституируется общая теория социального процесса как реакции культуры на развитие техники — ис-

тория мыслится как результат технического прогресса (Д. Рибейро). (См. также *Философия техники.*)

М. А. Можейко

КУН (Kuhn) Томас Сэмюэл (1922—1996) — американский философ и историк науки, один из лидеров современной постпозитивистской философии науки. В отличие от логического позитивизма, занимавшегося анализом формально-логических структур научных теорий, К. одним из первых в западной философии акцентировал значение истории естествознания как единственного источника подлинной философии науки. Проблемам исторической эволюции научных традиций в астрономии была посвящена первая книга К. “Коперниканская революция” (1957), где на примерах птолемеевской и сменившей ее коперниканской традиции К. впервые осуществил реконструкцию содержательных механизмов научных революций. Коперниканский переворот при этом рассматривается им как переход научного сообщества к принципиально иной системе мировидения, что стало возможным благодаря не только внутринаучным факторам развития, но и различным социальным процессам ренессансной культуры в целом. Свою конкретизацию и наиболее яркое выражение позиция К. нашла в его следующей книге “Структура научных революций” (1962), которая инициировала постпозитивистскую ориентацию в современной философии науки и сделала К. одним из ее наиболее значимых авторов. Анализируя историю науки, К. говорит о возможности выделения следующих стадий ее развития: допарадигмальная наука, нормальная наука (парадигмальная), экстраординарная наука (внепарадигмальная, научная революция). В допарадигмальный период наука представляет собой эклектичное соединение различных альтернативных гипотез и конкурирующих научных сообществ, каждое из которых, отталкиваясь от определенных фактов, создает свои модели без особой апелляции к каким-либо внешним авторитетам. Однако со временем происходит выдвижение на первый план какой-то одной теории, которая начинает интерпретироваться как образец решения проблем и составляет теоретическое и методологическое основание новой парадигмальной науки. Парадигма (дисциплинарная матрица) выступает как совокупность знаний, методов и ценностей, безоговорочно разделяемых членами научного сообщества. Она определяет спектр значимых научных проблем и возможные способы их решения, одновременно игнорируя не согласующиеся с ней факты и теории. В рамках нормальной науки прогресс осуществляется посредством кумулятивного накопления знаний, теоретического и экспериментального совершенствования исходных программных установок.

Вместе с тем в рамках принятой парадигмы ученые сталкиваются с рядом “аномальных” (то есть не артикулируемых адекватно в рамках принятой парадигмы) фактов, которые после многочисленных неудачных попыток эксплицировать их принятым способом приводят к научным кризисам, связанным с экстраординарной наукой. Эта ситуация во многом воспроизводит допарадигмальное состояние научного знания, поскольку наряду со старой парадигмой активно развивается множество альтернативных гипотез, дающих различную интерпретацию научным аномалиям. Впоследствии из веера конкурирующих теорий выбирается та, которая, по мнению профессионального сообщества ученых, предлагает наиболее удачный вариант решения научных головоломок. При этом приоритет той или иной научной теории отнюдь не обеспечивается автоматически ее когнитивными преимуществами, но зависит также от целого ряда вненаучных факторов (психологических, политических, культурных и т. п.). Достижение конвенции в вопросе выбора образцовой теории означает формирование новой парадигмы и знаменует собой начало следующего этапа нормальной науки, характеризующегося наличием четкой программы деятельности и искусственной селекцией альтернативных и аномальных смыслов. Исключение здесь не составляет и тот массив знаний, который был получен предшествующей историей науки. Процесс принятия новой парадигмы, по мнению К., представляет собой своеобразное переключение гештальта на принципиально иную систему мировидения, со своими образами, принципами, языком, непереводаемыми и несоизмеримыми с другими содержательными моделями и языками. Видимость кумулятивной преемственности в развитии знания обеспечивается процессом специального образования и учебниками, интерпретирующими историю науки в соответствии с установками, заданными господствующей парадигмой. В силу этого достаточно проблематично говорить о действительном прогрессе в истории естествознания. Усовершенствование и приращение знания отличается только периоды нормальной науки, каждый из которых формирует уникальное понимание мира, не обладающее особыми преимуществами по сравнению с остальными. К. предпочитает говорить не столько о прогрессе, сколько об эволюции (наподобие биологической), в рамках которой каждый организм занимает свою нишу и обладает своими адаптационными возможностями. Куновская интерпретация научного прогресса вызвала всплеск критических публикаций, и его последующие работы были связаны с уточнением исходных положений, сформулированных в “Структуре научных революций”. В своей моно-

Карролл 397

графии “Теория черного тела и квантовая прерывность. 1894—1912” (1978) К. анализирует социально-психологические и теоретико-методологические факторы революции в квантовой физике, на примере которой показывает парадоксальную перманентность революционных открытий, психологию гештальт-переключения при создании новых научных сообществ. Концепция К. оказала огромное влияние на современную философию науки. Обоснование им историко-эволюционистский подход, антикумулятивизм, идея о социокультурной обусловленности научного познания (экстернализм), введенные понятия парадигмы и научной революции в значительной степени способствовали преодолению неопозитивистской традиции в философии науки и оформлению постпозитивизма, социологии и психологии науки.

Е. В. Хомич

КЭРРОЛЛ (Carroll) Льюис (настоящее имя — ДОДЖСОН Чарльз Лутвидж) (1832—1898) — британский писатель, математик, один из творцов литературы “нонсенса” (англ. nonsense — бессмыслица). Священник (сан диакона — 1861), магистр математики (1857). Преподаватель оксфордского колледжа Крайст-черч. Основные сочинения: “Конспекты по плоской алгебраической геометрии Чарльзу Лутвиджу Доджсону” (1860), “Руководство для изучающих математику” (1864), “Приключения Алисы в Стране Чудес” (1865), “Сведения детерминантов” (1866), “Элементарное руководство по теории детерминантов” (1867), “Фантастическая поэзия и другие стихи” (1869), “Сказка Зеркало и Что там увидела Алиса” (1871), “Охота на Снарка” (1874), “Евклид и его современные соперники” (1879), “Рифма? — Разум?” (1883), “Логическая игра” (1887), “Математические курьезы” (в 2 томах, 1888 и 1893), “Сильвия и Брупо” (1893), “Символическая логика” (1896) и др. Сказочно-поэтическое творчество К., нашедшее воплощение, в частности, в историях для детей о приключениях Алисы, еще при его жизни подверглось самым различным смысловым расшифровкам, как в духе реконструкций эпизодов из биографии писателя, так и в ключе описания Оксфордских религиозных дискуссий 1840—1870-х. Так, по мнению богослова Ш. Лесли, символика Страны Чудес такова: Алиса — образ первокурсника-неофита, Белый Кролик — рядовой священник англиканской церкви, Герцогиня — представительница епископата, банка апельсинового джема репрезентирует традиционалистский протестантизм, золотой ключик — ключ Священного писания, двери в зале — английскую Высокую и Низкую церковь и т. п. Мир “Зазеркалья” же, согласно Лесли,

может быть подвергнут даже персоналифицированным интерпретациям: Труляля — Высокая церковь, Единорог — Коновокция духовенства, Траляля — Низкая церковь, Белая Королева — доктор Ньюмен, Белый Рыцарь — Гсксли, Морж и Плотнок — эссенсты и обозреватели, Черный Король — каноник Книгсли, Лев — Джон Буль, Бармаглот — отвратный символ папства и т. п. Интеллектуализм 20 в. еще более усложнил спектр мыслимых подходов к декодировке насыщенных литературными реминисценциями и пародиями сказок К. В них, например, стали усматривать: А. Дикинс — пласт пародийной шахматной морали, содержащий сложную метафизическую философию христианского толка; А. Эттелсон — систему закодированных изречений и слов Ветхого Завета; Р. Брэдбери — идеальную модель холодного мира викторианской эпохи (Страна Чудес Алисы у К. или “то, что мы есть”), противопоставленную человеколюбивому Изумрудному Городу (Страна Оз у Ф. Баума или “то, чем мы хотели бы быть”) и т. д. Выступая как результат эволюции элитарной европейской культуры 19 в., обретения литературы “нонсенса” в версии К. наглядно продемонстрировали гармонию, потенциально присущую всякой несообразности; эвристический потенциал постижения граней и переходов между рациональным и иррациональным; катартический, очищающий характер бесчисленных логических интерпретаций и смеховых истолкований текстов, выступающих как самостоятельные игровые пространства мейнстримного уровня. Пространственно-временная организация (“хронотоп”) сказок К. — сложна и абстрактна: время (текущее как бы во сне) не соотносимо ни с психологическими самоощущениями героев, ни с разверткой их биографий; пространство — многомерно (плоскости сна, зеркального отражения и шахматной игры в “Зазеркалье”), сложно организовано и легко трансформируемо любым мыслимым образом. Словоформинной строй произведений К. — компендиум языковых проблем: типичного несовпадения звука и смысла в словах; различия предметов, имен предметов и имен имен предметов; соотношения слов как неразложимых атомов и текста как макетного их единства и т. д. (Именно в этом главное отличие историй К. от “классических” волшебных сказок: в сочинениях К. все осуществляется в сфере языка и посредством языка; это — не столько сказание, сколько составной дискурс, обращенный к читателю.) Так, Делез в контексте обоснования шизоанализа и исследования в этой связи так называемого “шизофренического языка” истолковывал “бессмысленные стихи” К. как типичное “шизофреническое изложе-

ние”: “Во всех произведениях К. читатель встретит: 1) выходы из туннеля, предназначенные для того, чтобы обнаружить поверхности и нетелесные события, которые распространяются на этих поверхностях; 2) существенное родство этих событий языку; 3) постоянную организацию двух поверхностных серий в дуальности “есть/говорить”, “потреблять/предлагать” и “обозначать/выражать”; 4) способ, посредством которого эти серии организуются вокруг парадоксального момента, иногда с помощью “полого” слова, иногда эзотерического или “составного”. Пример “эзотерического слова” у К., по оценке Делеза, — кэрролловский “снарк” (контраминация англ. shark — акула и snake — змея). Согласно Делезу, “шизофренический язык” К., являющийся собой текстуальную объективацию представлений Гельдерлина об ипостаси языка как “знака, лишённого смысла”, являл собой (наряду с поисками А. Арто, Кlossовски и др.) альтернативу “традиционным структуралистским” моделям поэзии. По Делезу, К. разработал и осознал “серийный метод в литературе”: 1) Когда обнаруживаются “две версии событий с едва заметными внутренними различиями, которые регулируются странным образом” (например, часы в “Сильвии и Бруно”, заставляющие события возвращаться двумя путями: либо посредством умопомешательства, обращаящего вспять их последовательный порядок, либо посредством легких вариаций согласно стоическому предопределению). 2) Когда находятся “две серии событий, где крупные и при этом все нарастающие внутренние различия регулируются предложениями или же, по крайней мере, звуками и звукоподражаниями” (в соответствии с законом зеркала) — ср. у К.: “...то, что могло быть видимо из старой комнаты, было совсем неинтересным, но все остальное было настолько интимным, насколько возможно”. 3) Когда сосуществуют одна серия чистых выражений и одна серия обозначений, характеризующиеся большой несоразмерностью и регулирующие эзотерическими словами. Слова эти образуются: а) либо взаимодействием слоговых элементов одного или нескольких предложений, следующих друг за другом: замена оборота “Ваше королевское Высочество” — словом “вашство”; б) либо как формальная фиксация синтеза существования: ни одно из них (например, “Флисс”, плод без вкуса, он же Азигумский Пудинг) не является циркулирующим словом как таковым — они скорее имена, “обозначающие данное слово” или “как слово называется”. 4) Когда серии регулируются “словами-бумажками”, сокращающими несколько слов или сворачивающих несколько смыслов: см. слово “Бармаглот” или у К. Jabberwocky — обозначающее фантастическое животное и при этом могущее трактоваться в английском

языке как “плод возбужденного и долгого спора”. Фантастика К. органично достраивалась также и иными его исследованиями. В трактате “Принципы парламентского представительства” (1884) К. выстраивал аргументацию по принципу игры двух лиц с нулевой суммой, адекватное математическое выражение которой было осуществлено лишь в 1928 Дж. фон Нейманом. Проблематика логико-математических работ К. (подписывавшихся им как “Доджсон”) и сюжеты его сказок (например про то, как “однажды совпадение гуляло с маленьким происшествием, и они встретили объяснение...”) органично взаимодополняли друг друга: по мысли Делеза, “все логические работы Кэрролла непосредственно посвящены значению, импликациям и заключениям, и только косвенно смыслу, — а именно, там, где речь идет о парадоксах, с которыми сигнификация не справляется или которые она же сама и создает. Например, работа фантаста направлена именно на смысл и обрушивает на него всю мощь парадокса. Это как раз соответствует двум состояниям смысла — фактическому и правовому; апостериорному и априорному; одному, в котором смысл косвенно вводится через круг предложения, и другому, в котором он обнаруживается явно, как таковой, посредством разрывания круга и развертки его вдоль границы между предложениями и вещами”. Придумавшая К. развлекательная математика способствовала выработке качественно нового понимания связи человека и математических закономерностей: как способ проблематизации человеческих событий и как предположение о том, что последние сами по себе суть условия проблемы. Так, в работе “Динамика частицы” у К. находим: “Можно наблюдать, как две линии прокладывают свой монотонный путь по плоской поверхности. Старшая из двух благодаря долгой практике постигла искусство ложиться точно между экстремальными точками — искусство, которого так мучительно не хватает молодой и импульсивной траектории. Но та, что моложе, с девичьей резвостью все время стремилась отклониться и стать гиперболой или какой-нибудь другой романтической и незамкнутой кривой... До сих пор судьба и лежащая под ними поверхность держали их порознь. Но долго так не могло продолжаться: какая-то линия пересекла их, да так, что сделала сумму двух внутренних углов меньше, чем два прямых угла...”. Произведения К., а также многочисленные философские, логические, психоаналитические, лингвистические и пр. комментарии к ним сыграли значимую роль в эволюции главных философских направлений 20 в. (См. также Язык, Языковые игры, Возможные миры, Шизоанализ, “Охота на Снарка”.)

А. А. Грицанов

ЛАБИРИНТ — образ-метафора постмодернизма — один из центральных элементов системы понятий философского миропонимания Борхеса (см. эссе: “Сад расходящихся тропок”, 1944; “Дом Астерия”, 1949; “Абенхаканэль Бохари, погибший в своем лабиринте”, 1949, и др.) и Эко (см. “Имя розы”, 1980; “Заметки на полях «Имени розы»”, 1983; “Путешествия в гиперреальности”, 1987; “Пределы Интерпретации”, 1990; “Остров прежнего дня”, 1994; “Поиск совершенного языка”, 1995, и др.). У Борхеса выступал, в частности, своеобразной моделью вселенского мироустройства: мир суть Вавилонская библиотека, охватывающая “все возможные комбинации двадцати с чем-то орфографических знаков (число их, хотя и огромно, не бесконечно) — или все, что поддается выражению — на всех языках”. Согласно Борхесу, такое “книгохранилище” — это Л. или Система, архитекtonика которой обуславливается собственными правилами — законами предопределения, высшего порядка, провидения. Вселенная-библиотека у Борхеса структурна, ибо периодична: “Если бы вечный странник пустился в путь в каком-либо направлении, он смог бы убедиться по прошествии веков, что те же книги повторяются в том же беспорядке (который, будучи повторенным, становится порядком: Порядком)”. Восприняв борхесовскую идею Л. как образно-знаковую модель Универсума, Эко (“Имя розы”) выстраивает своеобразную “двойную метафору — метафору метафоры”, акцентировано изображая библиотеку аббатства как Л., непостижимый и недоступный для непосвященных. Монастырское книгохранилище у Эко — своего рода мировой план, в котором любому помещению (в зависимости от его месторасположения) присвоено символическое географическое наименование: по замечанию одного из центральных персонажей, “библиотека действительно построена и оборудована по образу нашего земноводного шара”. Пожар, уничтоживший библиотеку, у Эко — это не столько воображаемая на знаковом уровне процедура разрушения борхесовского Л. в результате теоретической и аксиологической полемики, сколько символ смены доминирующей парадигмы миропонимания как итога интеллектуальной революции постмодерна. По мнению Эко (“Заметки на полях «Имени розы»”), борхесовский Л. Вселенной системы и структуры, выход из него предопределен самим фактом его существования: в нем нет разветвлений и тупиков, отсутствует ситуация перманентного выбора, ибо блуждающий в нем — это фаталист в состоянии пассивной зависимости от прихотей и причуд творца Л. (Таковыми Л. в истории человечества, нередко понимаемой Эко как история мысленного конст-

руирования людьми возможных миров, являлись: а) безальтернативный Л. Минотавра, в котором было в принципе невозможно заблудиться, ибо все дороги вели (безразлично — с помощью нити Ариадны или без оной — к неизбежной развязке — встрече с Минотавром); б) “маньеристический”, по Эко, Л., состоящий из разветвленных коридоров со множеством тупиков — выход из которого в конечном счете достигим через конечное число проб и ошибок). Постигнув физиологическую, психологическую или ментальную организацию их создателей, можно проникнуть в тайну самих Л.: герои романа Эко разгадали загадку Л. “извне”, а не “изнутри”. (Ср. у Батая: “По ту сторону себя, как я емь, я встречаю вдруг существо, которое вызывает у меня смех, поскольку оно без головы, которое переполняет меня тоской, поскольку составлено оно из невинности и преступления: в левой руке его — кинжал, в правой — пылающее сердце бытия. Его фигура задыхается в едином порыве рождения и смерти. Это не человек. Но это и не Бог. Это не я, но это больше, чем я: в чреве его лабиринт, в котором он теряет себя, теряет меня, в котором, наконец, я нахожу себя, став им, то есть чудовищем”.) Скорее мировоззренческий, нежели сюжетный вывод Эко оказался достаточно категоричен: “Хорхе не смог соответствовать собственному первоначальному замыслу”. Согласно Эко, подлинная схема Л. мироздания — это “ризома”, устроенная так, что в ней “каждая дорожка имеет возможность пересечься с другой. Нет центра, нет периферии, нет выхода. Потенциально такая структура безгранична”. Путешествие в таком Л. являет собой ситуацию постоянного выбора, облик создателя такого Л. куда менее значим: мир такого Л. не достроен до конца, не подвластен даже предельному рациональному пониманию: “Пространство догадки — пространство ризомы” (Эко). Сопряжение “ризомы” и “структуры”, с точки зрения Эко, невозможно и немисливо — это понятия-антиподы. Постмодернистский Л. ризомы призван сменить традиционалистский, классический Л. мироподобной библиотеки Хорхе Бургосского, прототипом которого для Эко был сам Борхес. Истоки идеи Л. ризомы Эко усматривал в парадигме устройства мироздания средневекового герметизма, а именно в идее о том, что мир целиком отражается в любом своем конкретном проявлении (“принцип всеобщего подобия”), вкупе с отказом от закона причинной обусловленности, результирующим в трактовке Универсума как “сети переплетающихся подобий и космических симпатий”. Семиозис в рамках герметизма, по Эко, органично допускает и фундамент “герметический дрейф” — “интерпретативный обычай, преобладавший в ренессансном герметизме и основывавшийся на принципах универсальной аналогии и симпатии”.

Последний на уровне интеллектуальной практики являет собой бесконечный переход “от значения к значению, от подобия к подобию, от связи к другой связи”: знак, тем самым, по Эко, оказывается чем-то таким, посредством познания которого мы постигаем “нечто иное” (ср.: посредством познания знака мы постигаем “нечто большее”, по Пирсу). Историческим коррелятом “герметического дрейфа” в предельных его версиях Эко полагал поиск источников бесконечных значений в процедурах каббалы, отдавая предпочтение “процессу свободного лингвистического творения” или “экстатической каббале” (когда почетное место между Текстом и Богом занимал Толкователь) перед “теософической каббалой” (когда посредником между Богом и Толкователем выступал Текст). Пророча наступление Эона Ризомы, Эко не пренебрег постановкой ряда очевидных проблем: Бесконечна ли ризома? Допустима ли акцентированная безграничная и беспредельная иерархия смыслов и значений применительно к миру людей, понимаемому и интерпретируемому в качестве особого Мира Знаков? Насколько продуктивен в предельных своих проявлениях сопряженный с бытием этого мира бунт Означающего против тирании Означаемого? Отталкиваясь от экстремных мистических опытов герметизма и оккультизма, производя мыслимый диапазон траекторий человеческих судеб в Л. пространства ризомы, Эко пришел к выводу (“Маятник Фуко”, “Остров накаануне”): семиозис в игровой форме есть и безусловно должен быть ограничен. “Рамки” гиперпространства ризомы задаются предельно артикулированной сакральной осмысленностью жизни и ее смыслов: только “о-смысленный”, по Эко, семиозис — нить из бессмысленного ризоматического Л.: “рождение Читателя оплачено смертью Автора” (Р. Барт). Для человека не может быть ситуации невозможности преодоления Л. — есть неизбежная проблема цены этого. (См. Борхес, Эко, Ризома, Смерть субъекта.)

А. А. Грицанов

ЛАКАН (Lacan) Жак (1901—1981) — французский психоаналитик и философ. Как автор концепции “структурного психоанализа” Л. исходит из решительного разрыва с классической философией самосознания и классическим психоанализом в части его индивидуально-биологизированного понимания бессознательного. В целом “структурный психоанализ” может быть охарактеризован как “посткартезианская” и “постфрейдистская” философская антропология и философия культуры. В числе наиболее существенных философских влияний — неогегельянство (Ж. Ипполит), экзистенциализм (Хайдег-

гер), феноменология (Мерло-Понти). Структуралистская методология воспринята Л. из структурной лингвистики (Соссюр), русского формализма (Якобсон) и "структурной антропологии" Леви-Стросса. Проект "возвращения к Фрейд", пере-прочтения Фрейда сквозь призму структурализма и в рамках экзистенциально-феноменологической аналитики негативности, определяет специфику лакановского психоанализа. Институциональным оформлением структурного психоанализа является "Парижская школа фрейдизма", возглавляемая Л. с 1964 по 1980. Основным текстологическим корпусом работ Л. составляют записи его 26 семинаров, регулярно проводившихся с 1953 по 1979. Значительную трудность представляет сам стиль изложения Л. своей концепции. Лакановский дискурс не является теоретическим в общепринятом смысле этого слова. Лакановские тексты, будучи ориентированы не на готовое систематическое знание, а на процессуальный тренинг психоаналитиков и культуривирование определенной "литературной квалификации" как основы аналитической практики, сопоставляются дефинитивной работе, систематизации и обобщению. Понятия Л. находятся в процессе постоянного переформулирования, взаимоподстановки и взаимопредельнения, обладая главным образом операциональным значением в зависимости от конкретного контекста и решаемой проблемы. Л. предлагает скорее различные модусы проблематизации фундаментальных феноменов человеческого опыта и правила порождения аналитического дискурса по поводу конкретного "патологического" случая, нежели формулирует и решает психологические или метафизические проблемы. Задача структурного психоанализа в первом приближении может быть определена как выявление условий возможности и "грамматики" такого языка, который, обладая характеристиками универсальной системы, был бы, в то же самое время "языком желания", укорененным в предельно уникальном и интимном (травматическом) опыте индивида. Несущей логической конструкцией всей лакановской концепции является триада "Реальное — Воображаемое — Символическое". Это "порядки" или измерения человеческого существования, в зависимости от координации которых складывается "судьба" субъекта. В зависимости от акцента на Воображаемом (1930—1940-е), Символическом (1950—1960-е) или Реальном (1970-е) в общей системе можно условно выделить соответствующие этапы эволюции лакановской концепции. Исходной для разработки системы этих порядков стала идея "стадии зеркала", формулировка которой относится к 1936, а первое развернутое изложение содержится в инициационной статье

"Стадия зеркала и ее роль в формировании функции Я" (1949). Внешне стадия зеркала проявляется в овладении ребенком в возрасте 6—18 месяцев способностью узнавать свое отражение в зеркале. Смыслом этого события является прохождение человеческого субъекта через первичный механизм идентификации. На стадии зеркала начинается конституирование "онтологической структуры человеческого мира", вытекающей из специфического способа совпадения человеческого существа с самим собой. Природа первичного конституирования человеческого субъекта — в качестве Эго — заключается, по Л., в характерном для человека факте "преждевременности рождения". Очевидными свидетельствами в пользу этого факта, для Л., являются анатомическая незавершенность нервной системы младенца, связанное с этим отсутствие моторной координации, и другие объективные показатели. Иными словами, ребенок на этой стадии является не столько особью, сколько полуавтономной частью материнского тела. Будучи не в состоянии укрыться под "сенью инстинкта", младенец вынужден строить свои отношения с реальностью особым, искусственным образом. Он является "фрагментарным телом" и сначала должен попросту овладеть им в качестве автономного единства: научиться отделять себя от окружения, ориентироваться и перемещаться во внешнем мире. Схватывание себя, частей своего тела как единого функционального целого впервые осуществляется ребенком посредством собственного зеркального образа. Ребенок ассимилирует свою форму или гештальт на расстоянии, помещая хаотический внутренний опыт в оболочку зрительного образа. С этого момента ребенок быстро прогрессирует в пользовании своим телом, становясь парадоксальным двойником собственного отражения, проецирующего на него целостность и автономию в визуальном регистре. Стадия зеркала описывает вхождение человеческого существа в порядок Воображаемого. Природа Воображаемого — компенсация изначальной нехватки Реального, проявляющейся в отсутствии "естественных" автономий и адаптационных возможностей младенца. Реальное в первом приближении может быть описано как регистр опыта, в котором отсутствует какое-либо различие или нехватка. В отличие от реальности, которая конституируется как результат прохождения субъектом порядков Воображаемого и Символического, Реальное есть абсолютно исходный и как таковой невозможный для субъекта опыт. Это опыт органической полноты, которому можно сопоставить пребывание младенца в материнской утробе, слитность с телом матери, с материнской "Вещью". Лакановская философская антропология — гегелевско-фрейдовско-хайдеггеровская в своем пафосе — исходит из полагания трав-

мы, некоторого неизбывного опыта "экзистенциальной негативности" в качестве фундаментального антропологического Начала. Феномен человека изначально возникает на месте разрыва с Реальным. У человека, по Л., связь с природой с самого начала "искажена наличием в недрах его организма" неких "трещины", "изначального раздора". Рождаясь в мир, человек не обретает новое единство с "телом" матери-Природы, но выбрасывается в иные, "неестественные" измерения существования, где способы компенсации изначальной нехватки Реального не устраняют или даже ослабляют травматизм человеческого существования, но возводят его в иное качество. Единцей плана Воображаемого является "образ", который возникает на стадии зеркала. Зеркальное отражение двойник является лишь частным случаем — по существу, скорее теоретической метафорой — того, что Л. обозначает как воображаемый образ, или "имаго" (imago). Имаго — это такой "образ", который является, во-первых, идеальным то есть совершенным, завершенным, статгарным, целостным, простым и правительным. Во-вторых, иллюзорным — "воображаемым" (предшествующим действительному овладению телом). В-третьих, формативным, способным существовать и влиять на образование формы личности и поведения (принятие на себя внешнего образа посредством визуального контакта описывается Л. посредством механизма "гомеоморфной идентификации"). В-четвертых, отчужденным, радикально внешним "зазеркальным" по отношению к индивиду. В совокупности этих свойств имаго запускает новую диалектику травмы. Человек оказывается расколот на "Я" (je), бесформенный, фрагментарный внутренний опыт, и "мое Я" (Moi), внешнюю идеальную форму, в которую этот опыт облекается. Коль скоро эта форма, "мое Я" всегда находится на неустраиваемой дистанции ("там", в зазеркалье), а условием целостной автономии, идентичности человека является совпадение этих двух составляющих "личности", то вместе с ассимиляцией "моего Я" личность интериоризирует и саму эту "зеркальную" дистанцию, вводя неустраиваемый раскол, самоотчуждение в имманентную "онтологическую структуру" личности. Функция "моего Я" (имаго) — это драма, в ходе которой для индивида, попавшегося на "приманку пространственной идентификации", возникает ряд фантазмов, открывающийся расчлененным образом тела, а завершающийся формой его целостности, заставляющей в "брою отчуждающей идентичности". Личность, индивид, обретший воображаемую идентификацию, и является, по Л., тем, что принято считать "Эго". Отсюда лакановская критика неофрейдистских (особенно американских) концепций усиления, консолидации, "социальной адаптации"

автономного Эго: вместе с усилением Эго интенсифицируется и внутренний раскол, составляющий природу этого Эго как иллюзорного идеала, и, как следствие, депрессивность. Функцией “моего Я”, функцией захвата “Я” со стороны имаго, задается особый статус объектов реальности и модус отношения к ним в порядке Воображаемого. Если в Реальном вообще не существует отдельных “объектов”, а доминирующая модальность отношения к миру — биологическая потребность, то в Воображаемом господствует “запрос” на признание, направленный на других. В отличие от элементов “воображаемого” поведения у животных (во время, например, брачных ритуалов) и “дикарей”, у современного человека, по Л., наблюдается “смещение воображаемой функции” с другого (другой особи) на самого себя (метафора зеркала). Другой, в рамках диалектики воображаемого отношения, становится материалом для построения нарциссической формы. “Своим Я”, по мысли Л., мы пользуемся точно так же, как туземцы Бороро пользуются попугаем (только, только там, где Бороро говорят: “Я — попугай”, мы говорим: “Я — это «я сам»”). В данном контексте наиболее аффективными проявлениями воображаемого отношения к миру являются агрессивность и любовь (с крайностями садизма и мазохизма), возникающие в меру, соответственно, недооценки или переоценки, ущерба или совершенства, нестабильности или устойчивости другого в моем мире как “лучшей половины” меня самого. Постольку, поскольку “мое Я” находится на стороне “другого” — оно постоянно в опасности, вплоть до исчезновения. Через “мое Я” человеку открывается смерть, значение смерти, которое заключается в том, что “она существует”. По краям воображаемого отношения размещается знание о собственной смерти — не о том, что особи одного с тобой вида умирают, но некое представление о собственном отсутствии, небытии. “Мое Я” оказывается такой матрицей стабильной, непротиворечивой целостности и самодостаточности, таким поставщиком единства, который делает стремление к нему иллюзорным и, в конечном счете, параноидальным. Так что лозунгом, вводящим в лакановскую концепцию, может быть предостережение: “Осторожно — образ!”. В конечном счете диалектика воображаемого отношения складывается из взаимооборачивания процессов формирования Эго в зависимости от внешнего “захватывающего образа”, имаго и парциссического полагания других индивидов и объектов как “других” (по отношению к которым возможны аффекты Воображаемого) со стороны Эго (“згоморфности” воображаемого мира). Воображаемая диалектика состоит в таком полагании индивидом другого, сам акт которого оказывается полаганием индивида в качестве другого, в па-

радоксальном единстве меня и другого, при котором “один ввергает себя другому, чтобы стать идентичным самому себе”. При этом Эго и воображаемый объект оказываются в отношениях “взаимной утраты”. Человек узнает в воображаемых объектах свое единство, но лишь вне себя самого. С другой стороны, когда человек усматривает единство в себе, внешний мир предстает для него в фрагментаризированном и отчужденном виде. В результате этой двойственности все объекты воображаемого мира неизбежно выстраиваются вокруг “блуждающей тени «моего Я»”, а само “мое Я”, обретя искомым объект, обращается в один неудовлетворенный “запрос”. Из этой диалектики возникает лакановский “объект (малой) а” — связующее звено, находящееся на пересечении всех трех порядков (топологическая модель “узла Борромео” — сочленения трех колец, способом, при котором любые два кольца скрепляются посредством третьего). “Объект а” предстает как причина желания в Символическом и несимволизованный остаток Реального. В регистре Воображаемого “объект а” это другой (autre) в плане собственной нехватки как остаточный зрзац-другой. Генезис этого специфического объекта можно проследить на примере всех тех “пустышек” (сосок, погремушек и т. д.), которые предлагаются ребенку взамен матери — образцового другого с маленькой буквы — реального контакта, “слитности” с ней. В “запросе” — на отношение, на любовь — ребенок (человек) ставит на карту собственную идентичность, пытается схватить эти “объекты а” в качестве фактов признания себя со стороны жизненно необходимого другого. Если “преждевременность рождения” — это скорее “натуралистический” повод для введения темы травмы в напряжении между которым и отчуждающей диалектикой Воображаемого, первым собственно человеческим травматическим опытом, возникает Эго, то вместе с порядком Символического привносится финальный травматизм, попытками вжиться в который определяется вся судьба становящегося субъекта. Специфически символическим способом отношения к миру становится желание, которое, являясь существенно сексуальным и бессознательным, рассматривается Л. как сердцевина человеческого существования. Желание, в отличие от потребности, не знает удовлетворения. Ключевым термином для Символического является запрет, травматическая негативность, “дыры”, выбиваемые им в существовании субъекта. Л. скорее метафорически трактует прохождение индивидом эдипова и кастрационного комплекса в качестве способа вступления в порядок Символического. Для него запрет на прямое обладание касается не исключительно реальной матери и исходит не от реального отца, но распространяется на весь класс воображаемых

других, имаго, а инстанцией этого запрета становится “Имя Отца” или все то, что в культуре встает между субъектом и объектами желания (писанные и неписанные законы, нормы, правила, обычаи и т. д.). В порядке Символического достраивается до полной формы идентификационная матрица субъекта. После того, как субъективность в самом первом приближении “оседает” в собственном зрительном образе индивида, а затем объективируется в диалектике воображаемого отношения с другим, язык становится источником вторичной, символической идентификации. Подчеркивая радикальную внеположность инстанции символической идентификации чему-либо лежащему в плоскости Эго или встречаемых в опыте других, Л. говорит о Другом с большой буквы и в единственном числе как о предельном идентификационном “образе” (вполне без-образном и непредставимом). Другой — это сам язык, в “зеркале” которого (сравниваемом Л. со “стеной” или зеркалом с многократной отражающей поверхностью) субъект расплывается, приближаясь к аннигиляции. Идентифицироваться с Другим, значит отказать от любой жесткой воображаемой идентификации с конкретным имаго, ведущей к патологической стагнации психики и агрессивности. Вторичная идентификация есть сам процесс прикрепления к частным имаго и открепления от них, логика и порядок выбора воображаемых идентификаций, идентификационная динамика, определяемая совокупностью “всего сказанного” об индивиде в поле речевого отношения с другими. Символический субъект это не “монолитное” Эгоцентричное ядро, но “луковица”, состоящая из многих слоев прошлых воображаемых идентификаций с конститутивной пустотой между ними и в “центре”. Парадоксальным объектом желания раг excellence выступает “объект (малого) а”, который репрезентируется во множестве эмпирических объектов желания, “частичных объектах” в качестве самой нехватки, то есть того, что делает их неполными, “дырчатыми”. “Объект а” в порядке Символического делает “объектом” саму нехватку, следовательно, сам непрерывный переход от одного объекта желания к другому. В этом переходе из малых “а” разворачивается Другой, (A)utre, на стороне которого и возможно полное “выражение” желания. Известный лакановский тезис “желание субъекта есть желание Другого” (и “другого” как не того, что налично) в этом контексте означает то, что причина неудовлетворенности любым объектом желания, логика перебора объектов желания, равно как и тот факт, что искомым, “идеальным” объектом желания оказывается сам этот перебор — все это остается по ту сторону самосозна-

ия. Желание не имеет объекта, это чистая форма, отливающаяся по языковой модели, и как таковое оно является бессознательным — отсюда другой основополагающий лакановский тезис: “бессознательное структурируется как язык”. Понятие языка является центральной как для определения сущности Символического, так и для всей концепции структурного психоанализа, постольку, поскольку именно Символическое оказывается силой, доминирующей и над Реальным и над Воображаемым. В то же время “язык” выступает скорее как проблемный, полисемантический теоретический конструкт, нежели понятие. В ранних работах Л. растворяет язык в общем представлении о символическом, а само “символическое” употребляет как прилагательное, отсылающее главным образом к формально-логической и алгебраической символической. В широком смысле символическими элементами в рамках такого понимания могут быть названы цифры, слова, иные конвенциональные знаки. С 1950-х годов слово приобретает “антропологическое обертону”, в частности под влиянием концепции французского культурного антрополога М. Мосса о символическом характере социальных структур. С 1953 “символическое” становится существительным и приобретает терминологическую нагрузку. Моссовская концепция “дара” дополняется грамматикой символических обменов, предложенной Леви-Строссом. Символическая функция, таким образом, начинает означать определенные правила обмена некоего избытка и одновременно нехватки (“дара”), нарушающей в своей циркуляции гомеостаз Реального и циркулирующей в том или ином относительно автономном социальном сообществе. Под влиянием структуралистской методологии Л. все более конкретизирует свои представления о символическом как о языке в его структуралистской трактовке. В этом контексте язык определяется как совокупность формальных элементов и правил их комбинации и обмена, как область “внеприродной комбинаторики”, которой определяется сущность Символического. Формальные элементы трактуются в сосюррианском смысле как “означающие” или элементы, не имеющие позитивного существования, значение которых (совпадающее с негативным существованием) конституируется взаимными различиями. Как означающие “символы” артикулируют Реальное, вводя в него “чистые различия”, и комбинируют артикулированные элементы. “Грамматика” этих комбинаций определяется не факторами психологического, утилитарного или волюнтаристского плана, но чисто формальными закономерностями (симметрии, инверсии, правилами трансформаций алгебраических групп).

В этом отношении симптом может быть рассмотрен как группа трансформаций формальных элементов, его образующих. С другой стороны, специфика Символического раскрывается, по Л., во фрейдовском анализе “языка сновидения”. Систематической реконструкцией фрейдовского анализа бессознательного, содержащегося в “Толковании сновидения”, и выведением из него философско-антропологических следствий задаются параметры лакановского проекта “возвращения к Фрейду”. “Язык” или “символика” сновидений, согласно духу и букве Фрейда, не носит характер фиксированного символизма, при котором за отдельные сновидные образы символизируют с известной долей подобия некое вытесненное содержание (трости, зонты, кинжалы — фаллос и т. п.). Символизм сновидений заключается в самих операциях перевода скрытого плана сновидения в явный — в том, что Фрейд называет “работой сновидения”. Двумя основными приемами такой “работы” являются операции “сгущения” и “смещения”, посредством которых скрытые мысли сновидения без всякой аналогии или подобия, без всякого волевого или сознательного участия Эго переводятся в явный план сновидения. Именно эти операции, а не “скрытые” мысли, носят бессознательный характер. Материалом для сновидных перекомбинаций являются не столько “представления” или “образы”, сколько та лингвистическая материя на которой они возникают — “буквы”, которые нужно понимать “буквально”: так, например сновидный образ “крыши” (toit; как некой “опасной почвы”, на которой разворачивается сюжет сна) может возникнуть как визуализация сгущения слова “три” (trois), обозначающего любовный треугольник, и слова “ты” (toi), как “вершины” этого треугольника. Под влиянием работ Якобсона Л. приходит к выводу, что операции “сгущения” и “смещения”, определяющие грамматику “языка” сновидений, в плане естественного языка функционируют в качестве фигур метафоры и метонимии. Таким образом, сила, структурирующая бессознательное, обнаруживается в естественном (поэтическом, сюрреалистическом) языке. Бессознательное не является языком, но “структурируется как” язык, что значит: желание реализуется в формальных разрывах, сдвигах и напластованиях языка, а не в “означаемом” или “референте”. Эдипов комплекс интерпретируется Л. как сюжет об обретении языка и бессознательного. Когда ребенку “запрещают” мать, то эта выбитая этим запретом пустота способна стать “трепещущей клеткой символизма”, из которой вырастают цепи означающих. Ребенок оказывается способен принять нехватку матери, подставив на ее место другой, третий, четвертый и т. д. объект (в качестве “объекта а”), Ребенок научается путешествовать в це-

пях субституций, строить метафорическо-метонимические сети эквивалентности (“интенсификация” которых вплоть до разрыва оборачивается шизофреническими расстройствами). Этот способ принятия, сживания с нехваткой Реального, который, не уничтожая преимуществ Воображаемого, редуцирует его опасности, по форме и есть язык. Язык, природа которого заключается не в именовании вещей или передаче информации, но в обнаружении желания субъекта под “взглядом”, на “сцене” Другого. “Другой” в данном случае может быть проинтерпретирован как инстанция Символического — культура, традиция, социум. Субъект символически вписывается в уже существующий порядок культуры, на предаданное место (посредством имени, предшествующих употреблений слов, которыми ему суждено пользоваться, истории идей и т. д.). Субъект является переменной, передаточным звеном замкнутых “символических контуров” различного порядка (семейного, соседского, корпоративного, национального), в которых циркулируют соответствующие самовоспроизводящиеся дискурсы, средством, а не порождающим началом которых оказывается субъект (“субъект есть то, что одно означающее репрезентирует другому означающему”). В общем “феномен человека” в лакановской антропологии возникает на пересечении различных модусов опыта негативности:

Любовь (позитивное отсутствие негативности: всеобщность близости со знаком плюс)	норма	Язык (позитивное присутствие негативности: существование разрыва со знаком плюс)
Эго	Человек	Субъект
Агрессия (негативное отсутствие негативности: существование близости со знаком минус)	патология	Шизофрения (негативное присутствие негативности: существование разрыва со знаком минус)

Суть фрейдовского открытия, по Л., определяющая неклассический, посткартезианский пафос лакановского понимания человека в пространстве культуры заключается в тезисах о радикальной децентрированности субъекта (смещенности по отношению к Эго, рассеянности в языке, о бытии Другим) и его предмеченности в символе (“человек прорастает знаками в значительно большей степени, нежели он об этом подозревает”). Лакановский теоретический дискурс оказался весьма продуктивен не столько как психоаналитическая концепция, сколько в качестве концептуального инструментария для анализа культуры. Помимо непосредственных уче-

ников Л. — С. Леклера, М. Маннони, Ж.-Б. Понталиса и др. — понятия и методы лакановского психоанализа исследуются рядом лакановских обществ и школ, активно используются такими современными философами и теоретиками культуры, как Л. Малви, К. Силверман, Жижек и др.

А. А. Горных

ЛАКАТОС (Лакатос) (настоящая фамилия — Липшиц) (Lakatos) Имре (1922—1974) — венгерско-британский философ и методолог науки, ученик Поппера. Родом из Венгрии, участник антифашистского сопротивления, после установления в Венгрии коммунистического режима некоторое время работал в Министерстве образования, был обвинен в “ревизионизме”, арестован и более трех лет провел в лагере. В 1956 под угрозой очередного ареста эмигрировал в Австрию, затем переехал в Англию, где и прошла вся его философско-методологическая деятельность. Преподавал в Кембридже, с 1960 — в Лондонской Школе экономики. Основные работы: “Доказательства и опровержения” (1964), “Фальсификация и методология научно-исследовательских программ” (1970), “История науки и ее рациональные реконструкции” (1972), “Изменяющаяся логика научного открытия” (1973) и др. Деятельность и взгляды Л. необходимо понимать в контексте интеллектуальной ситуации, сложившейся в методологии науки, после того как программа Венского кружка, не выдержав натиска критики, зашла в тупик. Обычно эту ситуацию обозначают термином “постпозитивизм”. Новая ситуация характеризовалась сменой основных проблемных узлов, подходов и концепций. Проблема логического обоснования научного знания радикально трансформируется и в конечном счете “снимается” благодаря выдвиганию на передний план фальсификационистской точки зрения, проблематики исторической динамики и механизмов развития науки. Л. включается в эту ситуацию на этапе, когда “критический рационализм” Поппера уже вытеснил неопозитивистов с ведущих позиций и, в свою очередь, сам выступил объектом проблематизации и критики. Критика, обозначившая слабые и уязвимые места в позиции попперианцев, потребовала не только пересмотра ряда исходных положений, но и выдвигания качественно новых идей в развитие подхода. Именно Л. принадлежит здесь наиболее значительная роль. Дискуссии между сторонниками Поппера, наиболее ярким представителем которых и был Л., и их оппонентами (Кун, Фейерабенд) стали центральным моментом в методологии науки на рубеже 1960—1970-х. Свою научную деятельность Л. начал как методолог математики. Широкую известность получила его книга “Доказательства и опровержения”, в которой Лакатос предложил собственную модель формирования

и развития понятий в “содержательной” математике 17—18 вв. Как показал Л., в рассматриваемый период развитие математического знания определялось не столько формализованными процедурами дедуктивного построения теорий, сколько содержательным процессом “догадок и опровержений”, в котором новые понятия оттачивались и уточнялись в столкновении с контрпримерами. Интересно, что сама книга написана не в форме исторического исследования, а в форме школьного диалога. Используя диалогический метод, Л. искусственно конструирует проблемную ситуацию, в которой происходит вычленение нового идеального содержания, фиксируемого впоследствии в понятии “эйлерового многогранника”. Такой подход оказался вполне оправдан, поскольку сами факты логики науки, на основе которых могут формулироваться общие методологические положения, не являются чем-то непосредственно данным в историческом материале, а требуют специального конструирования или, в терминах самого Л., “рациональной реконструкции”. Рациональная реконструкция у Л. значительно отлична от реальной истории и создается специально в целях рационального объяснения развития научного знания. “Доказательства и опровержения” остаются одним из наиболее ярких образцов подобной работы. Роль рациональных реконструкций в логике науки определяется прежде всего критическими процедурами: сами реконструкции конечно же могут быть подвергнуты критике за недостаток историзма и несоответствие реальной истории, но зато они дают возможность занять критическую точку зрения по отношению к самой истории — теперь и сама наука может критиковаться за недостаток рациональности и несоответствие собственным методологическим стандартам. Хотя “Доказательства и опровержения” были написаны целиком в русле попперовской концепции, сама идея рациональных реконструкций получила свое дальнейшее развитие именно в подходе Л. Эта идея призвана была примирить методологический фальсификационизм Поппера с требованиями исторического объяснения и соответствия реальной истории. Выход “Структур научных революций” Куна и вызванные этой работой дискуссии заставили Л. пересмотреть и уточнить ряд положений фальсификационизма. Новая позиция была обозначена Л. как “уточенный фальсификационизм”. Новым здесь было то, что необходимость опровержения и отбрасывания теории на основании одних лишь отрицательных результатов эмпирических проверок отрицалась. Простое соотнесение теории и опыта признавалось недостаточным. Достаточным основанием становится наличие лучшей теории, способной не только объяснить полученные контрпримеры, но и предска-

зывать новые факты. В отсутствии лучшей перспективы теория не должна отбрасываться, тем более что в соответствии с тезисом Дюгема-Куайна всегда возможна такая коррекция контекстуального “фонового” знания, которая выводит из-под удара базовые положения теории. Таким образом, для принятия обоснованного методологического решения необходимо сопоставление различных конкурирующих теорий, оценка их эвристического потенциала и перспектив развития. Ведущей становится идея, согласно которой движущим механизмом развития научного знания выступает конкуренция различных концептуальных точек зрения и их постоянный сдвиг под влиянием аномальных опытных фактов. Понятие “прогрессивного сдвига” фиксирует такую трансформацию теории (путем ее переинтерпретации или добавления вспомогательных гипотез), которая не только устраняет “аномалии”, но и увеличивает эмпирическое содержание, часть которого находит опытное подкрепление. Если Поппер делал основной акцент на негативных процедурах опровержения и выбраковки ложных теорий, то Л. смещает акцент скорее на позитивные процедуры ассимиляции новых идей в рамках исходных гипотез, позволяющие наращивать объяснительный и прогностический потенциал теорий. Однако одного лишь уточнения позиций и смещения акцентов было недостаточно. Необходимо было выдвинуть концепцию, соизмеримую с куновской концепцией “парадигм”, но, в отличие от последней, позволяющую сохранить рациональную точку зрения на процесс развития науки. И Л. делает следующий шаг, вводя понятие “научно-исследовательской программы” и формулируя подход, названный им “методологией научно-исследовательских программ”. По существу, он отказывается от “научной теории” как базовой эпистемологической конструкции, констатируя ее дефициентность как относительно критериев “научности” (проблема “демаркации”), так и относительно проблемы развития знания. Основной единицей анализа становятся не отдельные теории, а ряды генетически связанных теорий, рациональное единство которых определено онтологическими и методологическими принципами, управляющими их развертыванием. Исследовательские программы складываются из таких принципов и правил. “Отрицательную эвристику” программы образуют, по Л., правила-запреты, указывающие на то, каких путей исследования следует избегать. “Положительную эвристику” — правила, определяющие выбор проблем, последовательность и пути их разрешения. Структурно-морфологически в “программе” выделяется “твердое ядро”, содержащее основные метафизические постула-

ты (онтологический каркас программы), и динамичный "защитный пояс" теорий и вспомогательных конструкций. Отрицательная эвристика запрещает направлять правило "modus tollens" на утверждения, входящие в "ядро" программы. Этим обеспечивается устойчивость программы относительно множественных аномалий и контрпримеров. Подобная стратегия — действовать вопреки фактам и не обращать внимания на критику, оказывается особенно продуктивной на начальных этапах формирования программы, когда "защитный пояс" еще не выстроен. Защитный пояс развивается в ходе реализации имманентных целей программы, диктуемых положительной эвристикой, и в дальнейшем компенсирует аномалии и критику, направляемую против "ядра". Прогресс программы определяется прежде всего ее способностью предвосхищать новые факты. Рост "защитного пояса" в этом случае образует "прогрессивный сдвиг". Если рост "защитного пояса" не приносит добавочного эмпирического содержания, а происходит только за счет компенсации аномалий, то можно говорить о регрессе программы. Если различные программы могут быть сопоставлены по своим объяснительным возможностям и прогностическому потенциалу, то можно говорить о конкуренции программ. Исследовательская программа, объясняющая большее число аномалий, чем ее соперница, имеющая большее добавочное эмпирическое содержание, получившее к тому же хотя бы частичное подкрепление, вытесняет свою конкурентку. Последняя в этом случае элиминируется вместе со своим "ядром". В отличие от куновских "парадигм", концепция "научно-исследовательских программ" Л. объясняет процесс развития научного знания исключительно с точки зрения внутренних интеллектуальных критериев, не прибегая к внешним социальным или психологическим аргументам. Это придает ей выраженный нормативный характер, но делает дефицитной в отношении многих исторических фактов. Тем не менее, Л. привел целый ряд удачных примеров из истории науки, допускающих рациональную реконструкцию в терминах "программ". Полная картина исторического развития науки, естественно, далека от рациональности, она складывается под воздействием как "внутренних", так и "внешних" факторов. Однако рациональная реконструкция оказывает обратное влияние на нас самих, она дает возможность занять нормативную и критическую позицию по отношению к истории науки, влияя тем самым на ее настоящее и будущее. По всей видимости, многие продукты научной деятельности, которые принято идентифицировать как "теории" или "концепции", могут

быть адекватно поняты и оценены только как элементы более широких исследовательских программ. Наука в целом может быть рассмотрена как одна большая программа. Наиболее спорным моментом концепции Л. остался вопрос о принципиальной возможности рационального сопоставления конкурирующих программ на основе предложенных нормативных критериев и оправданности самих этих критериев.

А. Ю. Бабайцев

ЛАНДШАФТ — термин географической и искусствоведческой традиции, используемый постмодернистской философией (см. Постмодернизм, Метафизика, Деконструкция, Деррида, Делез) в контексте конституирования философской парадигмы *многомерности* структур бытия и человеческого мышления, а также задающий рамку знания для функционирования сопряженных словоформ, ангажированных в середине — второй половине 20 в. в качестве собственно философских понятий (плоскость, поверхность, глубина и т. д.). Конституирование и легитимация "Л." как определенной структурной позиции постижения мира выступили результатом осмысления как умообразного, так и конкретного человеческого опыта, согласно которому стили и формы интеллектуального дискурса необходимо коррелируются с соответствующими телесными практиками (см. Тело), самоутверждающимися в границах экспрессивно-коммуникативной составляющей текста. (См. у Р. Барта: "...стиль обладает лишь вертикальным измерением, он погружен в глухие тайники личной памяти, сама его непроницаемость возникает из жизненного опыта тела... Вот почему стиль — это неизменная тайна, однако его безмолвствующая сторона вовсе не связана с подвижной, чреватой постоянными отсрочками природной речью... Тайна стиля — это то, о чем помнит само тело писателя".) Текст при этом формирует собственное — текстовое пространство, ибо язык (по Гумбольдту, "сплетающийся из пространства") в значимой степени складывается как способ фиксации и воспроизведения именно пространственно-временных отношений. Такие мыслители, как Кьеркегор, Ницше, Хайдеггер, в существенно значимой степени задавшие архитеконику философской мысли 20 в., с особой тщательностью относились к определению "месторасположения" собственного взгляда на мир и сопряженных с ним ("месторасположением") пространственных образов. (Ср. у Новалиса: "Любой ландшафт — идеальное тело для выражения определенного строя мысли".) Структурированность Л. в качестве рамки, организующей постижение космоса, хаоса и осмоса, может видиться (В. Подорога, "Метафизика ландшафта", Москва — 1993) в нескольких измерениях: 1) Визуальный, "оптически достоверный" Л.

("физически, исторически и биологически локализуемый образ ландшафтного пространства") — как надвидимая индивидуальная "Вселенная" творческой лаборатории тех или иных философов в определенный момент их профессиональной деятельности. 2) Вербальный Л. ("переживание конкретного ландшафта в словесных образах, его описание, интерпретация, введение в чуждый ему контекст", сопровождающиеся заменой "физики" образа его эстетизированной риторикой): "морские пейзажи" Кьеркегора, преимущественно подземные пространства стихий Ницше, "горное пространство" Хайдеггера — "складка" или "зона субъективации" Делеза — как предпочитаемые метафорические "сферы" или "уделы" (см. Плоскость) их философствования. 3) Телесный (все более незримый и безобразный) Л. ("психомоторные эффекты", побуждающие начальные движения письма и линию события, рождающую своим движением произведение) — как задающий особые "направления" мысли ("широта" — "линия Веры" Кьеркегора; "восхождение к глубинам" — "линия танцевальная, дионисическая" Ницше; "вздымание" — "линия Складки/Сгиба" Хайдеггера). 4) Л. — "ряд философского письма" — как особая форма объективации всех предыдущих и задающей: коммуникативную направленность философствования; выбор доминирующей стилистической формы, образующей текст произведения и открывающей пространство для чтения (пунктуационное, "точечное" письмо Кьеркегора — афористическое письмо Ницше — этимологическое, "дефисное" письмо Хайдеггера). Формирование в 1980—1990-е ряда "метафизик Л." являет собой результат определенной переориентации философии на постижение топологических структур бытия, а также выступает отражением процесса значимого количественного разрастания и качественной иерархизации понятийных комплексов, характеризующих эту структуру. "Ландшафтно-реконструирующие" познавательные стратегии знаменуют существенный сдвиг в традиционных схемах иерархии существенных принципов понимания мира и построения его моделей. (См. Складка, Тело, Плоть, Плоть мира, Кожа, Плоскость, Difference, Касание, След.)

А. А. Грицанов

ЛЕ ГОФФ (Le Goff) Жак (р. 1924) — французский историк-медианист, со второй половины 1980-х — глава школы Анналов. Основные сочинения: "Купцы и банкиры средневековья" (1956), "Средневековые интеллектуалы" (1957), "Цивилизация средневекового Запада" (1965), "За новое изучение средневековья" (1977), "Рождение чистилища" (1981), "Средневековый мир воображения" (1985), "История и память" (1986), "Кошелек и жизнь: экономика и религия в средневековье" (1986), "Аппетит к истории" (1987), "Человек Средне-

вековья" (коллективный труд под редакцией Л., 1987) и др. Профессор Школы высших исследований в области социальных наук (Париж), ее президент (1972—1977, третий после Февра и Броделя). Член редакционной коллегии *Анналов* (с 1969). Разделяя базовые эпистемологические ценности школы "Анналов", Л. в своем творчестве уделял особое внимание изучению истории ментальностей. По Л., ментальности — это не четко сформулированные и не вполне (иногда совсем не) осознаваемые стереотипные процедуры мышления, а также лишенные логики умственные образы, которые присущи конкретной эпохе или определенной социальной группе. Ментальности как способы ориентации в социальном и природном мире выступают своеобразными автоматизмами. Согласно Л., данные совокупности шаблонов и ценностей, как правило, не артикулируются проводниками официальной морали и идеологии — они имплицитно обуславливают поведение людей, не будучи конституированы в системный нравственный или мировоззренческий кодекс. (Культура тем самым трактуется Л. не как система духовных достижений индивидуального творчества, а как способ духовного существования людей, как система мировосприятия и совокупность картин мира, явно или латентно присутствующие в сознании индивидов и продуцирующие программы и модели поведения последних.) С точки зрения Л., эти традиционно консервативные и (по сути своей) вневечные установки сознания имеют тем более принудительный характер, поскольку не осознаются индивидами. Реконструкция эволюции ментальностей является собой в таком контексте историю различных "замедлений в истории". Социальная история идей в ракурсе схемы Л. — высокопротиворечивый процесс: с одной стороны, будучи выработаны интеллектуальной элитой, они, внедряясь в массы и взаимодействуя с ментальными установками среды, существенно трансформируются — иногда до неузнаваемости. С другой стороны, по наблюдениям Л., культурные традиции народа и фольклорное творчество в исторической ретроспективе блокируются "ученой культурой" и письменной традицией, что существенно осложняет процедуры адекватной реконструкции народной культуры ушедших эпох. В целом, по схеме Л., историческая реальность "представляет собой единство материальных условий и мира воображения, в которых живут члены всякого общества: земля и небо, лес, поляна, сухопутные и морские дороги, множественность социальных времен, грезы о конце света и о потустороннем существовании...". Концепция тотальной истории в качестве собственного предметного поля должна, с точки зрения Л., включать в себя "не только то, что другие традиции мысли именуют культурой и цивили-

зацией", она подразумевает также изучение "материальной культуры — техники, экономики, повседневной жизни..., равно как и интеллектуальной и художественной культуры, не устанавливая между ними ни отношений детерминизма, ни даже иерархии". В особенности важно, — утверждает Л., — избегать понятий "базиса" и "надстройки", которые "насилуют постижение исторических структур и их взаимодействие". Отказывая моделям жесткого экономического детерминизма в праве на истинность, Л. выражает явное предпочтение полифакторным подходам исторического объяснения, преодолевая пагубный волюнтаристский потенциал человекоцентрированных методологических схем: "Я неизменно предпочитал человеческие существа абстракциям, но историк не в состоянии их понять иначе, чем в недрах исторических систем, в которых они жили. Вся история заключается в этом взаимодействии структур с людьми во времени". Так, в частности, Л. осуществляет анализ эволюции феномена социального времени в средние века. Эмоционально подавляющий человека догмат о Вечности вкуче с доминированием естественно-природных ритмов сельскохозяйственной деятельности продуцировали безразличие средневековых людей ко времени повседневности. Диктуют все основные ритмы последнего (включая санкционированные периоды для сексуальных контактов между индивидами), церковь использовала контроль над времяисчислением в качестве инструмента социального контроля. В этом же контексте осуществлялось осуждение ростовщичества как сферы увлечения дохода: полагание времени достоинством Бога не допускало таких деяний. Тем самым монополия на времяисчисление обуславливала возможность контроля как производственной, так и семейной жизни верующих. Напротив, ереси, проповедовавшие скорое второе пришествие Иисуса Христа, по Л., "торопили время", "вырывая" его у церкви, и таким образом выступали равнозначностью социальной борьбы в обществе. Неудивительно поэтому, согласно Л., что обитатели городов, купцы и предприниматели в качестве одного из ведущих репертуаров пафосного провозглашения собственной автономии считали легитимацию собственного времени в противовес времени церкви: башенные механические часы на рубеже 13—14 вв. стали атрибутами городов Европы. Историческая концепция Л. не только сыграла заметную роль в модернизации школы *Анналов* в конце 20 в., но и (наряду с более "экономической мотивированной" моделью понимания и реконструкции истории, принадлежащей Броделю) выступила удачной альтернативой одномерным объяснениям истории ортодоксального марксистского толка.

А. А. Грицанов

ЛЕБОН (Le Bon) Гюстав (1841—1931) — французский социальный психолог, социолог, антрополог. В 1866 окончил медицинский факультет Парижского университета. Участвовал добровольцем во франко-прусской войне 1870—1871 в качестве военного врача. Кавалер Ордена Славы. Основные сочинения: "Психологические законы эволюции народов" (1894), "Психология толп" (1895), "Психология социализма" (1898), "Психология образования" (1902), "Взгляды и верования" (1911), "Психология революций" (1912), "Смыслы жизни" (1914), "Психология нового времени" (1920), "Эволюция современного мира" (1927) и др. В своем творчестве Л. обращался к социально-психологическому осмыслению истории, социокультурных процессов и явлений, этносоциальных феноменов. Л. абсолютизирует роль этнических характеристик в развитии цивилизации. Утверждалось, что каждый народ обладает душевным строем "столь же устойчивым, как и его анатомические особенности", из которого и происходят его чувства, мысли, верования и искусства. Расовые различия Л. считал основанием для введения "психологической иерархии рас": для "высших рас", по Л., характерны прогрессирующее нарастание неравенства полов и индивидов, выдвижение элиты. Л. утверждал, что разница между представителями различных слоев "высшей расы" превышает различие между средними индивидами различных рас. Однако дифференциация слоев, согласно Л., имеет ограничения в силу нестабильности элиты; высший уровень интеллектуальных способностей рассматривался им как флуктуация. Элита же, по мысли Л., нуждается в возобновлении за счет "средних слоев". История народов, согласно Л., есть в основном результат психологического склада рас. Развертывание тех или иных культурных форм Л. всецело ставит в зависимость от наследственных особенностей душевного склада того или иного народа. Зависимость "элементов цивилизации" от "души народа" абсолютизируется Л. до степени релятивизации эстетических ценностей, которые он оценивает как включенные в контекст этапа развития этого народа и утрачивающие вне данного контекста свою актуальность. Соответственно Л. отвергается возможность существования единых критериев оценки "элементов цивилизации" (к которым Л. отнесит язык, общественные учреждения, идеи, верования, искусство, литературу). Пытаясь объяснить существование "заимствованных" культурных форм, Л. утверждает, что такое заимствование всегда связано с приведением воспринимаемого в соответствие с душевным складом народа. Согласно мысли Л., значительность различий

между психическими характеристиками разных народов является причиной постоянных разногласий; отсюда им делается вывод, что завоевательные, религиозные и династические войны в действительности всегда были "расовыми". Основными факторами развития цивилизации Л. считал "народный характер" ("наследственные чувства народа") и "идеи". Становление цивилизации связывается Л. с формированием устойчивой "коллективной души" и установлением "руководящих идей". Упадок цивилизации Л. связывает с "понижением характера", вызванным утратой людьми веры в абсолютную ценность основополагающих принципов, сформулированных в рамках данной культуры. Расценивая рубеж 19—20 вв. как критический, переходный момент развития западной цивилизации, Л. предсказывает рост влияния масс. "Народные классы", по мнению Л., в силу выработки собственной идеологии и приобретения организованности становятся руководящими. Отождествляя "толпу" и "массу", Л. отмечал характерные для индивида в толпе обезличенность, повышенную эмоциональность, снижение интеллекта, внушаемость, нетерпимость и консервативность. Последствия деятельности толпы могут иметь, по Л., как деструктивный, так и созидательный характер. Так, по убеждению Л., только толпа способна к проявлению высочайших преданности и бескорыстия (например, при защите отечества). Акцентируя иррациональность толпы, Л. в то же время отмечает, что если бы толпы всегда руководствовались своими непосредственными рациональными интересами, то, возможно, цивилизация не развилась бы. Л. явился одним из основоположников социальной психологии, создателем одной из первых концепций массового общества. В его творчестве фактически была предвосхищена экзистенциалистская культуркритика.

М. Н. Мазаник

ЛЕВИНАС (Levinas) Эммануэль (12.01.1906—25.12.1995; точные даты жизни указаны в связи с распространенностью ошибок в русскоязычной справочной литературе. — *Ред.*) — французский философ-диалогист, постмодернист. Родился в Каунасе. В 1916—1920 жил в Харькове, в 1920—1923 — во вновь образованном литовском государстве, откуда эмигрировал во Францию. С 1923 Л. изучал философию в Страсбурге, где познакомился с Бланшо, ставшим его другом на долгие годы. Ученик Гуссерля, испытал также влияние Хайдеггера, Розенцвейга. В 1928—1929 Л. слушал во Фрайбурге лекции Гуссерля, посещал семинары Хайдеггера. Первая работа Л. "Теория интуиции в феноменологии Гуссерля", опубликованная в 1930, стала первой фун-

даментальной интерпретацией феноменологии Гуссерля на французском языке. В предисловии к семи главах — "Натуралстическая теория бытия и метод философии", "Феноменологическая теория бытия: безусловная экзистенция сознания", "Феноменологическая теория бытия: (продолжение). Интенциональность сознания", "Теоретическое сознание", "Интуиция", "Интуиция сущностей", "Философская интуиция", Л. изложил свое понимание сущности концепции Гуссерля, ее исторических и методологических предпосылок. В 1936 была опубликована книга "О бегстве", пронизанная пафосом "предчувствия нацистского ужаса". В 1939 призван на военную службу. С 1940 по 1945 был в плену в концентрационном лагере для офицеров в Германии. Как последователь взглядов Гуссерля и Хайдеггера Л. издает соответственно в 1947 и в 1949 две работы в апологетическом духе — "От существования к существующему" и "Открывая существование с Гуссерлем и Хайдеггером". В 1948 выходит "Время и Другой" — изложение четырех лекций, прочитанных Л. в философском колледже Ж. Валя. Данная работа знаменует начало второго периода творчества Л.: выработку собственной оригинальной концепции феноменологии диалога. Она возникает, с одной стороны, как оппозиция некоторым положениям философии Хайдеггера и других экзистенциалистов, с другой — под влиянием характерного стиля философствования Гуссерля и диалогии Розенцвейга. С 1957 Л. участвует в работе Семинара франкоязычной еврейской интеллигенции, в рамках которого ежегодно читал лекции по проблеме толкования Талмуда. Широкую известность Л. обрел после выхода в 1961 книги "Тотальность и Бесконечность. Эссе на тему экстерниорности" — монографии докторской диссертации. Немалый резонанс в философских и религиозных кругах вызвала дискуссия о сущности диалога, развернувшаяся в первой половине 1960-х между Л. и Бубером. Началась она после опубликования Л. статьи "Мартин Бубер и теория познания" (1963), завершившейся определенными критическими замечаниями в адрес Бубера. Это вызвало соответствующую реакцию со стороны последнего в виде комментария, помещенного в той же самой книге. В ответ на комментарий Л. 11 марта 1963 направил Буберу письмо, в котором разъяснил свою точку зрения. Годом позже дискуссия между ними обрела новую форму. Американский философ М. Ф. Фридман предложил высказаться относительно концепций Бубера и Л. другим мыслителям, результатом чего явился сборник "Философские вопросы" (1964). В 1961 Л. стал профессором университета в Пуатье. В 1967 назначен на должность профессора университета в Нанторе, а с 1973 по 1976, до отставки и назначе-

ния почетным профессором, был профессором в Сорбонне. Л. были опубликованы работы "Гуманизм другого человека" (1973), "Инобытие, или по ту сторону сущности" (1974), "Трудная свобода" (1976), "Этика и Бесконечность. Диалоги с Ф. Немо" (1982), "Диакрония и репрезентация" (1983), "Иначе, чем знать" (1988), "Между нами. Эссе на тему мысли, направленной к Другому" (1991) и др. В прощальной речи, произнесенной в память о Л. утром 27 декабря 1995, Деррида сказал: "Очень долго я боялся того момента, когда мне придется сказать "Прощай" Эммануэлю Левинасу. Я знал, что мой голос будет дрожать при этом, и вот сейчас я скажу громко, здесь, рядом с ним, близко-близко от него, это слово "Прощай", знаменующее начало его восхождения к Богу, которое, в некоторой степени, я перенял от него, и о смысле и значении которого он учил меня размышлять и высказываться. В размышлениях о том, что Эммануэль Левинас написал о слове "Прощай", которое я вот-вот произнесу, я надеюсь почерпнуть силу для того, чтобы говорить в этот момент. Я хотел бы делать это и в отношении этих простых слов, столь же искренних и безоружных, как мое горе...". В настоящее время создается международный научно-исследовательский центр по изучению наследия Л. в Университете Северной Каролины в Шарлотте (США). Одной из задач Центра будет оказание содействия в осмыслении и понимании философии Л. В Центре будут находиться публикации Л., книги, диссертации, статьи, а также аудио- и видеозаписи о нем, о его творчестве. Кроме того, Центр будет заниматься распространением информации о готовящихся к публикации трудах и предстоящих конференциях по философии Л. Большую помощь в формировании базы данных Центра оказали родные Л.: сын Мишель Л., дочь Симона Хансель и зять Джордж Хансель, представившие 27 книг на французском языке, написанных Л., а также большое количество неопубликованных рукописей, заметок, набросков статей и текстов лекций. Руководителем проекта является профессор Ричард А. Кози. Центральной проблемой философии диалога (диалогии) Л. является экспликация трансцендентальности бинарной оппозиции "Я — Другой". "Движение к смыслу" со своей системой регулятивов, тактическими схемами, методами, общими критериями методологического обоснования и опровержения созидает аргументативный контекст трансцендентальной философии интересубъективности и позволяет раскрыть сущность основной ее идеи — трансцендентальным может быть только диалог, но не сознание. Трансцендентализм левинасовской диалогии редуцируется к поиску эйдетической формы коммуникации, локализуемой в себе трансценденцию как уровень бытия, в ко-

тором субъект не принимает участия, но где имплицитно содержится его основа. Л. отвергает онтологические проблемы, ибо, согласно его убеждению, они связаны с философией наличного бытия как завершеного смысла бытия (такова, например, фундаментальная идея Хайдеггера). Аутентичные коннотаты (смыслы) складываются, согласно его мнению, только в тотальной системе. Целостность не допускает развития культа фрагмента, выделенного из континуума любого из возможных миров. Но, с другой стороны, Л. осознает опасность тотального подхода, не исключая исчезновения ценностной иерархии явлений и возможности их качественной дифференциации. Выступая против тотального логического дискурса с его культом эпистемической структуры "эго" и "Другого" как предмета рефлексивного познания человека, Л. принимает в качестве "действительно философского" этический метафизический анализ. Этика должна восполнить то, что "логика чистого разума" и "физика природы" оставляют на произвол судьбы. Конкретный индивид, а не "человек вообще", "человеческий род", должен быть предстателем не как часть природы, а как субъект морального мира. Критическая способность человека позволяет понять "неразумность" природы, заботящейся о роде, но не об индивиде. Подчиняясь природе и не будучи в силах преодолеть ее, человек создал свой собственный мир — мир культуры, морального долженствования. Методология Л., основополагающаяся на значимости этического отношения как одного из основных структур бытия, "рассматривает лицом-к-лицу в качестве последней ситуации". Данная структура — это структура чистой возможности. Средствами онтологии нельзя разрешить проблемы, связанные с исследованием диалогического пространства, где разворачиваются этические отношения. Структурирование диалогического пространства сопряжено с выявлением метафизических уровней человеческого бытия, единственно возможная связь между которыми осуществляется в форме трансцендирования — преодоления собственного эгоизма, сосредоточенности на Другом. В результате смещения проблемного поля диалог из способа передачи смысла (в обычном понимании) трансформируется в способ смыслообразования, что, собственно, и открывает перспективы "онтологизации" трансцендентальной коммуникации, каждый из участников которой "имеет значение другого", "обусловлен другим", "является значащим для другого", где преодолеваются буберовская интерпретация Другого исключительно как субъекта отношения "Я — Ты" и хайдеггеровское толкование "других-любых", вовлекающих в неподлинность. Философию диалога Л. можно рассматривать как деструкцию интенциональной модели созна-

ния через диалогическую модель. В интенциональной модели сознания существенной особенностью его актов является то, что сознание есть всегда сознание чего-то, что сознание всегда направлено на какой-то предмет. Этот предмет является предметом для субъекта и выражается формулой "Ego cogito cogitatum". Трансцендентальная философия, анализируя сознание, описывает пространство, выражаемое через интенциональные субъект-объектные отношения. В пределах данного отношения Гуссерль, например, определяет истину как исполнение интенции наглядности, убедительности. В эти же рамки он рассматривает проблему intersубъективности, следствием чего является признание логического первенства Я перед Ты. В силу интенциональной модели Ты имеет характер "другого" Я, оказывается производимым в отношении Я. Л. стремится отказаться от гуссерлевского аксиоматического принципа беспредпосылочности как принципа независимости от исходного пункта и свободы направлений. Левинасовскую беспредпосылочность отличает большая строгость. Если в понимании Гуссерля феномен — это значение предмета, никогда не тождественное предмету, то для Л. значение феномена принципиально не-предметно, более того, он не допускает никаких, даже самых отдаленных, корреляций с предметным миром. Аргументативный дискурс определяет стратегию поиска и понимания смысла диалога через оппозицию "Я — Другой", "распредмечиваемую" посредством дихотомий "тотальное — бесконечное", "трансцендентальное — трансцендентное". Исходной точкой философских размышлений Л. является понятие "тождество личности" ("Самость"). Феномен, репрезентируемый данным понятием, конституируется исключительно в интериорном измерении. Интуитивное определение тождества личности как бытия подобия к самой личности Л. не принимает, ибо видит тождество личности "в бытии того же самого — в бытии себя самого, в идентификации интериорного мира". Понятие субъективности не сводится Л. ни к структурным связям, ни к системе рефлексов, ни к внутреннему миру трансцендентального сознания. Осознание себя базируется на неразрывном тождестве "меня и себя" ("de moi et de soi"). Связь Я с самим собой Л. считает опасной рефлексией духа, ибо в ней заключена материальность субъекта. Отличие я, которое принимается за другое, есть не что иное как "отбрасывание" меня ("Я", существующее само по себе) посредством себя ("Я", распознающее собственное существование). Тождественность с собой есть не только "исхождение" из себя, но и возвращение к себе. "Я" остается тождественным себе даже в процессе изменений, которые с ним происходят. Оно представляет их, размышляет о них. Поэтому, как у-

тверждает Л., универсальная тождественность (l'identite universelle), с помощью которой можно охватить все чужеродное, составляет основу субъекта, базис первого лица, а универсальной является мысль "я мыслю". Поэтому именно в "Я" Л. фиксирует исходный момент процесса идентификации. "Я" сохраняет свою тождественность в своих изменениях и в другом смысле. "Я", которое мыслит, прислушивается к собственному мышлению или ужасается его бездны, — уже только поэтому в себе самом является другим. Оно открывает известную наивность собственной мысли, представляющей нечто, что "перед ней" ("devant elle"), таким образом, будто это нечто движется "перед самим собой" ("devant soi"). "Я" "слышит себя мыслящим" ("s'écoute penser") и замечает при этом нечто догматическое, чуждое себе. Но "Я" сохраняет свою Самость, несмотря на эту изменчивость, по-прежнему "совпадает с собой (avec soi), неспособно стать отступником по отношению к этому "себе", застигнутому врасплох ("soi" surpris)". Картезианскую формулу самосознания "мыслю, следовательно, существую" Л. интерпретирует иначе. "Когито не является размышлением на тему сущности мысли", так как представляет собой "единственное отношение "Я" к глаголу в первом лице (ego sum)", которое вводит нас в мир языка. Я мыслю о чем-то, значит, мое мышление объясняет не существование "Я" как субстанции, а существование того, о чем мыслю. Транзитивность глагола "мыслить" направляет нас всегда к предметам, во "вне", но никогда не направляет к нашему Я. Лишь суждение "Я мыслю себя" могло бы убедить нас в существовании собственного "Я". В картезианском значении, считает Л., справедливее было бы утверждать "существую, следовательно, мыслю". Первоначальное отношение между "Я" и миром, в процессе которого "Я" раскрывается именно как Самость, реализуется как "пребывание в мире" ("le séjour dans le monde"). Специфика "Я", противопоставленного "другости" мира (l'autre du monde), концептуализируется в "сознающем сознании", замкнутом на себе, слушающим только себя и занятом исключительно логическими спекуляциями самоосмысления. Сущность интериорности (замкнутости) сводится Л. к безучастности, к извлечению "из него самого смысла своего существования". Данное бытие, радикально обособленное, "происходит из интериорного измерения" и "сообразуется с судьбой Гегеза". Развитие древнего мифа о Гегезе — обладателе волшебного перстня, делающего его невидимым для людей, но не мешающего ему видеть их — нашло свое продолжение в теории трансцендентального "Я" Гуссерля.

Трансцендентальное “Я” находится вне мира, является источником, конституирующим смысл этого мира и смысл бытия человека в этом мире. Оно, как мифический Гегез, не нуждается в вопросах, поставленных извне; оно само задает вопросы и само отвечает на них. Сознание трансцендентального “Я” разворачивается исключительно в диалог с самим собой благодаря способности “расщепляться” на часть наблюдающую и часть наблюдаемую — на “Я”, радикально трансцендентальное в отношении мира, и “Я”, погруженное в мир, являющийся интегральным компонентом мира, который “Я” окружает. Это последнее “Я” — как неотъемлемая часть мира — и играет роль Другого. Сознание трансцендентального “Я” становится источником собственных содержаний. Такого рода ситуацию Л. характеризует как неестественную, так как она основывает нечто такое, что ей противоречит, более того, ее отрицает. Это невыполнимое присутствие Другого. И если философ принимает данную ситуацию в качестве одного из структурных элементов диалогического пространства, то она оказывается интегрированной в целый комплекс условий, обеспечивающих осуществление отношения лицом-к-лицу, а значит, данность другого. “Самость” — как обособленное бытие, и “Другое” — как то, что это бытие превосходит (трансцендирует), коррелируют, производя, таким образом, “часть дискурса, то есть конъюнктуру трансцендентности, разрывающую тотальность”. “Гегемония” личности, замыкающейся всецело в собственном измерении тождественности, разрывается трансцендентностью другого, интерпретируемой как идея Бесконечности, являющаяся неотъемлемым атрибутом Добра. Базовые понятия философской аргументации Л. — “тотальность” и “бесконечность” — являются дихотомическими, то есть взаимонесключающими. Построение самой системы возможно только на основе конституирования трансцендентного по форме и по содержанию метафизического движения к Другому и пребывания Другого вне всякой возможности тотализации (образования трансцендентальной целостности) сознания и реальности, субъекта и объекта, субъекта и субъекта. Трансцендентальная сущность дискурса препятствует их полному слиянию в тотальную систему, в которой они утратили бы свою автономию вследствие аберрации интериорного и экстериорного измерений. “Семантической областью” метафизического движения является Метафизическое Желание, интенция которого направлена непосредственно к Другому, категорически определяемому как “отсутствующий”: “Отсутствующий является истиной жизни”. Метафизика присутствия специфици-

руется Л. обращенностью к “другому месту”. Метафизически желаемое Другое не является качественно различимым, не становится атрибутивным модусом его существования, “не растворяется в тождественности субъекта” мыслящего. “обустраивающегося во времени”, владеющего и т. д. “В этом опыте Другого, — утверждал Деррида, — логика непротиворечивости, все то, что Л. понимает под “формальной логикой”, становится спорным”. Преодолевая точку зрения традиционного рационализма, Л. стремится понять основы коммуникативного опыта “Я” в отношении Другого. Трансформируя нереверсивность отношений интериорной и экстериорной сфер, то есть “Самости” и “Другого”, в асимметричность intersubjectных отношений, понимаемых как фундаментальная способность субъективности к моральной ответственности, Л. создает собственную концепцию ответственности. Способность к трансцендированию как выходу за рамки “у себя”, “для себя” он описывает категориями этического дискурса. При этом “этика не оказывается приложением к прежней экзистенциальной основе; в этике, понимаемой как ответственность, завязывается сам узел субъективности”. В начале встречи “для меня мало важным представляется то, кем другой является по отношению ко мне — это его дело; для меня он прежде всего тот, за кого я несу ответственность”. Взаимность, по убеждению Л., — исключительная прерогатива ближнего. При разработке собственной концепции Л. опирается на русскую традицию в понимании ответственности, идущую от Достоевского: все люди несут ответственность друг за друга, а я в большей степени, чем другие, “моя ответственность всегда превышает ответственность других”. Открывается источник смысла бытия: отношение один-через-другого возможно исключительно благодаря отношению один-для-другого, императив которого заключается в беспредельной ответственности. “Встреча Другого есть сразу моя ответственность за него, — пишет Л. — Ответственность за ближнего, которая, несомненно, является высоким именем того, что называют любовью ближнего, любовью без Эроса, милосердием, любовью, в которой этический момент превосходит момент, внушаемый страстью, любовью без вожделия”. Л. концептуализирует практические регулятивы диалога. “Встреча является первоначальной и необходимой конъюнктурой значения языка: кто-нибудь, говорящий “я”, направляется к другому человеку”. Этический и акцентированный трансцендентный модус встречи не ограничивает ее повествованием собеседнику какого-либо факта. Событие встречи, интерпретируемое мыслителем как движение трансцендентности от одной личности к другой, олицетворяет непреодолимое отделение — переход-

ную ступень к тишине либо к интерпелляции, а значит, к языку. Язык как метод “семиотического освоения” коммуникативной реальности функционально опосредован (“означен”) временем. Временной интервал, разделяющий знак и обозначаемое им явление, с течением времени (в процессе применения знака в системе других знаков, то есть в языке) трансформирует знак в “след” этого явления. В результате слово теряет свою непосредственную связь с обозначаемым, с референтом, или со своим “происхождением”, с причиной, вызвавшей его порождение. Таким образом, знак обозначает не столько сам предмет, сколько его отсутствие (“отсутствие присутствия”) и свое “принципиальное отличие” от самого себя. Повествовательное направление отношения-с-другим “клишируется” традиционной формальной логикой, а значит, подчиняется правилам этой логики, “логики тождества”, поглощающей трансцендентность данного отношения. Коммуникативная сторона этого отношения в аспекте *ipso facto* (сам делаю) будет восстанавливать трансцендентность самого повествования, предназначенного для Другого. Л. гипостазировывает невидимое трансцендентное движение даже за “языковой вуалью” встречи. Задача конституирования гипостазиса (в истории философии данный термин означает придание статуса существующего действию, выраженному глаголом) как аналога отношения к анонимному “имеется” редуцируется Л. к обретению своего “лица” в Другом, в отличие от экзистенциализма, формулирующего гипостазис “существовать”. Существенной стороной языка, с помощью которого реализуется требование познать и постичь Другого, является интерпелляция, то есть обращение с вопросом. Но почему необходимо отвечать на вопрос? Данную проблему, как считает Л., рационалистический монологический разум решить не в состоянии. Это способен совершить лишь разум диалогический, сущность которого необходимо понимать как силу суждения. Центр приложения этой силы философ находит именно во встрече с человеком, благодаря которой открывается истинная тайна бытия — ответственность как единственный путь приобретения к трансценденции. Ответственность — как определитель силы суждения — указывает на необходимость ответа на поставленный Другим вопрос, а также на способ ответа — при помощи слов или действий. Человек лишь частично повелевает собственной силой суждения. В сущности, полагает Л., она овладевает им, так как над субъектом постоянно довлеет трансцендентальный опыт этоса как совокупности нравственных императивов, имплицитно присутствующих intersubjectивному пространству. В соответствии с этим опытом человек, по своей природе открытый и устремленный к трансцендентности,

оказывается способным к установлению коммуникации. В основании коммуникативных связей положено принципиально отличное от онтологического понимание добра и зла, что позволяет философу конкретизировать диалогическую связь ответственности, разъяснить совершенно неприимлемую для рационалистических категорий метафизическую сферу — фундаментальную структуру диалога. В противоположность монологическому мышлению, берущему начало в метафоре Гегеза как “условии, возможности несправедливости и эгоизма”, как “возможности принятия правил игры, но невыполнение их”, Л. выдвигает мышление, исходящее из другой метафоры — метафоры Мессии, с помощью которой развивается идея заложника. Мессия осуществляет двойственную роль: открытый для вопросов других, он постоянно предоставляет им ответы. Заложник, являющийся Мессией, становится, тем самым, учителем, философом, пророком. Быть заложником — значит уметь задерживаться до конца на месте Другого, отягощенного бедой. “Быть собой как условие существования заложника” — это “иначе, чем просто быть”, это “принимать на себя беду и падение другого, даже ту ответственность, которую другой несет за меня”. Объектом добродетельного поступка должен быть прежде всего другой, а не я сам, так как, согласно Л., именно в этом заключается разница между любовью к ближнему, предполагающей предпочтению другого, и правосудием, исходящим из категории “справедливость” и не предполагающим никаких предпочтений. Единственную альтернативу образу мышления Гегеза Л. находит в Мессии. Человек выбирает судьбу Гегеза лишь потому, что не хочет быть Мессией. Напротив, человек, не замыкающийся в круге “трансцендентального Я”, становится Мессией. Возможность стать на путь Мессии, сделать себя заложником, что предполагает замещение одной личности другой, является основополагающим условием ответственности в диалогике Л. Но чтобы детерминированность Другим не могла называться рабским состоянием, необходимо, чтобы детерминируемое не оставалось другим относительно детерминирующего. “Изгнанный из себя” и “загнанный в ответственность” детерминирован Благом, ценностью, которая никогда не определяется и имя которой Бог. Парадокс постмодерна — отсутствие присутствующего и присутствие отсутствующего — проявляется в творчестве Л. в Бого-явленности человеческого лица. Конструируемая Л. логика предпочтений, уходящая корнями в христианскую традицию, в числе основных постулатов содержит тезис о том, что истинная трансцендирующая активность требует увиден в обращении ближнего богоявленность лица. В сущности, именно благодаря доступу к идее Бога трансцендирующей активности

свойствен так называемый экспоненциальный рост, результатом которого перманентно выступает феномен “сейчас вы это не ощущаете, а через мгновение — будете ощущать”. Это есть не что иное, как приобщение к идее Бога, приобщение к идее “соборного” творчества, актуализирующего лишь абсолютно ценное содержание бытия. Но Л. не питает никаких иллюзий относительно реальной жизни. Он понимает, что представленная концепция диалога далека от реалий межчеловеческих отношений. За пределами метафизической диалогике “каждый является другим каждому. Каждый исключает всех других и существует отдельно”. Часто это ведет к непредвиденным последствиям. Создавая теорию диалога с ее главной парадигмой об асимметричности отношений Я — Другой, философ не идеализирует данное соотношение. Он не отрицает, что “человеческий Индивид может проявлять негативность по отношению к собственной свободе”, выражающуюся в “исключении свободы других”, пренебрежении “иной взаимностью”. Это означает “возможную войну всех против всех”. Но метафизика, согласно Л., с необходимостью должна предшествовать онтологии. Это нашло отражение в задаче, которую поставил себе философ — не создавать этику, а отыскать ее глубинный смысл. Поэтому можно оправдать его стремление отыскать смысл человеческой экзистенции в общении с другой личностью. Таким образом, Л. пытается вернуть в лоно философии и возрождаемой им христианской логике человека, бывшего когда-то, в силу определенных условий, лишь досадной помехой объективности как идеалу рационализма. Конфликтность не становится основополагающим принципом диалогике Л. (как, например, в философии Сартра). Очевидна попытка исследователя показать собственное видение идеальной основы личности как гаранта бесконфликтности в общении. Прежде всего это свобода от чрезмерной сосредоточенности на собственном “я”, идентичная чувству ответственности. Ответственность, как естественная идея обязанности, приложима, в первую очередь, к ситуации появления другого человека. Исключительная роль последнего в диалогическом пространстве определяет модальность “обращенности” Я к Другому, даже теоретически не допускающей возможности конфликта, определяет основной социальный ориентир. Такого рода интенция предполагает развертывание аргументативного дискурса в контексте апофантического, то есть с элементами пожелания, мышления. Истоки левинасовской рефлексии органично связаны с нашими сегодняшними проблемами. Как влияет тоталитарный режим в государстве на человеческое бытие? Где искать истоки и смысл зла, царящего в мире? Насилие, смысловая бинарность (двузначность) — две реалии, ко-

торые не всегда объединены с философской перспективой, не всегда ее реферируют, но присутствуют в мире, часто правят им. Для французского мыслителя событиями-символами стали Кольма, Аушвиц. Исходя из таких экзистенциальных, моральных аномалий человеческого мира, Л. создает свою метафизику свободы, которая является философией ответственности. Этическое измерение интерсубъективного Л. стремится возратить в культуру в целом. В статье “Философское определение идеи культуры” Л. пишет о “конце европоцентризма” как возможно, “последней мудрости Европы”, заключающейся в отказе от “все-миссияства”. Рассуждая о культуре как о “местопребывании мира, который характеризует не просто пространственной присутствием, но созданием в бытии выразительных и воспринимаемых форм итемаизирующей мудростью плотн, которое и есть искусство или поэзия”, Л. противопоставляет подразумеваемому в данной дефиниции преодолению противостояния субъекта и объекта собственный параметр культуры — этическое измерение интерсубъективного. Только через нормы морали возможно любое значение, любое “означивание”. “Смыслонаправленность” предшествует “знаковости культуры”. Системы знаков есть лишь схемы конъюнктивных культурологических кодов человечества, по отношению к которым приоритетны этические “первоисточники”. Л. считает порочной практикой насильственного “овладения” культурой и ее достижениями как некоторой замкнутой в себе ценности (“самоценности”) без “означивания” метаэтиков. Значение, то есть постижимое, сводится для бытия к тому, чтобы явить себя вне истории, в своей “обнаженности”, к тому, что предшествует культуре и истории — причастности к другому как “акту-существованию в существующем”, что Л. называет гипостазисом. Поиск новых социальных ориентиров сопряжен у Л. с построением, в известной степени, умозрительно-антропоморфной “конструкции” интерсубъектных отношений. Но идейная программа Л. есть нечто большее, чем отвлеченные метафизические рассуждения, сопровождающиеся определенной долей скепсиса по отношению к онтологии. Основные информационные файлы (ассоциаты) выстраиваются Л. по взаимосключающим направлениям: Я — Другой, тотальное — бесконечное, трансцендентальное — трансцендентное, образ мышления Гегеза — образ мышления Мессии, эгоизм — ответственность за другого, обычное желание — Метафизическое Желание и др. Контекстуально определяя и уточняя их смысл, Л. инспирирует их значения и распространяет на многие области гуманитарного знания, прямо или косвенно

причастные к выработке определенных стереотипов сознания, норм поведения, механизмов регулирования межсубъектных отношений, модулей коммуникации. Поэтому непосредственно методологическая парадигма философской аргументации в диалогике Л. вырастает из анализа концептов диалога как смысловых квантов межличностной коммуникации, которые в зависимости от условий трансформируются в различные "гештальты" диалогического пространства — нарративные практики. Риторика манифестации смысловых квантов межличностной коммуникации и их дальнейшая динамика являются акцентировано артикулируемыми в антиконвенционально-плюралистическом контексте. Левиновская постмодернистская реконструкция коммуникации, исчисляемая не параметрами "формулы" логосферы, интерсубъективного пространства, а процедурой нарративно привносимого смысла, ризоматично организуется в саморегулирующую систему, которая находит критерии собственной адекватности, предметного соотношения и смыслополагания внутри себя. Для "обретения" человека необходимо прибегнуть к ценностям "трансцендентального", к Единому. Сущность человека, согласно Л., не должна зависеть от возникновения сущего. Зависимость от порождающей матрицы опасна возвратом к философии субстанции и "овеществлению" человека. Бесконечность в должностовании является индикатором гуманизма.

С. В. Воробьева

ЛЕВИ-СТРОСС (Levi-Strauss) Клод (р. 1908) — французский этнолог и социолог, положивший начало структуралистским исследованиям в области культурологии. Профессор университета в Сан-Паулу (1935—1938), советник по культуре французского посольства в США (1946—1947), зам. директора Антропологического музея в Париже (1949—1950), профессор Коллеж де Франс (с 1959). Член Французской академии (1973). Основные сочинения: "Структурная антропология" (1958), "Мифологии", в 3 томах, (1964—1971), "Структурная антропология-2" (1973), "Структура мифов" (1970), "Колдун и его магия" (1974) и др. Согласно Л.-С., философия являет собой "временного заместителя науки", ибо последняя достаточно оперативно осуществляет экспансию в сферу традиционных философских проблем. Рассматривая философскую составляющую аутентичного структурализма в виде "кантианства без трансцендентального субьекта", Л.-С. предполагал, что именно такой подход делает осуществимым непосредственный доступ к реальности объективированного мышления. Неудовлетворенный субъективизмом господствовавшей в середине 20 в. во Франции экзистенци-

альной философии, Л.-С. обращается к этнографии и антропологии. Его интерес к изучению объективированных форм и внесознательных детерминант человеческой психики предопределили теоретические установки, с одной стороны, Маркса и Фрейда, с другой — Дюркгейма, американской (Боас, Кребер) и английской (Малиновский, Рэдклифф-Браун) школ антропологии. Непосредственный методологический импульс новаторские изыскания Л.-С. получили из структурной лингвистики (Якобсон и др.) — прежде всего в виде фонологического метода. Значение последнего Л.-С. видел в: 1) переходе от изучения сознательных явлений к исследованию бессознательного их базиса; 2) отказе рассматривать члены отношения в качестве автономных независимых сущностей и преимущественном анализе отношений между ними; 3) введении понятия системы; 4) выявлении — впервые — социальной наукой "необходимых" отношений. Преодолевая узкоэмпирический подход, Л.-С. делает два базисных допущения: о существовании "другого плана" действительности, лежащего в основании наблюдаемой в опыте реальности, и о типологическом сходстве феноменов культуры и явлений языка. Специфика складывающейся на этой основе концепции универсальной структуры заключается в понимании бессознательного как формальной матрицы (по типу двойного кода), элиминирующей содержательные моменты его классической психоаналитической версии, а также в предположении всеобщности такой пустотной формы для организации различных уровней социальной жизни. Общество, в соответствии с этим, рассматривается с позиций семиотики и теории информации как полиморфная система коммуникаций (противоположных полов, имуществ, лингвистических знаков), имеющих инвариантом фундаментальное означаемое в форме бинарных оппозиций. Задачей структурного анализа, таким образом, является считка разнообразных символических культурных форм (искусство, религия и т. д.) как кодов этого архетипического языка. Проблематика кодирования столкнулась с новым подходом Л.-С. к оценке первобытного мышления. В отличие от "теории прелогизма" Леви-Брюля, выделявшего коллективные формы мышления архаических народов в качестве "дологического мышления", Л.-С. полвеет, что "человек всегда мыслит одинаково хорошо". В результате применения особых процедур поиска и моделирования единиц мифа ("мифем") Л.-С. делается вывод о присутствии в нем позитивной логики в форме структуры мифов, функционирующей в режиме медиации (опосредования) основных жизненных противоречий. Разрыв между мыслью о предметах и самими предметами, по Л.-С., заполняется магическим мышлением, что обеспе-

чивает слитность чувственного и рационального в опыте первобытного коллектива. Поэтому сам факт звучания слова воспринимается "в качестве немедленно предлагаемой ценности", благодаря чему сама речь на равных правах включается в обменные процессы первобытного коллектива, организма, выступая специфической естественной идеологией. Современные же рациональные идеологии выполняют функции поставщиков чувства безопасности и гармонии для социальных групп гораздо менее эффективно. В итоге у Л.-С. складывается идеал своеобразного первобытного "сверхрационализма". Несмотря на исключительное воздействие на интеллектуальную ситуацию во Франции и за ее пределами, а также большой вклад во многие конкретные научные области знания, работы Л.-С. получали очень неоднозначную оценку. (Так, по мысли Рикера, структурализм Л.-С. — это "кантианство без трансцендентального субьекта".) Подвергшись обширной и аргументированной критике его попытки возвести выявляемые структуры человеческого интеллекта в ранг универсального объяснительного принципа, компьютерная утопия исчисления социальных закономерностей, ограниченность исследований закрытыми и внеисторичными системами устойчивого знания.

А. А. Горных

ЛЕВИЦКИЙ Сергей Александрович (1908—1983) — русский философ, публицист, писатель. После революции вместе с родителями оказался в Эстонии. Окончил Карлов университет в Праге, где учился под руководством Н. О. Лосского. С 1941 — доктор философии (диссертация: "Свобода как условие возможности объективного познания"). Во время войны вступил в ряды Национально-трудового союза, одним из идеологов которого и стал ("солидаризм"). После войны, покинув Прагу, оказался в числе перемещенных лиц в Германии, где в 1947 в издательстве "Посев" вышла его работа "Основы органического мировоззрения". С 1949 — в США, где работал преподавателем русского языка, а затем (1955) — редактором на радиостанции "Свобода". В 1958 издательством "Посев" выпущена его книга "Трагедия свободы". С 1965 по 1974 (до пенсии) преподавал в университете Джорджтауна. В 1968 вышли его "Очерки истории русской философской и общественной мысли". Печатался в изданиях "Мосты", "Новое русское слово", "Грани" и др. Наибольшее влияние на творчество Л. оказали идеи персонализма и интуитивизма (Н. О. Лосский, Франк), а также морально-социальная теория солидаризма. Л. онтологизировал и социологизировал категорию "солидарность" в ее приложении как личности, так и к социальному бытию, которое рассматривал как особую область бытия, не редуцируе-

мую к биоорганике и (или) к психике. Считал, что оно конституируется в межиндивидуальном и межгрупповом взаимодействии людей, наряду с психическим бытием. Психическое и социальное взаимно коррелируются друг с другом, возникают на биоорганической базе, но оба подчинены высшему — духовному — бытию. Многофакторность социальной жизни должна быть понята из нее самой, то есть из социальных актов (действий). Центральная ее проблема — взаимоотношения личности и общества, а в них — условия и возможности человеческой свободы (что предполагает также отношения человека и Бога). Свободу Л. рассматривает как условие солидарности, которую он считает первичным фактором развития (борющиеся включаются в объемлющее их единство, приобретение борьбой самостоятельного значения редуцирует общественную жизнь к низшим его проявлениям). Но свобода — это и проблема для самой себя. Л. последовательно анализирует «составляющие» свободы: свободу действия (техническая проблема), свободу выбора (можно выбрать и рабство), свободу хотения (предполагает выход в метафизику). Еще более подробно и критически Л. рассматривает различные концепции детерминизма, показывая их несостоятельность: материалистического (ведет к признанию пассивности психики), психологического (где как центральную рассматривает проблему соотношения мотивов и воли), теологического (порождает неразрешимые антиномии), логического (ведущего свое начало от Лейбница и проанализированного Шестовым — его тезис о познании сердцем, а не только разумом). Различные виды ограниченный нельзя не признавать (свобода есть условие самой себя, но и одновременно несвободы). Так, отрицание Бога ведет, показывает Л., либо к онтологизации атеизма (Бакунин), либо к обожествлению человека (Н. Гартман). Детерминизм присутствует в бытии, его нельзя лишь редуцировать к какому-либо конечному основанию и универсализировать, так как основным (объемлющим) атрибутом социального бытия и личности является свобода. Свобода — внутренняя природа «я», его сущность. Сознание «я» есть самосознание свободы. Она есть «твое отношение субъекта к его актам, при котором акты эти определяются в качестве решающей причины самим субъектом». Субъект суть арбитр, дающий согласие на акт и определяющий его целенаправленность. Таким образом, свобода не может быть определена негативно как отсутствие детерминизма, тогда она будет атрибутом или Бога, или небытия, признание чего равно неприемлемо. Ее следует локализовать между сущим и небытием в возможностях бытия. Сам субъект есть индивидуализированная сфера бесконечных возможнос-

тей. Свобода предшествует бытию, которое свободно лишь в той мере, в какой оно может быть иным. Частное бытие детерминировано предшествующим развитием событий и мировым целым, но оно же и полагается в будущем как одна из возможных реализаций. В связи с этим Л. дает развернутый критический анализ «патологий свободы»: ее искажение страхом (фобиями) у Фрейда и «идолократию свободы» в экзистенциализме Сартра, Хайдеггера, Ясперса и Бердяева. Свобода суть «шанс и риск творческого пути человека». Только через творчество (полагание «нового») и служение высшим ценностям свобода исполняет себя и предохраняет от рабства, прикрывающегося масками свободы, выступает как необходимое условие критического отношения к суждению, помимо которого истина является недостаточной. Творчество же связано с воображением, направленным не на «ставшее» бытие (как память), не на «становящееся» бытие (как восприятие), а на потенции бытия — на мир сущего (не на вещи, а на образы вещей). Воображение вещей уже есть начало их воплощения в бытии (по крайней мере — личностно). Далее, рассмотрев проблематику гносеологии свободы, Л. переходит к ее онтологии как к процессу «овозможивания» свободы к бытию, а не от бытия. Реализация свободы через воображение связана с целесообразностью, способной блокировать (как высшее) причинность (как низшее). Целесообразность подразделяется им на два вида: трансцендентную (как следование замыслу Творца) и имманентную (как целенаправленность, проявляющуюся в самоактуализации тел). Причинность ограничивается субстанциальностью субъекта. При этом Л. блокирует понимание субстанциальности как субстрата изменений и говорит о субстанциальности как реакции субъекта на воздействия согласно его собственной природе, как творческому источнику собственных изменений. Главное условие свободы — потенциальная бесконечность перспектив. Субъект (делец) всегда сверх-бытийствен, он не сводится к данности, и, следовательно, его свобода не ограничена лишь выбором из наличного. Возможность реализуется только в деянии должного. Это единственный путь преодоления действительности. Возможность умирает, реализуясь (воплощаясь в действительность) и не реализуясь (обезреализовываясь возможности). Поэтому свобода есть всегда самоопределение воли, то есть самозаконность (случайность есть вторжение из иного ряда законности). Она необъективируема, неотделима от «я». Сознание имманентно «я» (сознание «я» есть самосознание свободы и основа самопознания). «Я» дано само себе, «для себя», а не «от себя» (очередной блок, ставимый Л. на пути несвободы). Предел самосознанию и самопознанию человека

кладется лишь осознанием своей зависимости от Абсолюта. К последнему мы движемся по пути свободы, реализуя установку «для себя», следуя «влечению души», постигая собственное «я» в особой мистической (согласно Н. О. Лосскому) интуиции, оптологизируя смыслы в будущем посредством творческого воображения. Так онтологически, как ранее гносеологически, Л. утверждает тезис о предшествовании свободы бытию. Соответственно основным принципам своей философии, Л. строит и концепцию личности. Структура личности интегрирует в себе под-сознание, сознание «я», сознание «мы» и сверхсознание (категории добра и совести). В своей реконструкции истории русской философии Л. видит основную идею последней в разработке проблемы добра и считает это «залогом оправдания и возрождения русской культуры».

В. Л. Абушенко

ЛЕГО (лат. lego — собирать, конструировать) — игровой феномен (а именно — тип детского конструктора), выражающий переориентацию современной культуры с презумпции конструирования как воспроизведения канона на презумпцию конструирования как свободного варьирования предметности. В соответствии с указанными общими презумпциями для западной культуры классического типа было характерно понимание игры как ролевой или как игры по правилам (см. Игра), а детского конструктора как средства обучения канону (конструкторы типа Меккано, мозаики-пазлы, наборы технических модулей и т. п.), — в данном случае складывание картинки из кубиков, несущих ее фрагменты на своих плоскостях, или моделирование из технических деталей, изображенных на схеме-инструкции, автомобиля или самолета, семантика которых является деятельностью по алгоритму, а сам процесс конструирования гештальтно воспроизводит классическое понимание ремесленного производства как процесса воплощения в материале образца, аналогичного абсолютному образцу — идее, эйдосу предмета — в классическом платонизме (см. Гилеморфизм, Эйдос, Платон). В отличие от этого, современная культура характеризуется видением производства как квазидеятельности по созданию гиперреальности (см. Симуляция, Гиперреальность): постмодерн ориентирован не на произведение в традиционном его понимании, а на конструирование как свободное и подвижное соединение разнородных элементов в единое целое, причем в принципиально произвольном порядке (см. Конструкция, Интертекстуальность), — символом культуры постмодерна становится коллаж, понятый в предельно широком значении этого термина (см. Кол-

лаж). В свою очередь, акцент в восприятии феномена игры современная культура расставляет таким образом, что на передний план выдвигается не игра по правилам (game), но свободная игра-play, правила которой конституируются в процессе разворачивания последней. Соответственно этому, конструирование как феномена детской игры осмысливается современной культурой как свободное моделирование предметности — вне нормативных канонов и жестких правил: free atyle как базовый стиль Л. не только позволяет, но и предполагает произвольное варьирование элементов, исключая инструкцию как таковую, последняя обретает специфический статус инициирующего призыва к вольному фантазированию, предлагая картины слонов с открывающимися в боку дверцами или человечков с растущими на головах цветущими кустами, которые воспринимаются не как образцы для подражания, но именно как констатация отмены канонов и разрешение свободного творчества. Конструкции, составленные ребенком, каждый раз получают разными, хотя создаются из одних и тех же блоков, — данная фигура гештальтно изоморфна такой фигуре постмодернистского философствования, как интерпретация смыслогенеза, предполагающая безгранично релятивные варианты семантико-аксиологической центрации текста (как вербального, так и невербального) в условиях отказа от идеи референции: смысл конституируется не в процессе понимания (см. Понимание, Герменевтика), но в процессе его конструирования (см. Означивание, Деконструкция, “Пустой знак”, Интертекстуальность). Вместе с тем, наряду с базовым free style, Л. предлагает и тематические серии (мир средневекового рыцарства, мир вестерна, мир пиратов, первобытный мир туземцев, мир современного города, космические миры и др.), что в сочетании с презумпцией free style предполагает возможность конструирования как конституирования новых миров (см. Возможные миры): хаос деталей, исходно принадлежащих к различным и, более того, разнородным сериям, может быть организован в семантически принципиально новое игровое пространство, организованное по правилам, приемлемым в режиме ad-hoc гипотезы и не являющимися каноническими, ибо с тем же успехом игровому пространству могут быть заданы и совершенно иные правила и характеристики (по принципу, аналогичному античному принципу исономии: не более так, чем иначе — см. Античная философия). В этом отношении Л. моделирует творчество не только как продуктивную деятельность без алгоритма, но и более фундаментально — как конституирование из хаоса

все новых и новых вариантов космического устройства игроаого пространства: мировое древо каждый раз вырастает заново, задавая принципиально новые версии мироустройства (см. Космос, Хаос). Ребенок обучается не канону, но, напротив, презумпции относительности последнего и способам вариативного конституирования различных канонов. В этом отношении Л. как феномен современной культуры выражает такие фундаментальные презумпции постмодерна, как презумпция “заката метанарраций” (см. “Закат метанарраций”) и презумпция принципиальной плюральности картины мира (см. Постмодернистская чувствительность), и может быть рассмотрен как вызванная постмодернистским поворотом современной культуры трансформация процесса социализации (см. Социализация).

В. А. Можейко

ЛЕЙНГ (Laing) Рональд (1927—1989) — шотландский психиатр и психолог. Один из создателей и лидеров антипсихиатрии. Окончил медицинский факультет университета города Глазго. Работал психиатром в различных лечебных учреждениях (в том числе в армейских), а затем в клинике Глазго. Читал курс лекций по психиатрии в местном университете. Исследовал природу и причины психических болезней, окружение психически больных, шизофренические системы, взаимоотношения врача и пациента, традиционные способы психиатрии и психотерапии, измененные состояния сознания и его трансперсональные уровни, этические и юридические аспекты психиатрии, проблемы человеческого опыта и др. Считал, что подлинные причины безумия коренятся в основах человеческого бытия. Интерпретировал ряд психических заболеваний как стратегии и способы выживания людей в современном мире. В качестве одной из идей предложил считать сумасшествие разумной реакцией на безумное социальное окружение. Утверждал, что современная психиатрия и психопатология искажают подлинный внутренний мир больных людей. Выступил с резкой критикой репрессивного характера современной клинической психиатрии. Сформулировал понимание психотерапии как аутентичной встречи двух людей. В 1961 опубликовал книгу “Разделенное Я. Экзистенциальное исследование психического здоровья и безумия”, в которой использовал идеи и труды европейских философов-экзистенциалистов для критики традиционной психиатрии и разработки программы перестройки психиатрии в экзистенциальном контексте, обеспечивающем понимание нормального и патологического бытия в мире. В 1965 организовал терапевтическую коммуны Кингсли Холл — своеобразную экспериментальную модель будущих антипсихиатрических коммун. В качестве

существенно важного момента нормальной жизни и психики утверждал “онтологическую безопасность”, главным условием обретения которой полагал способность человека быть автономной индивидуальностью. В этой связи исследовал и выделил три типичные формы тревоги (поглощение, прорыв и окаменение), которые следует научиться преодолевать. В критике и борьбе с современной психиатрией придавал большое значение замене современного “психиатрического жаргона” посредством использования идей и подходов герменевтики. Поддерживал и развивал учение Маркузе об “одномерном человеке”. Выступал с критикой репрессивной одномерной цивилизации нашего времени. Считался одним из идеологов движений “новых левых” и контркультуры. В последний период творчества несколько смягчил антипсихиатрические позиции и осуществил некоторый поворот к “альтернативным психологиям”. Опубликовал ряд работ, посвященных изучению “социальных систем фантазий”, посредством которых группа воздействует на своих членов. Автор книг “Я и другие” (1961), “Здравомыслие, сумасшествие и семья” (Том 1. “Семья шизофреников”; совместно с А. Эстерсон, 1964), “Разум и сила: Десятилетие философии Ж.-П. Сартра, 1950—1960” (совместно с Д. Купер, 1964), “Интерперсональное восприятие. Теория и метод исследования” (совместно с Г. Филлипсон и А. Ли, 1966), “Политика опыта и райская птица” (1967), “Семейные трудности” (1967), “Политика семьи” (1969) и др. (См. также “Онтологически неуверенная личность”).

В. И. Овчаренко

“ЛЕКЦИИ ПО ВВЕДЕНИЮ В ПСИХОАНАЛИЗ” (“Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse”, Wien, 1916—1917; “Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse”, Wien, 1933) — одна из фундаментальных работ Фрейда, в которой изложены основы его учения о психоанализе. Книга состоит из двух частей: “Лекции по введению в психоанализ” (подготовленные в 1916—1917) и “Продолжение лекций по введению в психоанализ” (оформленные к 1933). Первая часть включает в себя разделы, посвященные ошибочным действиям, сновидениям и общей теории неврозов, и содержит описание теоретических принципов, методов психоанализа, способов истолкования данных, получаемых в результате психоаналитического исследования, и ряда общих положений психоаналитической теории. Описывая различные ошибочные действия, Фрейд делает основной вывод о том, что каждое из таких действий имеет свой скрытый смысл, свое определенное симптоматическое значение и выдает существование неосознаваемой, но вполне реально имеющейся у субъекта тен-

денции, намерения или желания. Анализируя сновидения, Фрейд описывает их структуру и скрытые закономерности динамики. Он подчеркивает определенное сходство между ошибочными действиями и сновидениями, указывая на то, что подобно тому, как в ошибочном действии существует какая-либо форма его выражения в поведении, так и в сновидении существует явная форма и скрытое содержание, которые определяются бессознательным. Общая функция сновидений — это устранение раздражений, мешающих сну, через галлюциаторное удовлетворение потребностей и желаний спящего. В общей теории неврозов главное внимание обращается на субъективное содержание симптомов: каждое слово, фантазия и сновидение больного подвергаются анализу с целью раскрытия их подлинного смысла. Излечение же наступает тогда, когда вытесненные импульсы, влечения и переживания доводятся до сознания. Во второй части Фрейд излагает основные идеи психоаналитических моделей психики (Бессознательное, Предсознательное и Сознательное) и личности (Ид ("Оно"), Эго ("Я") и Суперэго ("Сверх-Я")) и подчеркивает неидентичность сознания и Эго ("Я"). Невроз рассматривается им как результат ослабления силы Эго ("Я") из-за интензивного давления на него со стороны Ид ("Оно"), в силу которого происходит расходование энергии на противодействие этому давлению (агиткатексис). Другой источник невроза, он считает, — это конфликт между Эго ("Я") и Суперэго ("Супер-Я") в ситуации, когда Эго ("Я") противостоит моральным и социальным запретам и требованиям. Вторая часть книги являет собой один из заключительных вариантов психоаналитического учения и содержит ряд существенно важных психоаналитических идей, обладающих значительным философским, психологическим, социологическим, антропологическим и культурологическим содержанием.

Д. П. Брылев

ЛЕМ (Lem) Станислав (р. 1921) — польский мыслитель, философ, писатель-фантаст. Основные произведения: "Человек с Марса" (1946); "Астронавты" (1950); "Магелланово облако" (1955); "Диалоги" (1958); "Звездные дневники" (1954, 1958); "Возвращение со звезд" (1961); "Соларис" (1961); "Выход на орбиту" (1962); "Непобедимый" (1964); "Summa technologiae" (1964, 2-е расширенное издание — 1967); "Сказки роботов" (1964); "Кибериада" (1965); "Глас Господа" (1968); "Повести о пилоте Пирксе" (1968); "Философия случайности" (1968); "Фантастика и футурология" (1970); "Абсолютная пустота" (1971); "Мнимая величина" (1973); "Беседы и очерки" (1975); "Маска" (1976); "Насморк" (1976); "Осмотр на месте" (1979); "Мир на Земле" (1987); "Фиаско" (1987); "Фи-

лософия случая" (в 2 томах, 1988) и др. Философско-футурологический трактат Л. "Сумма технологии" посвящен концептуальному и научному анализу горизонтов и механизмов эволюции человечества. Проблемы, порождаемые экспоненциальным ростом научного знания и стремительным подъемом уровня энергий, освоенного людьми; постановка вопросов о соотношении и взаимообусловленности биологической и технической эволюций в контексте приверженности Л. кибернетическим /читай: синергетическим — А. Г./ контекстам постижения цивилизационных процессов; предположения о возможности направляемых трансформаций самого биологического вида Homo sapiens — эти и многие другие подходы Л. совместили в себе футурологическую респектабельность, характерную для исследований такого рода в 1960—1980-х, с одной стороны, и четко заданную приверженность идеалам гуманизма швейцеровского типа, с другой. (Особо следует отметить чисто синергетическую трактовку Л. — см. "Философия случая" — оснований социальной жизни и всякой эволюции вообще: "Случай — поворотный фактор всякого эволюционного процесса; уклад, возникший в результате данного процесса, создает собственные системные законы, не имеющие ничего общего с первоначальным поворотным фактором".) Цивилизация, согласно Л., — бытие общества (не обязательно земного) в отличие от бытия биологического вида. Подчеркивая и иллюстрируя при этом в своих фантастических произведениях идею о том, что Космос не есть увеличенная до масштабов Вселенной Земля, что человек всегда будет сталкиваться там с Непостижимым, Л. акцентирует тезисы о закономерности возникновения разума в Космосе, о принципиальной неограниченности астроинженерного потенциала мыслящих существ, о безграничной множественности путей эволюции цивилизаций Вселенной. Постулируя ряд принципиальных условий осуществимости сценариев выживания человечества в 3—4 тысячелетиях, Л. не только осознанно деидеологизировал облик грядущего социума, оказавшегося в состоянии преодолеть социально-политические антагонизмы и геополитические напряжения середины 20 в., но и отвел этой (неизбежно аксиологически значимой для философских изысканий мыслителей Восточной Европы) проблеме второстепенное место в иерархии вопросов будущего. Само по себе формулирование Л. таких проблем социально-философского порядка (условия возможности доминирования человека современного — логически мыслящего — типа и в будущих эпохах жизни на земле; "космические перспективы разума"; перспективы эволюции "технологий", "обусловленных состоянием знаний и общественной эффективностью способов достижения целей, поставленных

обществом"; достижимость гармоничного развития технологий и целей общества), которые "по определению" включали в себя нормы идеологического противоборства в качестве не более чем "фонового шума", сыграло весьма значимую роль в раскрепощении мышления научно-технической и гуманитарной интеллигенции стран социалистического лагеря и особенно Польши и Советского Союза в 1960—1980-х.

А. А. Грицанов

ЛЕНИН (Ульянов) Владимир Ильич (1870—1924) — теоретик большевизма, создатель большевистской партии и организатор Октябрьского большевистского (1917) переворота в России. Юрист. В 1891 сдал экстерном экзамены за юридический факультет Петербургского университета. Как профессиональный политик и мыслитель, спорадически касавшийся собственно философских проблем, Л. являет собой представителя того направления общественной мысли России, которое связывало как постановку философских проблем, так и процедуры их разрешения с задачами российского освободительного движения. Философским изысканиям изначально придавался прагматический социальный характер. Являясь безусловным сторонником идей революционизма и позитивности социального насилия, Л. как марксист, в первую очередь, выступал теоретиком и приверженцем учения о классовой борьбе и диктатуре пролетариата. При этом особый акцент Л. делал на признании гражданской войны в качестве необходимого и неизбежного этапа разрешения классовых противоречий в обществе. По сути, классовая борьба трактовалась Л. лишь как эмбриональная стадия гражданской войны. Круг философских интересов Л. был сосредоточен на проблемах философии истории, рассматриваемых с ортодоксальных марксистских позиций. В тех случаях, когда в сфере внимания Л. оказывались гносеологические вопросы, он придавал им статус интеллектуального орудия во внутрипартийной (или даже внутрифракционной) борьбе. Последняя, как правило, характеризовалась Л. как форма разрешения антагонистического классового противоречия. Гносеология для Л. являлась по сути чисто "партийной" дисциплиной: "Я вообще стараюсь читать Гегеля материалистически, то есть выкидываю большей частью божевку, абсолют, чистую идею". Хотя необходимо отдать должное тому факту, что Л. одним из первых обратил внимание на революционные процессы, происходившие в естествознании рубежа 19—20 вв.: "кризис физики", "неисчерпаемость электрона" ("Материализм и эмпириокритицизм", 1909). Выступая последовательным сторонником целостного, тотального миро-

воззрения и миропонимания (в том числе и профессиональных), Л. считал, что любая философская школа, допускающая позитивный характер существования религии, в принципе не является научной ("О значении воинствующего материализма", 1922). Будучи приверженцем функционирования большевистской партии на харизматически-вождистских принципах при соблюдении жесткого кадрового отбора, Л. трансформировал учение Маркса о диктатуре пролетариата в идею диктатуры партии — организации революционеро-профессионалов — от имени пролетариата. Апологетика этого тезиса достигала у Л. степени социального расизма. Осознав в процессе катастрофического провала преобразований в русле "военного коммунизма" полную непригодность классического марксизма в деле создания реально функционирующей экономической системы социалистического типа, Л. отметил: "В работах Маркса вряд ли вообще можно найти хотя бы одно слово об экономике социализма — за исключением таких бесполезных лозунгов как "каждый — по способности, каждому — по потребностям!" В ходе разработки сценариев реализации большевистских программ в рамках экономической и политической практики Л. выступал приверженцем волюнтаристских, насильственных методов управления обществом, сочетавших открытый вооруженный и идеологический террор с культивированием и эксплуатацией массового энтузиазма населения при помощи популистских методов. По меткому выражению Бердяева, "Л. не верил в человека. Но он бесконечно верил в общественную муштровку человека". В контексте историко-философского процесса приходится однозначно констатировать, что как интеллектуальная, так и практическая деятельность Л. в России объективно привела к формированию догматизированной, жестко ограниченной рамками ортодоксально трактуемого марксизма философской традиции, постепенно эволюционировавшей в разновидность насаждаемой тоталитарным режимом ангажированной социальной мифологии. (См. Большевик, Марксизм-ленинизм.)

А. А. Грицанов

ЛЕНИНИЗМ — идейное течение социологии, политологии и общественной практики 20 в., характерное для официальных идеологических систем государств социалистического типа, а также для оппозиционно-радикальных движений, ориентированных на силовые процедуры захвата политической власти. Смысловым ядром Л. выступают сценарии и репертуары установления контроля над ключевыми структурами государственной организации общества в момент наиболее значимого проти-

воборства разновекторных политических сил (см. например работы Ленина "Марксизм и восстание", "Советы постороннего" и т. п.). В философской ипостаси Л. сводит глубину теоретических дискуссий к чисто политическим измерениям данных вопросов. Так, полемика Ленина против Богданова в главе 6 книги "Материализм и эмпириокритицизм" являет собой типичный случай Л. Гносеологический анализ Богдановым соотношения и субординации элементов системы "общественное бытие — общественное сознание" ("может ли быть общественное бытие без и вне общественного сознания" — по Богданову) Ленин свел к чисто идеологическому ракурсу проблемы, обвиняя Богданова в идеализме, несовместимом с материализмом диалектического толка, с социал-демократизмом и с преданностью идеалам освобождения России.

А. А. Грицанов

ЛИБИДО (лат. libido — желание, влечение, стремление) — понятие, употребляемое для обозначения полового влечения, полового инстинкта, энергии сексуального влечения и др. 1) Половое влечение. В развитии и функционировании Л. человека обычно выделяются пять стадий: а) понятийная, когда у детей формируются общие первоначальные представления о двуполости людей, собственной половой принадлежности и возникают элементы сексуального поведения; б) романтическая (платоническая), когда появляются эротические чувства и первые идеализируемые объекты влюбленности; в) эротическая, когда проявляется определенный интерес к ухаживанию, ласкам, прикосновениям и сексуальной разрядке; г) собственно сексуальная, когда проявляется стремление к половой близости и способность к переживанию оргазма; д) зрелая, когда проявления полового влечения характеризуются наличием совокупности физиологических, эмоциональных, рациональных и ценностных компонентов, селективностью, относительно полноценной реализацией и определенным контролем половой активности и полового поведения в связи с обстоятельствами места и времени. 2) Половой инстинкт, половое стремление, сексуальное желание. В этих значениях понятие Л. было введено в научный оборот в конце 19 в. немецким психиатром А. Моллем и др. 3) Энергия сексуального влечения, детерминирующая психическую жизнь и поведение человека в норме и патологии; движущая сила сексуальной жизни и всего, связанного с любовью, проявляющаяся в непосредственных и символических формах; сексуальная энергия и движущая сила психики и жизни вообще. В основном в этих значениях понятие Л. употреблялось в классическом психоанализе Фрейда, благодаря которому оно вошло в лексикон современной на-

уки и язык обыденной жизни. Согласно концепции Л. у Фрейда, являющейся одним из краеугольных оснований психоанализа, Л., как энергия (энергетическая основа) зрса, присутствует во всех субстанциях организма и психики человека, но наиболее определенно проявляется в его гениталиях и зрелых зонах. Основными формами существования Л., как сексуальной энергетической и динамической силы, по Фрейду, являются противоположные по направленности Объект-Л. (объектное Л.), то есть Л., ориентированное на какой-либо внешний объект и "привязанное" к нему, и Субъект-Л. (Л.-Я, Эго-Л., Я-Л., нарциссическое Л.), ориентированное на собственное "Я" и "привязанное" к нему. Выступая как доминирующий мотив сексуальных ориентаций и всего поведения, Л. может преобразовываться из одной формы в другую, хотя в сексуальной жизни человека одна из данных форм, как правило, преобладает. Трансформация и переориентация Л. как количественно измеряемой энергии осуществляются, по Фрейду, вследствие действия различных "защитных механизмов", главным образом вытеснения и сублимации, обеспечивающих чрезвычайно широкий диапазон проявлений Л.: от элементарных физиологических актов до творчества. 4) В аналитической психологии Юнга понятие Л. употреблялось преимущественно для обозначения психической энергии вообще (то есть энергии психики как таковой). В современной научной и популярной литературе понятие Л. употребляется в различных значениях, смысл которых, за исключением специально оговариваемых случаев, определяется по контексту.

В. И. Овчаренко

ЛИНГВИСТИКА (языкознание, языковедение) — наука о языке, о его строении, функционировании и развитии: "проявление упорядочивающей, систематизирующей деятельности человеческого ума в применении к явлениям языка и составляет языковедение" (И. А. Бодуэн де Куртене). Л. выделилась из философии в начале 19 в., когда у нее появились собственные методы исследования, и первый среди них — сравнительно-исторический метод, объясняющий сходство языков общностью их предыдущего развития (Ф. Бопп, Р. Раск, Я. Гримм и др.). В современном мире языкознание подразделяется на частное (изучающее структуру, функционирование и развитие какого-либо конкретного языка) и общее (изучающее язык как общечеловеческий феномен). По другому основанию Л. делится на диахроническую (изучение языка в историческом развитии, в эволюции) и синхроническую (изучение языка на определенном хронологическом срезе). Третья представленная в сегодняшней Л. оппозиция — это противопоставление языкознания описательного (отражающего реаль-

ное функционирование языка) и нормативного (предписывающего употребление одних языковых фактов и не рекомендуемого употребление других). Четвертое деление Л. — на внутреннюю (исследующую существенные законы устройства и функционирования языка) и внешнюю (исследующую взаимодействие языка с иными общественными и природными феноменами). К области внешней Л. относятся, в частности, бурно развивающиеся в последнее время психолингвистика, социолингвистика, нейролингвистика, лингвокультурология и др. В состав Л. входит ряд частных наук: фонетика и фонология, изучающие звуковую строй языка; семасиология, изучающая значение языковых единиц; лексикология и лексикография, занимающиеся словом и его представлением в словаре; этимология, исследующая происхождение слов и их частей; грамматика, традиционно распадающаяся на морфологию (науку о строении слов) и синтаксис (науку о строении предложения), и др. Философские аспекты языка изучались еще в древней Индии (Яска, Панини, Бхартхари), Китае (Сюй Шень), античной Греции и Риме (Демокрит, Платон, Аристотель, Донат и др. — см. Язык). В рамках новейшей европейской традиции основателем философского подхода к языку считается В. Гумбольдт. Гумбольдтовское понятие “народного духа”, а также присущий ему психологизм в трактовке духовной и культурной жизни общества легли в основу таких современных научных течений, как этнолингвистика и лингвистическое неогумбольдтианство. К числу наиболее важных философских проблем современной Л. относятся, в частности: 1) проблема формирования (становления) языка — как в плане филогенеза (возникновения человеческого средства общения в связи с глобальной проблемой происхождения человечества, определения его прародины, особенностей древнейшего этапа развития, общих законов эволюции и т. п.), так и в плане онтогенеза (языкового развития личности, особенностей языка ребенка, социальной значимости обучения языку и т. п.); 2) гносеологические и когнитивные аспекты использования языка, а именно: свойства языка как знаковой системы, соотношение языкового знака с денотатом (обозначаемым), тождество знака самому себе (что приобретает особую актуальность в связи с явлениями полисемии и омоими в языке), функция знака как инструмента познания (на фоне общей философской проблемы познаваемости/непознаваемости мира), определение истинного значения высказывания и т. п. (см. Знак, Семантика, Познание); 3) комплекс проблем “язык и общество”: социальные функции языка (в том числе коммуникативная, регулятивная, этническая и др.), соотношение категорий языка и национально-культурного менталите-

та, классификация речевых актов, жанров и стилей речи (в связи с коммуникативными интенциями и ролевой структурой общения), структура и место текстов в рамках различных цивилизаций и т. п. (см. Дискурс, Коммуникация, Автокоммуникация). Многие современные концепции Л. послужили фактическим основанием для оригинальных философских теорий либо восходят своими корнями к конкретным философским учениям (см. Язык). Так, теория лингвистической отнесенности, разработанная американскими лингвистами Э. Сепиром и Б. Л. Уорфом, трактует язык как своеобразную рамку, через которую человек воспринимает действительность. Основой для такого сравнения послужили прежде всего наблюдения над структурой языков американских индейцев, коренным образом отличающихся от языков европейского стандарта. (Эти различия, касающиеся, в частности, особенностей счета, периодизации времени, лексических классификаций и т. д., находят, по свидетельству ученых, отражение и в особенностях поведения аборигенов.) Окончательный вывод из данных посылок имеет глобальный характер: язык оказывает непосредственное влияние на деятельность человека. Гипотеза Сепира — Уорфа и сегодня продолжает вызывать активные дискуссии среди языковедов (см. Лингвистической отнесенности концепция). В то же время гиперболизация или абсолютизация роли языка в процессе познания свойственна различным ответвлениям логического позитивизма и аналитической философии (см. Аналитическая философия). Широкую известность получил постулат Витгенштейна: “Границы моего языка означают границы моего мира” (см. Витгенштейн). В этом пункте с позитивистами смыкаются представители экзистенциализма и иррационализма (см. Экзистенциализм, Иррационализм, Хайдеггер, Гадамер). Многие философы видят в тексте и отношении между его единицами своего рода образец, модель для систематизации мира культуры в его развитии: “Язык заставляет выстроиться в линейный порядок представленные вразброс элементы” (Фуко). Сходные предпосылки определяют теоретические положения еще одного “лингвистического” ответвления в современной философии — общей семантики (получившей наибольшую распространенность в США). Здесь обращается особое внимание на конвенциональный характер языкового знака. С. Хаякава, один из наиболее ярких представителей данного направления, утверждает: общественная жизнь — это сеть взаимных соглашений, и ее протекание зависит от успешности кооперации посредством языка. При этом определяющим критерием в классификации реальных явлений является не объективная истина, а общественная целесообразность и языковой опыт: “Мы бессоз-

нательно вкладываем в мир структуру нашего собственного языка” (А. Кожибский). Языкознание 20 в. развивалось под сильнейшим влиянием идей структурализма (см. Структурализм, Постструктурализм). Значительную роль в этом сыграл “Курс общей лингвистики” Соссюра. Принципы структурализма, получившие дальнейшее развитие в лингвистических трудах Н. С. Трубецкого, Якобсона, Л. Ельмслева, Р. Барта, Хомского и др., в частности, таковы: “свойства отдельного знака выводятся из свойств целой системы”; “отличия знака от других знаков и есть все то, что его составляет”; “состояние системы (синхрония) принципиально противопоставлено ее развитию (диахрония)” и т. д. В Л. конца 20 в. структурализм принимает формы порождающей (генеративной) грамматики и логической семантики, его принципы используются также в функциональной грамматике, структурной типологии языков, Л. универсалий. В целом современная ситуация в гуманитарных науках характеризуется теснейшим сращиванием, взаимопроникновением отдельных дисциплин. Многие лингвистические концепты — такие как “слово”, “имя”, “высказывание”, “дискурс” — становятся ключевыми для разнообразных философских, психологических, телологических построений. Так, по словам Джемса, “имя вещи в большей мере характеризует говорящего субъекта, чем саму вещь”. Для Рассела имя — лишь определенная или же неоднозначная “дескрипция объекта”. Витгенштейн писал: “Имя не разлагается далее никаким определением; оно — первичный знак”. Лосев характеризовал имя как “орудие общения с предметами и арену интимной и сознательной встречи с их внутренней жизнью”. Реализацией философских концепций в современной Л. можно считать исследование лингвистических аспектов теории возможных миров (см. Возможные миры, Хиттика), создание теории речевых актов, выделение прагматических пресуппозиций и постулатов речевого общения (Остин, П. Грайс, Дж. Р. Серль и др.), разработку нечетко-множественной и вероятностной моделей языка (Л. Заде, В. В. Налимов и др.), логику-философское обоснование природы языковых категорий (Ю. С. Степанов, Н. Д. Арутюнова и др.), исследования в области семантических примитивов, универсального семантического кода, международных (вспомогательных) языков (А. Вежбица, В. В. Мартынов) и т. д. К числу общепризнанных достижений языкознания новейшего времени, имеющих общеметодологическое значение, относятся основы генеалогической и типологической классификации языков (И. А. Бодуэн де Куртене, Дж. Гринберг, А. Исачеико, Б. А. Успенский, В. М. Ил-

лич-Свитыч), представление об уровне структуре языка, дополненное принципом изоморфизма уровней (Якобсон, Э. Бенвенист, В. А. Звегинцев, В. М. Солицев), разграничение языка, речи и речевой деятельности (восходящее к Соссюру), понимание принципиальной многофункциональности языка (К. Бюлер, Якобсон), учение о двух сторонах языкового знака и о соотношении основных компонентов его плана содержания (Моррис, С. Карцевский, Г. Клаус и др.), учение об оппозициях и их типах (Н. С. Трубецкой, Якобсон, Е. Курилович, А. Мартине), применение к языковому материалу теории поля (Й. Трир, Г. Ипсен, В. Порциг, А. В. Бондарко) и др. Верификация данных теоретических положений происходит при решении разнообразных прикладных задач Л., в том числе при разработке программ автоматического анализа/синтеза речи и машинного перевода, лингвистического обеспечения компьютерных операций, новых моделей обучения языку и т. п. Показательным для современного этапа развития гуманитарных наук является также представление в литературе стремление объединить все "лингвистические" ответвления философских исследований под общим именем философской герменевтики (см. Герменевтика) и философия языка. (См. также Текст, Интертекстуальность, Постмодернизм, Язык, Вторичный язык, Метаязык, Язык-объект.)

Б. Ю. Норман

ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ — термин, описывающий ситуацию, сложившуюся в философии в первой трети — середине 20 в. и обозначающий момент перехода от классической философии, которая рассматривала сознание в качестве исходного пункта философствования, к философии неклассической, которая выступает с критикой метафизики сознания и обращается к языку как альтернативе картезианского *cogito*. Л. П. или языковая революция нашел выражение в лингвистической философии Витгенштейна ("Логико-философский трактат"), феноменологии Гуссерля ("Логические исследования"), фундаментальной онтологии Хайдеггера, неопозитивизме. (Уже в "Логико-философском трактате" Витгенштейна подчеркивалось: "Границы моего мира суть границы моего языка".) Основными чертами Л. П. являются отказ от гносеологической и психологической проблематики, критика понятия субъекта, обращение к исследованию смысла и значения, замена понятия истинности понятием осмысленности, стремление рассматривать язык как предельное онтологическое основание мышления и деятельности, релятивизм и историзм. Первая волна Л. П. приходится на 1920-е и представляет собой

разнообразные попытки прояснения и реформирования языка в соответствии с законами логики, которая трактуется как единая структура действительности. Гуссерль, Витгенштейн, Хайдеггер рассматривают обыденный язык как источник заблуждений и философских проблем, как нечто не подлинное, и противопоставляют ему язык, упорядоченный в соответствии с законами логики, верифицированный в соответствии с фактами, или как язык искусства. Первоначально Л. П. осуществлялся в границах синтактико-семантического подхода, ориентированного на анализ ассерторических предложений, абстрагируясь от рассмотрения прагматических аспектов языкового значения, связанных с реальным использованием языка. В рамках логического позитивизма осуществлялась явная абсолютизация репрезентативной функции языка, имплицитовавшая анализ воплощенного в языке знания по образу и подобию отношения субъекта (депсихологизированного сознания) к внешнему миру. Подобный подход может быть описан как метафизика языка, так как он сохраняет основные установки эпохи Нового Времени, которая со времени Декарта выдвигала разнообразные проекты улучшения языка. Вторая волна Л. П. приходится на 1940—1950-е, когда проекты улучшения языка заменяются исследованием и описанием различных типов языка в его обыденном функционировании. Структурализм, герменевтика, лингвистическая философия акцентируют свое внимание на контекстах и предпосылках высказываний, на объективированных структурах языка вне связи с субъектом. Идея единого совершенного языка заменяется понятиями различия, многозначности, историчности оснований языка, описанием его полнотических и социальных функций. Поздний Витгенштейн, а также Селлерс и Куайн разработали прагматическую концепцию значения, в соответствии с которой коммуникативной функции языка придавалось главное значение, функция же репрезентации понималась лишь как производная от нее. Квази-субъектом познания выступала в таком контексте надиндивидуальная языковая игра, производящая "картину мира" — эпистемическую очевидность, предпосылочную и первичную по отношению ко всем рациональным представлениям индивидуального сознания.

А. В. Филиппович

ЛИНГВИСТИЧЕСКОЙ ОТНОСИТЕЛЬНОСТИ КОНЦЕПЦИЯ (в узком смысле концепция Э. Сепира — Б. Ли Уорфа) — теория зависимости стиля мышления и фундаментальных мировоззренческих парадигм коллективного носителя языка от специфики последнего. Сыграла значительную роль в становлении современной философии языка, предельно актуализировавшись в философии пост-

модерна. Философские идеи, отводящие языку детерминирующую роль в отношении специфики форм духовной деятельности, были высказаны еще в рамках предромантической философии 18 в.: язык как перманентная процессуальность духовного творчества (Гумбольдт), строй языка как форма развития человеческого духа (Гердер). На базе этого был эксплицитно сформулирован тезис о том, что "язык народа есть его дух, а дух народа есть его язык", и в этом смысле "каждый язык есть своего рода мировоззрение" (Гумбольдт). Близкие идеи были высказаны также и в классическом языкознании: "в лингвистике предмет вовсе не предопределяет точек зрения; напротив — можно сказать, что здесь точка зрения создает самый предмет" (Соссюр); младограмматиками был сформулирован радикальный тезис о том, что "на свете столько же отдельных языков, сколько индивидов" (Г. Пауль). В системном виде Л. О. К. была конституирована в рамках американской школы этиолингвистики, идеи которой, будучи основанными на компаративной традиции и, в частности, на сравнительно-исторической парадигме в языкознании, во многом были инициированы практикой изучения языка и культуры североамериканских индейцев (прежде всего, языка индейцев племени такелма из штата Орегон и др.). На основе подхода к языку как к одному из компонентов культуры Сепира была зафиксирована прямая связь и типологическая гомогенность языковой и соответствующей ей (с точки зрения носителя языка) социокультурной среды. На этом фундаменте Сепир высказал мысль о том, что "...реальный мир" в значительной степени бессознательно строится на основе языковых норм данной группы". Последующая аппликация этой идеи Ли Уорфом на проблему детерминации нормативных структур культуры, определяющих базовые для культуры поведенческие программы, придала гипотезе Сепира характер универсальной социально-психологической объяснительной парадигмы. Язык выступает в ее рамках как медиатор между индивидуальным мышлением и социальной процессуальностью, задающий не только мыслительные гешталты и генеральные горизонты миропонимания, но и нормативные структуры поведения. Таким образом, типология общественной жизни может и должна быть объяснена исходя из вариативности культур, выражающих себя на различных языках. В этой связи в рамках Л. О. К. оформляется гипотетическая модель развития мировой культуры, базирующаяся на том допущении, что в основу ее развития могли бы быть положены не индо-европейская языковая матрица и соответствующий ей европейский рационально-логический дедуктивизм и линейная концепция необратимого времени, а радикально

иной языковой материал: предполагается, что это привело бы к формированию мировой культуры принципиально иного типа (ср. с неокантианской трактовкой языка как фундаментальной смыслополагающей "символической системы культуры" — Кассирера, в узловых пунктах своего содержания изоморфной концепции Л. О. К.). Идеи Л. О. К. были развиты в структурно-функциональном направлении современной лингвистики, в рамках которого язык рассматривается в качестве детерминанты способов организации коллективного и индивидуального опыта, понятого не только в когнитивном, но — прежде всего — в коммуникативном плане: "каждому языку соответствует своя особая организация данных опыта. Изучить чужой язык не значит привести новые ярлычки к знакомым объектам. Овладеть языком — значит научиться по-иному анализировать то, что составляет предмет языковой коммуникации" (А. Мартине). В неогумбольдтианстве также культивировалась идея об определяющей роли языковых факторов в процессе формирования смысловой картины мира у носителя языка — как индивида, так и языкового коллектива (структуры родного языка как априорные формы организации индивидуального опыта в "содержательной грамматике" Л. Вайсгербера, критерияльность "внутренних форм" языка в "типологии семантических полей" В. Порцига и И. Трира). Лежащая в основе Л. О. К. презумпция словообразующего потенциала языковых феноменов сыграла значительную роль в становлении современной парадигмы в философии языка, рассматривающей языковую форму самовыражения человека как фундаментальную ("сущность человека покоится в языке" по Хайдеггеру); идеи Л. О. К. были адаптированы и содержательно продвинуты в современной философской герменевтике (в качестве извечной загадки, "которую язык задает человеческому мышлению", Гадамер фиксирует факт "мировидения, содержащегося в языках"); в контексте философии постмодерна оформляются комплексные трактовки мира как "текста" (Деррида), "словаря" или "энциклопедии" (Эко), "космической библиотеки" (В. Лейч); в структурном психоанализе бессознательное артикулируется в качестве текста, и векторы "означающих", то есть материальных структур языка, очерчивают горизонт индивидуальной судьбы (Лакан); теория языковых игр фундирована "трансцендентально-герменевтическим" истолкованием языка как условия возможности коммуникативного взаимопонимания (Апель).

М. А. Можейко

ЛЮТАР (Lyotard) Жан-Франсуа (р. 1924) — французский философ, теоретик "нерепрезентативной эстетики", создатель концепции "нарратологии", обосновывающей ситуа-

цию постмодернизма в философии. С 1959 преподавал философию в университетах Парижа (Нантер, Сорбонна), с 1972 по 1987 — профессор университета Сент-Дени, соучредитель (вместе с Деррида) Международного философского колледжа. На его творчество заметно повлияло неокантианство, философия жизни, экзистенциализм, аналитическая традиция и "философия власти" Фуко. Основные сочинения: "Феноменология" (1954), "Отклонение исходя из Маркса и Фрейда" (1968), "Либидинальная экономика" (1974); "Состояние постмодерна" (1979); "Спор" (1983); "Склеп интеллигенции" (1984) и др. Отражая в одной из своих ранних работ ("Феноменология") главные тенденции этого философского течения в 1950-х, Л. зафиксировал перемещение интересов его представителей от математики к наукам о человеке, от полемики против историцизма к поискам возможных компромиссов с марксизмом. Так, классическая установка феноменологов — сделать "я воспринимаю" основанием "я мыслю" (здесь *cogito* являет собой аналог "я оцениваю" предикативного высказывания) — была ориентирована на фундаацию предикативной деятельности деятельностью "до-предикативной". Но поскольку реальным измерением данной процедуры выступало описание в дискурсе предшествующего дискурсу, постольку "до-предикативное" не могло быть восстановлено таким, каким оно существовало до того, как было озвучено и эксплицировано. По мысли Л., отношение "я воспринимаю" к миру видимому суть то, что именуется у Гуссерля "жизненным миром": "ввиду того, что этот исходный жизненный мир является до-предикативным, любое предсказание, любой дискурс, конечно же, его *подразумевают*, но им его и *недостает*, и о нем, собственно говоря, нечего сказать. [...] Гуссерлианское описание [...] есть борьба языка против него самого для достижения изначального. [...] В этой борьбе поражение философа, логоса, не вызывает сомнений, поскольку изначальное, будучи описанным, не является более изначальным как описанным". При этом резюмируя споры о природе "вечных истин", осуществляемые в рамках феноменологической парадигмы, Л. отмечал: "...не существует абсолютной истины, этого постулата, объединяющего догматизм и скептицизм; истина определяется в процессе становления как ревизия, коррекция и преодоление самой себя, и этот диалектический процесс всегда протекает в логе живого настоящего". Факт истинности по сути становится уделом истории. Собственную концепцию "нерепрезентативной эстетики" Л. посвятил преодолению моделей репрезентации, утвердившихся в искусствоведении после эстетической системы Гегеля. "Событие" (см. Событие, Событийность), по Л.,

в принципе неопределимо и "несхватываемо": любое изображение всего только указывает на принципиально непредставимое. При этом, согласно Л., "событийность" (не могущая быть подведена под какое-либо универсальное правило) имманентно содержится в любом высказывании: "распря", "несогласие" в этом контексте очевидно приоритетны перед "согласием". Тем самым Л. стремился разрешить наиболее сложную задачу: "спасти честь мышления после Освенцима". По его мнению, трагедия тоталитаризма в Европе неразрывно связана с самой сутью европейского мышления, ориентированного на поиск безальтернативной истины. Такие притязания, по Л., в первую очередь характерны идеологиям модернистского типа или "метанаррациям". Ход рассуждений Л. в данном контексте был таким. Ницше диагностировал приход нового нигилизма, подразумевающего в данном конкретном случае следующее: революционеры воображают, будто бы их оппозиция существующему социальному порядку фундирована *истиной*. Данная истина, выступающая в облике "революционной теории", постулирует, что современный способ производства и обусловленная им надстройка обречены вследствие имманентного противоречия, что будущее иаличного настоящего идет к катастрофе (всемирная война, планетарное утверждение фашизма). Избежать этого можно якобы только в том случае, если человечество сумеет посредством радикально-силового решения найти путь к иному способу производства. И тут революционер, по мысли Л. ("Либидинальная экономика"), осознает следующее. Он полагал себя вещающим от имени истины и выражающим нравственный идеал. Революционные ожидания не сбылись. Как следствие — крах революционных ценностей, определяемых ныне как ценности религиозные (понск *спасения* людей путем *отщипания* всем виновным) и клерикальные (просвещенный интеллектual выступает ныне в ипостаси доброго пастыря масс). Социализм, по Л., оказывается несомненно менее революционером, нежели капиталистическая реальность, причинами тому — религиозность социализма и — напротив — ничинность вкупе с абсолютным неверием мира капитала. Таким образом, согласно Л., истина революционной теории — не более чем идеал, она являет собой лишь выражение желания истины. "Революционная истина" обусловлена той же верой в истину, что и религия. Согласно Л., капитализм нет надобности упрекать в цинизме и безверии: поскольку капитализм ликвидирует все, что человечество почитало святым, постольку эту тенденцию иужно сделать "еще более ликвидирующей". Согласно Л., "ко-

нец истории" в этом контексте необходимо понимать как выход человечества из исторического времени с целью очутиться во "времени мифов". Потому философия и должна снять былую маску критики, которую она носила при господстве единственной истины (например, монотеизма); ей теперь пригодится маска политеистического типа. Л. пишет ("Либидаинальная экономика"): "Значит, после этого вы отвергаете спинозистскую или ницшеанскую этику, разделяющую движения, обладающие большим бытием, и движения, обладающие меньшим бытием, действительные и противодействующие? — Да, мы опасаемся, что под покровом этих дихотомий вновь возникнет целая мораль и целая политика, их мудрецы, их борцы, их суды и их тюрьмы. [...] Мы говорим не как освободители желаний". Согласно Л., мир не может пониматься иначе как в конечном счете выдуманное повествование. В лоне истории, исторического времени мир являл собой истину, открытую единственному логосу. Пришло время совершить обратный переход: в этом главный смысл идеи Л. о "закате метанарраций" (см. Закат метанарраций). Как же возможен скачок от *logos* к *mythos*? Только демонстрацией того, что сам логос был мифом. Философия жестко разделяла дискурс теоретический и нарративный: в первом содержится утверждение того, что есть всегда и везде. Во втором все сомневаются, он гласит: "некогда...". Всеобщее и особенное противоположены. Это необходимо преодолеть. Л. пишет: "теории сами представляют собой повествования, только в скрытом виде, и не следует позволять вводить себя в заблуждение их претензией на всевременность". Л. фундирует данный тезис "логикой случая" древнегреческих софистов. Указанная логика сводила всеобщую логику к логике частной, частную логику к логике отдельного события; тем не менее она не становилась в итоге ни более истинной истиной, ни более универсальной логикой. Придание *любому* дискурсу статуса нарративного отказывает абсолютному дискурсу в праве на существование: "...фактически мы всегда находимся под влиянием какого-либо повествования, нам уже всегда что-то сказано, и о нас всегда уже что-то сказано". Нарративное повествование никогда не ссылается на стерильный факт, на безмолвное событие, его основа — история, грохот многочисленных слов; оно никогда не заканчивается повествующей обращается к слушателю, который сам некогда станет повествующим, само же повествование обратится а переказываемое. Не более и не менее этого. В работе "Состояние постмодерна" Л. выявляет доминирующую роль в европейской культуре тенденций формализации знания. Основ-

ной формой "употребления" знания являются "нарративы" — повествовательные структуры, характеризующие определенный тип дискурса в различные исторические периоды. Л. выделяет "легитимирующие" макронарративы, цель которых — обосновать господство существующего политического строя, законов, моральных норм, присущего им образа мышления и структуры социальных институтов. Наряду с макронарративами существуют также и "языческие" микронарративы, которые обеспечивают целостность обыденной жизни в ее повседневном опыте на уровне отдельных первичных коллективов (например, семьи), и не претендуют на позиции власти. Сам дискурс, по Л., является метанарративом и создает "социальную мифологию", которая поддерживает функционирование всех механизмов управления. Специфика же нашего времени как "послевоенного" ("постмодерна") заключается, согласно Л., в утрате макронарративами своей легитимирующей силы после катастрофических событий 20 в. Постоянная смена идеологий подтверждает, что вера в господство разума, правовую свободу и социальный прогресс подорвана. Кризис ценностей и идеалов Просвещения, синтезированных в спекулятивной философии Гегеля, означает, с точки зрения Л., отход от тотальности всеобщего и возврат к самоценности индивидуального опыта на микроуровне. "Проект современности", таким образом, ориентирован на автономию морального закона и с необходимостью обращается к метафизике Канта. Право на индивидуальный выбор в своей реализации приводит к практике сосуществования множества различных языков, гетерогенных "языковых игр", полное тождество которых невозможно ввиду различия их целей ("деиотативные", означающие игры) и стратегий ("прескриптивные", действующие языковые игры). Задачей социальной политики становится не насильственная унификация множественности в единое "коллективное тело" социума и даже не поиск универсального языка для возможности диалога между ними, но сохранение именно этой разнородности, поддержка практики различных "языковых игр". (Тем не менее Л. составил, видимо, первый список языковых *монстров* 20 в.: "рабочий-стакановец, руководитель пролетарского предприятия, красный маршал, ядерная бомба левых, полицейский — член профсоюза, коммунистический трудовой лагерь, социалистический реализм".) В работах 1980-х Л. приступает к конкретному рассмотрению терминологии языка власти, отталкиваясь от структуралистской модели соотношения "синхронии" и "диахронии". С точки зрения практического использования языка в качестве инструмента власти, существуют различные методы обработки языкового материала: начиная с ми-

нимальных нарративных единиц — слов, из которых строятся предложения, и заканчивая специальными типами дискурса, подчиненными конкретной цели. Так появляются "режимы" предложений и "жанры" дискурса как методологические процедуры и "правила пользования" языком, посредством которых власть манипулирует им, присваивая себе его содержание различными способами словоупотребления. Несмотря на зависимость таких правил от контекста истории, "проигравшим" всегда неизбежно оказывается референт, потребитель, подчиненный. В сфере коммуникации власть реализуется как технология удержания выгодного для нее "баланса сил": производимый посредством риторики дискурс власти захватывает позицию "центра" в коммуникативной среде и стремится подчинить себе все остальные дискурсивные практики, не допуская их смещения в распределение полномочий и ускользания из-под контроля в сферу "языковых игр". Современная ситуация предстает Л. как онтологическая экстраполяция "языковой игры", в которой преобладание "прескрипции" приводит к подавляющему доминированию экономического дискурса. Оппозиция по отношению к этой ситуации выражает радикализм Л. в его стремлении довести "разоблачение" практики централизации власти до утилитарного предела ее полного исчерпания. В результате, наделяя только один дискурс всеми властными полномочиями и придавая ему статус господствующего, Л. тем самым продолжает традиционную линию метафизики. (См. также Закат метанарраций, Метанаррация, Нарратив, Постмодернистская чувствительность, Modern.)

А. А. Грицанов

ЛИЦО — философское понятие, посредством которого в границах ряда концепций философии постмодернизма обозначается один из потенциально мыслимых содержательных компонентов многомерных категорий "тело", "плоть", "кожа" и др. Л. являет собой уникальное в своей универсальности означающее, маркирующее весь феномен телесности: оно — знак, который не нуждается ни в каком теле и самодостаточен. (Ср. у Гвардини: возможность существования "человека без личности, но с Л."; у Флоренского: "Л. — предмет истории".) В истории философии и культуры, а также в искусстве — феномен "множественности" Л., никогда не совпадающего с собой, общепризнан: так, согласно М. Прусту, "...мы стареем не от того, что действительно состарились, а от того, что более не в силах удерживать дистанции жизни, которыми мы защищаемся от взглядов других — образ лица, приносимый во взгляде другого, не должен стать нашим лицом". Диапазон возможных символов и смыслов, закодированных в "выражении Л." как означающего, безгранично

широк: от посмертной маски, символизирующей ситуацией наличия у человека единственного Л. (исчезновение дистанции между Л. и его выражением или образом — одна из инстанций смерти индивида) до феномена беспредельной “многоликости” образа Л. (Ср. у В. Подороги: “То, что не может быть стерто, изменено, трансформировано — не является лицом... лицо, выбеленное до пятна, — лик”.) Вуалирование, заштриховывание телесности (либо отказ от таковой процедуры) суть основа для формирования как архаических, так и “цивилизационных” трактовок Л. В тех культурах, где нагота не фетишизируется как объективная “антропо-истина”, тело не противопоставляется Л. (Л. рассматривается как только и обладающее богатством выражения исключительно в условиях цивилизации.) В архаичных культурах тело наделяется способностью взгляда, оно (как и Л.) “глядит” и, следовательно, располагает вне смысло-символического поля непристойности. В такой системе нравственно-эстетических и философских координат тело “само есть Л.” и оно тоже нас рассматривает. (Известный пример: на вопрос, заданный индейцу только открытой европейцами Америки о его наготы, тот ответил, что у него — все есть Л.) В тотальной культуре господства видимостей Л. и тело неразличимы. Тело в культурах такого типа в принципе не может быть “увидено” нагим, как у нас не может быть “увидено” таковым Л. (Ср. у Гегеля: “Подобно тому, как на поверхности человеческого тела, в противоположность телу животного, веде раскрывается присутствие и бытие сердца, так и об искусстве можно утверждать, что оно выявляет дух и превращает любой образ во всех точках его (тела) видимой поверхности в глаз, образующий вместилище души”. По Гегелю, никогда не бывает просто наготы; никогда не бывает нагого тела, которое было бы только нагим; соответственно, никогда не бывает — просто тела.) В тотальных же культурах репрессивного смысла Л. и тело теряют первозданное единство, они жестко различимы: тело (в отличие от Л., выступающего некоей символической занавесью) пугающе зримо, оно — метка монструозного желания. В порнографии Л. стирается полностью: актеры порнофильмов не имеют Л. Напротив, становление техники владения и игры Л. конституировало важнейший элемент развития европейской культуры, искусства, философии и антропологии. В работе Ш. Лебрена “Об общем и частном выражении” (1698) предполагается, что “производство выражения страсти в организме” должно осуществляться за счет “внутреннего движения крови и духов, которые устремляются в некую часть тела, как будто напрягая, натягивая, надувая ее изнутри”; “растущая степень страсти” находит свое воплощение в “акцентировке черт, их усилен-

нии — их раздувании и деформации телесного чехла”. “Крайними масками”, по Лебрену, выступают состояния, когда тело или Л. напряжены до пароксизма (как “телесные тупики”) и вселяют ужас возможностью еще большей своей деформации — вплоть до “разрыва телесных покровов”. Страсть у Лебрена обнаруживает себя в неожиданном обездвиживании и проявляет себя как “маска, охватывающая все тело, мгновенная и всеохватывающая маска, которой ничто не может избежать и чья экспрессивная неподвижность стремится наложить на лицо знаки смерти... как — посмертная и смертоносная маска”. В контексте мысли Сартра о том, что “плоть” — это не “тело”, а “клеевая прослойка” между двумя телами в результате обмена касаниями: глаз становится “взглядом”, когда желает “плоти” Другого, возникновение “маски” может интерпретироваться как рельефное самообозначение окостеневших структур Л. посредством его пластичной плоти (процедура “взаимоаложения” двух тел или “прорыва” одного тела “изнутри” иного). Такое рельефное “проступание” полагается постмодернизмом как адекватный образ классической модели генерации смысла, вздымающегося из глубины на поверхность: затвердение (кристаллизация) в финале отображает актуализацию смысла в фиксирующих его структурах (например, в текстах). Понятие “Л.”, таким образом, может репрезентировать в философии постмодерна также и классическую семантическую модель: “глубина перестает существовать, растекаясь по поверхности... теперь все поднимается на поверхность... неограниченное поднимается. Становление-безумным, становление-неограниченным — это отныне не грохочущая глубина, оно поднимается на поверхность вещей и становится бесстрастным” (Делез). (См. Тело, Плоть, Касание.)

А. А. Грицанов

“ЛОГИКА СМЫСЛА” — сочинение Делеза (“Logique du sens”. Р., 1969). Делез подвергает критике платоновско-гегелевскую (классическую) традицию, в рамках которой смысл наделялся статусом трансцендентальности, изначальной заданности, абсолютности; его не устраивает и феноменологическая версия решения данной проблемы. Делез ставит перед собой задачу — преодолеть ограниченность логического и психологического подходов. Следуя панъязыковой стратегии (все есть язык), ивмененной классическим структуризмом, он вместе с тем пересматривает ряд его положений. Отказавшись от классической онтологии, автор “Л. С.” делает выбор в пользу философии становления (Ницше, Бергсон и др.), а также обращается к лингвистической теории стоицизма. Согласно Делезу, проблема смысла — это проблема языка, который является семиотической (знаковой)

системой. Он пересматривает функции и традиционное понимание структуры знака. Критикуя теорию репрезентации, автор “Л. С.” отмечает, что знак не репрезентирует объект, не указывает на наличие последнего, а скорее, свидетельствует о его *отсутствии*. В знаке есть лишь “след” объекта. Поэтому язык всегда является чем-то *поверхностным* по отношению к обозначаемым предметам (“телам”). Знак (“означающее”) связан с обозначаемым (денотацией) и с означаемым (концептом, понятием, значением). Однако значение и смысл не тождественны. Смысл, по Делезу, — это особая сущность. Он принадлежит и означающему (знаку) и означаемому (понятию). Смысл представляет собой нечто текущее, подвижное, становящееся. Он возникает на границе вещей и предложений. Это явление *поверхности*. Наряду с денотацией, манифестацией и сигнификацией смысл является четвертым типом отношений, зафиксированных в предложении. Как отмечает Делез: “Смысл — это выражаемое в предложении — это бестелесная, сложная и не редуцируемая ни к чему иному сущность на поверхности вещей, чистое событие, присущее предложению и обитающее в нем”. Поскольку смысл обнаруживается, конституируется в языке в процессе становления, он выражен глаголом. Глагол выражает не бытие, а способ бытия. Смысл одновременно является и *событием* и *со-бытием*: событием, поскольку он процессуален, включен в систему отношений языка и вещей, а также является результатом отношений между элементами самого языка; со-бытием — в силу своей сопричастности Бытию. Устанавливая связь языка и смысла и трактуя последний как событие, автор “Л. С.” предлагает свое понимание времени. Он обращается к понятиям Хронос и Эон, выражавшим время в античной философии. Хронос — это понимание времени с акцентом на настоящее, которому подчинены и прошлое, и будущее; прошлое входит в него, а будущее определяется им. Хронос — это “утолщенное” настоящее. Эон — это время отдельного события, когда настоящее представлено лишь точкой, выраженной понятием “вдруг”, от которой линия времени одновременно расходится в двух направлениях: в прошлое и будущее. Например, смысл выражения “смертельная рана” выявляется через предложение, указывающее на прошлое (“он был ранен”), и через предложение, “забегающее” в будущее (“он будет мертвым”). Смысл как событие, согласно Делезу, находится на границе (поверхности) между прошлым и будущим и избегает настоящего. Время утрачивает свою линейность и теряет способность устанавливать причинно-следственные связи. Рассматривая язык как семи-

отическую систему, Делез отмечает, что смысл любого знака выявляется только в структуре языка как целостности, то есть в коммуникационном процессе. При этом автор "Л. С." придерживается стохастической теории коммуникации, согласно которой множество элементов может быть представлено при помощи распределения вероятностей. Это означает, что языковые структуры не являются заранее определенными, они выстраиваются самостоятельно в контексте процедуры выражения смысла и построения предложения. В отличие от классического структурализма, Делез считает, что нет "универсальной" грамматики и нет упорядоченных структур. Аргументируя это положение, он обращается к структуре предложения, выделяя в нем две серии: первая серия — *денотация*, представленная существительными и общими прилагательными; вторая серия — это *выражение*, представленное глаголом с зависимыми словами. Эти две серии не совпадают друг с другом. Вероятностный характер носит не только последовательность появления элементов предложения, но и выбор грамматической формы. Результатом взаимодействия данных серий являются *сингулярности* (единичности, оригинальности, исключительности), которые определяют условия события (смысла). Дуальность предложения дополняется, по мысли Делеза, дуальностью каждого слова (знака), поскольку оно также порождает две серии: серию означающего и серию означаемого. Эти серийные ряды смещены относительно друг друга. Серия означающего является избыточной, поскольку язык (знаковая система) всегда больше достигнутого уровня знаний, зафиксированного в понятиях (означаемых). Взаимодействие серийных рядов означающего и означаемого также образует сеть сингулярностей. Как отмечает Делез, сингулярности коммуницируют друг с другом, создавая нематрическое (кочующее) *распределение сингулярностей*. Делез пересматривает понимание соотношения структуры и смысла, сложившееся в классическом структурализме, согласно которому структура является машиной по производству смысла, где структура выступает причиной, а смысл — следствием. В трактовке Делеза сама структура оказывается неупорядоченной, лишенной центра, выстраивающейся вместе с выявлением смысла, поэтому смысл — не результат действия причинно-следственных отношений, он — результат игры. Автор "Л. С." не устраивает классическое понимание игры, он вводит понятие "чистой игры" и формулирует ее принципы: 1) отсутствие заранее установленных правил; 2) нет распределения шансов; 3) ходы в игре отличаются качест-

венными характеристиками, ибо каждый ход вводит новые сингулярные точки; 4) чистая игра — это игра без победителей и побежденных. Именно такая игра, с точки зрения Делеза, характерна для мысли и искусства. *Становление* в концепции Делеза пронизывает все, даже трансцендентальность. Последняя представлена "трансцендентальным полем", образованным безличными, доиндивидуальными нейтральными нематрическими сингулярностями. В силу этого смысл, согласно Делезу, лишен личностного измерения, субъект не участвует в процессе его возникновения: автор "Л. С." разделяет позицию "смерти субъекта", наметившуюся еще в классическом структурализме. Делез является сторонником сексуальной теории происхождения языка. Десексуализованная энергия связана, по мысли Делеза, с механизмом сублимации и символизации, поэтому любой смысл всегда сенсуально окрашен. "Содержательным" планом языка является физиологический уровень организации человеческого бытия. Именно он, по мнению Делеза, делает язык возможным. И вместе с тем язык не совпадает с этим уровнем, он выделен из него. Выделить язык — это значит предотвратить смешение языковых звуков со звуковыми свойствами вещей и звуковым фоном тел. Здесь вырисовывается очередная дуальность языка: с одной стороны, язык — это звуки, которые являются свойствами тел, но с другой — они отделены от физической глубины и имеют совсем иной смысл. Язык возникает на поверхности, которая отделяет звуки от тел, организует их в слова и предложения. Если исчезает поверхность и размывается граница, язык погружается в глубь тела, ряд означающего соскальзывает с ряда означаемого, возникает особый *шизофренический* язык, который присущ искусству и который, по мнению Делеза, характерен для творчества К. Льюиса, Арто, Клоссовски и др. Такой язык обладает революционным потенциалом. Он способен создать не только языковые модели объектов, которых нет в действительности, но и новый образ мира, сделав тем самым шаг в сторону его изменения. (См. также Нонсенс, Событие, Событийность, Номадология, Кэрролл, "Смерть субъекта", Плоскость, Поверхность, Эон, След.)

Л. Л. Мельникова

"ЛОГИКО-ФИЛОСОФСКИЙ ТРАКТАТ" ("Tractatus Logico-philosophicus") — основное произведение раннего периода творчества Витгенштейна и единственная книга, которую он опубликовал при жизни. Написан в 1916—1918, опубликован в 1921 в Германии и в 1922 — в Великобритании. Анализ дневников Витгенштейна показывает, что идея книги зародилась у него еще в 1912—1913. Несмотря на небольшой объем и непривычный для философской рабо-

ты стиль, "Л.-Ф. Т." сразу же возвел Витгенштейна в ранг крупнейших мыслителей своей эпохи и обеспечил ему пожизненное признание. Парадоксальным образом, "Л.-Ф. Т.", написанный в духе немецкой метафизики, оказал основное влияние на антиметафизическую настроенную традицию британского эмпиризма, которая всегда неохотно принимала новации с континента, и оказался практически забытым в Германии и Австрии. У немецких университетов были свои кумиры, однако объяснение непопулярности Витгенштейна следует искать не в том, что он затерялся бы на фоне Гуссерля, Наторпа, Рикерта, а в самом тексте книги. Очевидно, что эта небольшая работа нарушала целый ряд канонов академического философствования тогдашней Германии, начиная со стиля и заканчивая основными темами, понятиями и концепциями. Только поддержка Рассела и деятельность ориентированного на эмпиризм Венского кружка, члены которого усмотрели в "Л.-Ф. Т." весомое подкрепление собственных концепций, позволили книге и ее автору получить широкую известность. Хотя Витгенштейн мало интересовался историей философии, он продолжает в "Л.-Ф. Т." разработку проблем, которые были сформулированы еще И. Кантом. Влияние Канта на концепцию раннего Витгенштейна является опосредованным: одной из немногих философских книг, прочитанных Витгенштейном, была "Мир как воля и представление" А. Шопенгауэра, который попытался возродить оригинальные кантовские концепции, для того чтобы противопоставить их ненавистной ему системе Г. Гегеля. Шопенгауэр вновь вводит в философию раскритикованное последователями Канта понятие "вещи в себе" и связанное с ним разделение на мир явлений и мир сущностей, мир детерминизма и мир свободы. Именно в этом противоречивом понятии и заложено основной — этический — смысл кантовской философии, который и лег в основу "Л.-Ф. Т.". Может показаться, что "Л.-Ф. Т." — это всего лишь книга по логике, которая углубляет концепции Фреге и Рассела, создавая предпосылки для развития логического позитивизма. Однако анализ логики и науки нужен Витгенштейну для того, чтобы указать на нелогическое, ненаучное, то, что находится за пределами мышления и знания. Именно поэтому Витгенштейн неоднократно подчеркивал, что основной смысл "Л.-Ф. Т." — это учение о том, что "не может быть высказано". Логическая концепция "Л.-Ф. Т." представляет собой синтез критически осмысленных идей Фреге и Рассела. Понятие пропозициональной функции, различение смысла и значения, а также стремление к созданию логически совершенного языка — таковы черты, заимствованные Витгенштейном у предшественников. Наряду с использованием но-

вейших логических идей, Витгенштейн продолжает ряд тенденций классической философии, смысловым ядром которых является референциальная концепция значения. В “Л.-Ф. Т.” Витгенштейн опирается на логический атомизм Рассела, который предстает собой яркий пример подобной концепции и одновременно является типичным вариантом британского эмпиризма в духе Д. Беркли и Д. Юма. В то же время, Витгенштейн отказывается от гносеологической проблематики, которая занимала большинство его современников, справедливо полагая, что в философии она служит лишь для создания псевдопроблем и заблуждений. “Л.-Ф. Т.” состоит из введения и основной части, включающей семь главных афоризмов и следующих за каждым из них пронумерованных дополнительных афоризмов. Нумерация является иерархической и представляет афоризмы по степени важности. Каждый следующий афоризм служит разъяснением предыдущего. В предисловии Витгенштейн формулирует задачу книги следующим образом: “То, что вообще может быть сказано, может быть сказано ясно, о том же, что сказать невозможно, следует молчать”. И далее: “Замысел книги — провести границу мышления, или, скорее, не мышления, а выражения мысли”. Задача Витгенштейна — очертить границы логического употребления языка и тем самым показать, в духе Канта, что притязания на выражение метафизических, ненаучных высказываний, которые не описывают ни одного из существующих фактов, являются несостоятельными. В конце предисловия Витгенштейн заявляет, что “поставленные проблемы в своих существенных чертах решены окончательно”. Тем самым он претендует на то, что “Л.-Ф. Т.” является завершением философии как области знания, занимающейся бессмысленными проблемами. За критикой философских проблем, которая была воспринята в качестве позитивистской программы изгнания метафизики из естествознания, скрывается этический смысл, состоящий в том, что философия тщетно пытается говорить о метафизических проблемах средствами языка, применимого лишь в науке. Семь главных афоризмов “Л.-Ф. Т.” расположены в иерархическом порядке, который демонстрирует движение от элементарных понятий к более сложным, от атомарных объектов мира к его логической форме. Такую структуру Витгенштейн в конце книги назовет “лестницей”, по которой читатель должен подняться до истинного взгляда на мир. Первый афоризм дает наиболее общее представление о мире: “1. Мир есть все, что происходит”. Шесть последующих вспомогательных афоризмов разъясняют эту достаточно туманную и абстрактную формулировку, описывая общие принципы представления о реальности, лежащие

в основании концепции “Л.-Ф. Т.”. Они заключаются в следующем: мир представляет собой совокупность фактов, расположенных в логическом пространстве, а не предметов в физическом пространстве. Витгенштейн четко разделяет понятия предмета и факта, стремясь показать неэмпирический характер своего исследования: предмет, вещь существует в пространстве и времени, он зависит от других предметов, факты существуют в логическом пространстве, являются самостоятельными и определяют все, что происходит или существует. С одной стороны, смысл этого разделения, как окажется далее, носит этический характер: отрицание связи фактов и необходимо для обоснования свободы. С другой стороны, представляя мир как логическое пространство, разбитое на факты, Витгенштейн тем самым утверждает возможность полного формализованного отображения реальности в соответствии с логическими законами. Отказываясь от рассмотрения предметов, Витгенштейн тем самым рассматривает реальность как некую семантическую структуру, а не совокупность “чувственных данных”. Эта ключевая для книги установка сразу же отделяет Витгенштейна от традиции эмпиризма и придает его концепции определенный “идеалистический” характер. Второй афоризм разъясняет, что Витгенштейн обозначает понятием факта: “2. Происходящее, факт, — существование со-бытий /положений дел — А. Ф./”. Происходящее или факт — это существование положений дел /в других переводах: атомарных фактов, со-бытий — А. Ф./, совокупность которых и образуют факт как некоторый контекст, в котором множество ситуаций связываются в единую структуру, обладающую определенным смыслом. Каждое из этих положений дел есть совокупность простых неразложимых объектов, которые представляют собой логические атомы, предел возможного анализа реальности. Объект — это основная онтологическая единица мира, которая заключает в себе возможность всех положений дел: “2.0123. Если объект известен, то известен и все возможности его проявления в событиях (положениях дел)”. Положения дел могут существовать или не существовать, тогда как факты существуют всегда, они есть то, что происходит, возможность тех или иных ситуаций. Объекты представляют собой субстанцию мира, которая определяет его логическую форму. Субстанциальность, неизменность объектов гарантирует возможность единой логики, которая является не наукой, а лишь описанием существующего. Хотя объекты неизменны, их сочетания — положения дел — являются меняющимися и нестабильными. Этим подчеркивается, что Витгенштейн отнюдь не намерен распространять логический детерминизм на содержание положений дел: его ис-

следование касается только формы реальности. Данная интенция Витгенштейна игнорируется позитивистскими интерпретациями “Л.-Ф. Т.”, которые рассматривают его концепцию как разновидность научного эмпиризма, имеющего дело с физическими объектами. Отсутствие примеров объектов, которое Витгенштейн позднее обосновывает своей априорно-трансцендентальной установкой, также говорит о том, что объекты — это логико-семантические образования, не сводимые к физическим телам. Существование и несуществование положений дел — это положительные и отрицательные факты, которые в совокупности образуют действительность. Это значит, что факт всегда указывает на какое-либо положение дел, даже в том случае, если оно не существует. Сознание создает картину фактов, которая воспроизводит структуру действительности. Картина репрезентирует существование и несуществование положений дел, то есть представляет положительные и отрицательные факты. Таким образом, картина — это факт, а соотношение ее элементов отражает соотношение вещей. Понятие картины, которое широко используется в “Л.-Ф. Т.”, должно, на первый взгляд, привести Витгенштейна к традиционной познавательной проблематике. Однако понятие картины трактуется Витгенштейном не гносеологически, а онтологически. Витгенштейн, в отличие от других философов, не рассматривает сознание как изолированную сущность, противостоящую реальности. Мысль-картина и мир находятся в изначальной связи благодаря общей логической форме. Картина обладает формой изображения, благодаря которой она связывается с действительностью, соприкасается с ней. Форма — то, что объединяет картину и действительность, мышление и предмет, это некая предустановленная гармония, делающая бессмысленным субъект-объектное взаимодействие. Понятие общей формы позволяет Витгенштейну избежать традиционных гносеологических проблем и перевести свое исследование в область семантической онтологии. Такой подход присущ, скорее, немецкому идеализму, нежели позитивистским течениям. Витгенштейн приводит некоторые примеры, поясняющие понятия формы и картины: пространственная картина отображает пространственные предметы, цветовая — цветовые и т. д. При всем разнообразии картин, их объединяет нечто общее: логическая форма или форма действительности, то есть способность изображать действительность. То, что изображает картина, — это ее смысл, соответствие или несоответствие которого действительности определяет ее истинность или ложность. Таким образом, “Л.-Ф. Т.” предлагает нам референ-

циальную теорию значения, то есть значение отождествляется с объектом (референтом). Подобная теория значения в виде корреспондентной концепции истины проходит через все течения западной философии и приобретает особую важность в философии Нового времени. Впрочем, неопределенность понятия объекта оставляет возможность различных интерпретаций концепции значения “Л.-Ф. Т.”. Сам Витгенштейн в поздних работах четко отождествлял свою раннюю концепцию значения с концепцией Августина, то есть причислял ее к господствующей тенденции классической философии. Третий афоризм дает определение мысли или сознания, связывая его с предложенной ранее структурой реальности: “3. Мысль — логическая картина факта”. Сознание понимается Витгенштейном не как нечто противостоящее действительности, а как то, что находится с ней в изначальном неразрывном единстве. Здесь он весьма близок к послекантовскому идеализму. Афоризм “3.02. Что мыслимо, то и возможно” почти в точности воспроизводит гегелевское “Что разумно, то действительно”. Исходя из подобного определения, Витгенштейн указывает на невозможность мыслить иелогически, так как логика носит онтологический характер, будучи жестко детерминированной свойствами объектов. Сознание также рассматривается им как полностью определенное реальностью, которая задает возможные способы и формы построения осмысленных высказываний. Такая онтологическая концепция сознания является антипсихологической и неклассической, так как отрицает свободу и спонтанность субъекта. Так как мысль всегда предстает в языковой форме (что можно рассматривать как еще один антипсихологический аргумент), Витгенштейн переходит к рассмотрению языка, который является выражением мысли (а следовательно, и реальности). Понятие предложения, которое является центральным понятием “Л.-Ф. Т.”, формулируется следующим образом: “3.1. В предложении мысль воспринимается чувственно воспринимаемым способом”. О важности понятия предложения говорит тот факт, что сам Витгенштейн первоначально назвал свою книгу не “Л.-Ф. Т.”, а “Пропозиция”. Рассмотрением предложения в качестве основной единицы языка Витгенштейн обязан теории Фреге, в которой смыслом наделяются только целые предложения, а не отдельные слова. Если предложение выражает мысль, то есть некоторую ситуацию, событие, положение дел, то оно является знаком-предложением. Однако в предложении заключена только форма смысла, в то время как его содержание поставляется реальностью. Таким образом, знак

предложение описывает действительность и является фактом. Это определяет его внутреннюю организацию и наличие структуры, которая не случайна, а необходима в силу своего отношения к структуре реальности. Как и Фреге, Витгенштейн убежден, что смысл выражается только фактом (предложением), а отдельные слова (имена) не выражают смысла, они обладают значением. Витгенштейн предлагает рассматривать части предложения по аналогии с пространственными предметами (столами, стульями, книгами), взаиморасположение которых и выражает смысл высказывания. В отличие от Фреге, Витгенштейн рассматривает предложение как структуру, свойства которой отличны от свойств входящих в нее элементов. Предложение — это факт, то есть некий контекст, в рамках которого его элементы обретают смысл. Элементы предложения, выражающие объекты мысли, рассматриваются Витгенштейном как простейшие и называются именами. Имя не обладает смыслом, но имеет значение: оно представляет объект, то есть простейшая единица языка соответствует простейшей единице реальности. В силу жесткой связи элементов языка и реальности предложение может быть аналитически расчленено одним-единственным способом. Следовательно, существует возможность полного анализа языка с целью приведения его в соответствие с требованиями логики. Необходимость подобного шага связана с тем, что в быденном языке слова употребляются различными способами, которые скрывают связь имени и объекта, вызывая тем самым фундаментальные философские проблемы. Такой совершенный язык должен подчиняться логической грамматике или логическому синтаксису. В качестве примера Витгенштейн приводит попытки формализации, предпринятые Расселом и Фреге, и сам присоединяется к этой линии в философии. Он сравнивает предложение с геометрическими координатами, однозначно задающими точку в математическом пространстве. Подобным же образом предложения как некоторые логические координаты единственно возможным образом задают определенную ситуацию, факт, положение дел. Так как совокупность всех предложений образует язык, то он представляет собой жесткую структуру, каждый элемент которой соответствует определенной ситуации в мире. Свойства такой структуры описываются логическим синтаксисом, задающим правила того, каким должен быть идеальный язык. Идея логического синтаксиса или идеального языка является не новой и восходит к истокам философии Нового времени. Впервые она формулируется Р. Декартом, затем Г. Лейбницем и рядом других философов. Для Лейбница создание “универсального философского исчисления” становится цент-

ральной проблемой философии. Он разрабатывает детальную программу математизации языка, превращения его в универсальный набор символов, обладающих однозначной соотносительностью с “простыми идеями”: по Лейбницу, “если бы существовал какой-то точный язык (называемый некоторыми Адамовым языком) или хотя бы истинно философский род писания, при котором понятия сводились бы к некоему алфавиту человеческих мыслей, тогда все, что выводится разумом из данных, могло бы открываться посредством некоторого рода исчисления, наподобие того, как разрешают арифметические или геометрические задачи”. Позднее неясность и двусмысленность быденного языка беспокоят Э. Кондильяка, который видит в совершенствовании языка единственную возможность обновления философии. Он указывает, что “если наши страсти вызывают заблуждения, то это потому, что они злоупотребляют расплывчатостью принципа, метафоричностью выражения и двусмысленностью термина, чтобы исползовать все это для выведения тех мнений, которые льстят нашим страстям... стало быть, достаточно отказаться от этого бессодержательного языка, чтобы развеять все коварство заблуждений”. Совершенный язык, по мнению Кондильяка, должен быть подобен математике: “...ибо слова играют ту же роль, что знаки в геометрии, а способ их употребления — ту же роль, что методы исчисления”. Язык математики, который воспринимается в качестве идеала, обеспечивает четкое и однозначное соответствие знаков идеям и отсутствие двусмысленности. Концепция Витгенштейна является завершающим аккордом данной традиции, которая стремится рассматривать язык по аналогии с математикой и механикой Ньютона. Почти одновременно с Витгенштейном подобные идеи занимали не только Фреге и Рассела, но и Гуссерля, который в “Логических исследованиях” также стремился к созданию логически совершенного языка. Разделение мысли и языка, которое лишь формально присутствовало в предыдущих афоризмах, снимается в четвертом афоризме, который начинается с утверждения, что осмысленное предложение тождественно мысли. Этим показывается, что реальность, сознание и язык представляют собой единое целое: “4. Мысль — осмысленное предложение”. Данная формулировка является не только определением мысли, но и четким разделением повседневного языка и логически совершенного языка. Осмысленное предложение — это не повседневный язык, который полон двусмысленностей, язык формализованный, упорядоченный в соответствии с законами логического синтаксиса. Искращения в быденном языке возникают в силу того, что язык состоит из чувственно воспринимаемых знаков, отношения между которыми не являются

необходимыми. Поэтому обнаружение логической структуры, скрытой грамматикой повседневного языка, требует его реформирования и прояснения. Несмотря на то, что Витгенштейн не исследует гносеологические и многие другие классические философские проблемы, в “Л.-Ф. Т.” вполне отчетливо прослеживаются традиционные метафизические установки, обусловленные центральной для “Л.-Ф. Т.” референциальной теорией значения. Исследование Витгенштейна, которое рассматривалось представителями неопозитивизма как радикальная антиметафизическая программа, оказывается ангажированным идеями философии Нового времени и западной философии в целом. Таким образом, обыденный язык — это чувственная оболочка мысли, которая во многих случаях скрывает как структуру мысли, так и логику самого языка: “4.002. Язык передевает мысли. Причем настолько, что внешняя форма одежды не позволяет судить о форме облаченной в нее мысли”. Данное свойство языка ответственно за возникновение философских проблем, которые являются не ложными, а бессмысленными. Их бессмысленность связана с тем, что они не соответствуют логике и, соответственно, структуре реальности, которая является главным условием осмысленности: “4.003. Большинство предложений и вопросов философа коренится в нашем непонимании логики языка”. Витгенштейн убежден, что необходимо выявить логическую форму предложения, которая скрыта его грамматической формой. Такое исследование основано на том, что предложение — это картина действительности, имеющая общий с ней логический строй. Подобно тому, как ноты отражают музыку, а иероглифы — предметы, предложение описывает некоторую ситуацию. При этом нет необходимости в дополнительных объяснениях: понимая предложение, мы представляем себе эту ситуацию. Это позволяет Витгенштейну говорить о том, что предложение показывает свой смысл, то есть является картиной происходящего. Понимание предложения является аналитическим и основано на понимании его составных частей, каждая из которых соответствует элементарному объекту реальности. Определяя науку как совокупность всех истинных предложений, Витгенштейн указывает, что философия — не наука, так как занимается формой предложения. Витгенштейн предлагает новое понимание философии, противостоящее тому пониманию, которое существовало в классической традиции. Основная цель философии — это прояснение предложений, а не создание философских высказываний или теорий. Поэтому философия — это деятельность, а не статичное учение, набор готовых постулатов. Витгенштейн также резко выступает против попыток представить философию как тео-

рию познания, справедливо указывая на то, что это ведет к психологизму: “4.1121. Психология не более родственна философии, чем какая-нибудь другая наука. Теория познания — это философия психологии”. Антипсихологизм является одной из важнейших предпосылок “Л.-Ф. Т.”, позволяя Витгенштейну избавиться от многих противоречий, связанных с психологическими концепциями субъекта и значения. Философия определяет границы науки, то есть позволяет понять, каковы истинные формы выражения действительности. Мыслимое, научное, истинное интересует Витгенштейна как то, что способно изнутри очертить границы немислимого. Философия призвана провести границу мыслимого и немислимого, выразимого и невыразимого, внести ясность в язык. Философия представляет собой деятельность по регламентации правил языка, восстановлению порядка там, где он нарушен или скрыт способами повседневного выражения. Для этого опять же необходимо исследование формы предложения, которое позволяет понять не только структуру языка, но и структуру реальности. Предложение может быть разбито на элементарные предложения, входящие в его состав, которые, в свою очередь, состоят из имен. Истинность или ложность предложения определяется истинностью или ложностью входящих в него элементарных предложений. Элементарные или атомарные предложения складываются в сложные или молекулярные предложения, определяя их истинность. Витгенштейн вплотную подходит к идее тотальной формализации языка и соотношения предложений с фактами: “4.25. Если элементарное предложение истинно, соответствующее событие существует; если же оно ложно, то такого события нет”. Рассматривая возможные условия истинности и ложности, Витгенштейн приходит к выводу, что существуют предложения, обладающие особым статусом. Тавтология и противоречие — это не просто обычные предложения, а часть логической формы языка. Ни то, ни другое не описывает какой-либо ситуации, то есть не является картиной действительности. Эти типы предложений бессмысленны, то есть бессодержательны. Однако они являются априорными логическими условиями истинности, ограничивая логическое пространство, внутри которого существуют обычные предложения. “5.143. Противоречие — внешняя граница предложений, тавтология — их центр, лишенный всякой субстанции”. Язык как совокупность предложений очерчивает не только собственное пространство, но и указывает на то, что выходит за его пределы. Витгенштейн постепенно подводит читателя к идее, что подробное изложение структуры языка и реальности необходимо лишь для того, чтобы негативным образом обозначить то,

что немислимо и невыразимо. Эта мысль выражается центральным понятийным противопоставлением “Л.-Ф. Т.”, которую Витгенштейн формулирует следующим образом: “4.1212. То, что может быть показано, не может быть сказано”. Хотя большая часть книги посвящена именно тому, что может быть сказано, все это — лишь способ приблизиться к сфере этического и метафизического. В этом смысле “Л.-Ф. Т.” напоминает “Критику чистого разума”, которая также стремится доказать бессмысленность, бессодержательность положений метафизики лишь для того, чтобы спасти ее от притязаний науки. Пятый афоризм Витгенштейна дает формулировку принципов формализации языка, возможность которой была обоснована в предыдущих разделах. Предложение рассматривается как функция, а элементарные предложения — как аргументы его истинности: “5. Предложение — функция истинности элементарных предложений”. Для проведения формализации Витгенштейн предлагает использовать основные математические символы формальной логики, предложенные Фреге и Расселом, но при этом критикует их логические концепции. Основной недостаток логических систем предшественников Витгенштейн усматривает в том, что они не рассматривали логику как полностью априорное знание и пытались найти ей опытное применение и обоснование. Такая установка опять же сблизжает Витгенштейна с немецким идеализмом и позволяет рассматривать “Л.-Ф. Т.” как продолжение многих тем и понятий этой линии в философии. Витгенштейн убежден, что знание элементарных предложений дает нам возможность априорного вывода всех их истинных следствий, то есть создания полной научной картины реальности. В то же время из одного элементарного предложения нельзя вывести другое, по одной ситуации нельзя судить о другой, факты не связаны между собой причинными отношениями. Это, как полагает Витгенштейн, является условием свободы воли, которая была бы невозможна в случае признания тотального логического детерминизма. Подобное отрицание закона причинности восходит к Шопенгауэру, а через него — к Канту. Однако все, что относится к этике и метафизике, может быть выражено лишь негативным образом, поэтому позитивно можно описать только логическую форму реальности. Такая априорная логическая форма выступает одновременно в качестве логики, которая не нуждается в теории познания и теории субъекта, так как ее средств вполне достаточно для полного анализа и понимания действительности. Логика способна априори, без обращения к опыту, решать свои пробле-

мы и осуществлять выводы из предположений: "5.551. Наш основной принцип состоит в следующем: каждый вопрос, который вообще поддается логическому решению, должен быть решаем сразу же". Если бы логика нуждалась в опыте для своих выводов, то она никогда не смогла бы претендовать на создание исчерпывающей аналитической картины реальности. Поэтому, как подчеркивает Витгенштейн, логика не должна определять конкретные примеры элементарных предложений или заниматься их применением. Полная идеальность логики языка и ее взаимосвязь с онтологией позволяют Витгенштейну сделать вывод о том, что границы языка являются границами мира: "5.61. Логика заполняет мир; границы мира суть и ее границы". Однако и в этом случае Витгенштейн не утверждает полного логического детерминизма, так как логика не определяет, что есть в мире и чего в нем нет. Для этого логика должна была бы быть в состоянии выйти за границы мира и взглянуть на него извне. Это позиция Бога, а в философии — позиция трансцендентального субъекта. Рассуждения о границах мира приводят Витгенштейна к традиционной проблеме субъекта, который рассматривается не гносеологически, а онтологически, что указывает, исходя из концепции "Л.-Ф. Т.", на его языковой характер. Последние афоризмы пятого раздела посвящены изложению оригинальной концепции субъекта, которая является продолжением концепций субъекта немецкой трансцендентально-критической философии. Свою позицию Витгенштейн называет "солипсизмом", однако это означает лишь то, что границы субъекта и мира тождественны, то есть субъект является онтологическим пределом мыслимой реальности, за пределами которой сознание и логика невозможны. Витгенштейн вновь подчеркивает свое неприятие гносеологических и психологических подходов в философии, которые особенно отчетливо проявляются при попытке рассмотрения проблемы субъекта: "5.631. Не существует мыслящего, представляющего субъекта". Мыслящий субъект философии Нового времени — это психологическая сущность, субстанция, противостоящая реальности, которая претендует на то, чтобы быть основанием общезначимости, но не в состоянии воплотить эти претензии в жизнь. Действительно общезначимым субъектом может быть не психологический, а логический субъект, который утверждает, что мир есть мой мир не на основе психологических состояний отдельного индивида, а исходя из присущей всей реальности логической формы. Логический субъект не может, следовательно, быть частью мира, поскольку, как и логичес-

кая форма, он является его условием, предпосылкой, границей: "5.641. Философское "Я" — это не человек, не человеческое тело или человеческая душа, с которой имеет дело психология, но метафизический субъект, граница — а не часть — мира". Полторы страницы "Л.-Ф. Т.", посвященные проблеме субъекта, предлагают концепцию гораздо более точную и последовательную, нежели многотомные труды неокантианцев и гуссерлианцев. Логический субъект "Л.-Ф. Т." можно сравнить с понятием субъекта (духа) в философии Гегеля, который также трактует субъект онтологически и непсихологически. Концепция логического субъекта, предлагаемая "Л.-Ф. Т.", исключает идеализм и солипсизм в традиционном смысле, так как гарантирует априорную интерсубъективность. Субъект "Л.-Ф. Т." лишен внутренних характеристик, не обладает сознанием и самостоятельностью, не противостоит реальности, а включает ее. Говорить о нем можно лишь в связи с логической формой, которая является общезначимой для каждого индивида. Шестой афоризм "Л.-Ф. Т." подробно излагает принципы логики как общей формы мира и языка. Витгенштейн переходит к завершающей части своего исследования, вплотную приближаясь к границам выразимого, к предельным основаниям языка. Поэтому наряду с обсуждением логических проблем его исследование все чаще обращается к проблемам этики, ради которых и создавалась книга. Витгенштейн подчеркивает, что логика не просто априорна, она — трансцендентальна. Это означает, что логика абсолютно независима от всякого опыта и выводима из него. Более того, трансцендентальность означает невозможность полного объективного описания логической формы, так как она является условием подобно описания. Логика — это не учение, а отражение мира, поэтому ее высказывания обусловлены онтологическими структурами реальности. Это значит, что логика не может быть предметом споров и конструироваться различными способами: она едина, неизменяема, абсолютна: "6.124. Логические предложения описывают каркас мира, или же, скорее, они изображают его". Ее методом является математика, которая также не обладает содержательным наполнением, однако, в отличие от логики, может через науку применяться к реальности. Тавтологичность логических высказываний выражается в математических уравнениях. Как и логика, математика априорна и не нуждается в фактах для своей деятельности. Через математику логика проникает в механику, на которой основана физика и современное естествознание в целом. Ньютоновская механика способна давать связанное описание мира только потому, что она воплощает принципы единой логической формы: "6.343.

Механика — это попытка построить по единому плану все истинные предположения, которые нужны нам для описания мира". Однако, как и логика, наука не говорит о конкретных вещах, а дает лишь общее описание реальности. Поэтому нельзя утверждать, что наука дает исчерпывающее описание реальности или в состоянии предсказать цепь будущих фактов. Наука способна с необходимостью описывать лишь то, что подчиняется логической необходимости. Таким образом, Витгенштейн отнюдь не испытывает позитивистской веры в бесконечные возможности науки, а наоборот, всячески стремится подчеркнуть ее ограниченность. Эта ограниченность оставляет место для этического: оно невыразимо, но границы логики, языка, науки косвенным — негативным — образом указывают на него. О невозможности выражения этического говорит сам характер предложений: "6.4. Все предложения равноценны". Это означает, что среди предложений не может быть ценности, высших положений, так как все они обладают равным статусом. Следовательно, этическое должно находиться вне предложений, а значит, вне мышления, логики, реальности: "6.41. Если есть некая ценность, действительно обладающая ценностью, она должна находиться вне всего происходящего и так-бытия. Ибо все происходящее и так-бытие случайны". Высшая ценность не может быть зависима от случайности, и уж тем более она не может стать предметом анализа логики или науки. С другой стороны, какие-либо позитивные характеристики этического также невозможны, ибо мышление и язык подчинены логической необходимости: "6.421. Понятно, что этика не поддается высказыванию. Этика трансцендентальна". Невыразимость этики, как и в случае Канта, признана спасти ее от воздействия разума, языка, логики, которые детерминированы жесткими связями и не оставляют места свободе. Если логика показывает "как" мир есть, то, "что" он есть, показано быть не может и является невыразимым, мистическим: "6.44. Мистическое — не то, как мир есть, а что он есть". Мистическое — это немислимое, то, что выходит за пределы логики и не подчиняется логической необходимости. Мистическое — это то пространство между фактами, в котором возможна свобода, этика и метафизика. Это "вещь в себе" в духе Канта и Шопенгауэра, которая является еще более трансцендентной, так как Витгенштейн не отводит ей места даже в умопостижимом мире. Мистическое — это основа метафизики, возможность взглянуть на мир извне, с точки зрения Бога: "6.45. Переживание мира как ограниченного целого — вот что такое мистическое". Существование языка, логики, науки необходимо лишь для того, чтобы каким-то образом намекнуть на мистическое, так

как без него мир был бы лишен смысла. Подобно Канту и Шопенгауэру, Витгенштейн не верит в то, что наука способна дать ответ на жизненные вопросы: но эта неспособность и говорит о том, что должно быть нечто вне языка, придающее смысл всему существующему: "6.52. Мы чувствуем, что, если бы даже были получены ответы на все возможные научные вопросы, наши жизненные проблемы совсем не были бы затронуты этим. Тогда, конечно, уже не осталось бы вопросов, но и это было бы определенным ответом". Негативный ответ науки на этические вопросы, демонстрирующий ее ограниченность, лишь подчеркивает более высокий — трансцендентальный — статус метафизических высказываний и отнюдь не означает, как полагали члены Венского кружка, их отрицания. Заканчивая книгу, Витгенштейн признается, что вся иерархическая лестница афоризмов "Л.-Ф. Т." была необходима лишь для того, чтобы подняться до определенной точки зрения — философской позиции, позиции абсолюта, с которой эта лестница видится лишь как средство, которое должно быть отброшено по достижению цели. Эта цель, которая формулируется последним и единственным седьмым афоризмом, состоит в следующем: "7. О чем невозможно говорить, о том следует молчать". Отсутствие дальнейших комментариев, поясняющих этот афоризм, означает, что исследование достигло границы языка, высшей рационально выразимой точки. Учитывая четкую структуру книги, которая прослеживается во всех афоризмах, едва ли можно, в духе некоторых комментаторов, отбросить последние страницы "Л.-Ф. Т." как несущественные. Целостный замысел Витгенштейна был изначально ненаучным и иррациональным, поэтому "Л.-Ф. Т." можно назвать крупнейшей попыткой создания этической метафизики языка. Таким образом, Витгенштейн не считал свою книгу неким теоретическимopusом, излагающим концепцию языка и логики, а рассматривал ее как практическое действие, путь к истинному взгляду на мир, призванный изменить человеческую жизнь: постижение идей "Л.-Ф. Т." должно было стать их преодолением и отрицанием. Это отличает "Л.-Ф. Т." от подавляющего большинства философских произведений и позволяют рассматривать эту книгу как одно из самых оригинальных произведений 20 в., несмотря на то, что ее философское содержание было вскоре подвергнуто критике представителями аналитической традиции и самим Витгенштейном. Вопреки желанию Витгенштейна, ни Рассел, ни представители Венского кружка, как и многие последующие интерпретаторы, не стали придавать значения этической направленности "Л.-Ф. Т.", но при этом высоко оценили его логическое содержание. Непонимание этой книги стало залогом ее колоссального влияния и попу-

лярности, послужило одним из главных импульсов лингвистического поворота (см. Лингвистический поворот). Возрождение интереса к "Л.-Ф. Т." и обращение к оригинальному смыслу произошло только тогда, когда его логические идеи оказались устаревшими.

А. В. Филиппович

ЛОГОМАХИЯ — методологическая стратегия философии постмодернизма, фундированная радикальным отказом от логоцентризма (см. Логоцентризм) и ориентирующая на десакрализующее переосмысление феномена логоса в игровом контексте. Общая парадигмальная установка постмодернистской философии на тотальную логотомию (см. Логотомия) может быть функционально дифференцирована на собственно "иссечение логоса", понятое как содержательный процесс, и "дезаурирование логоса" — как процесс аксиологический. Последнее и реализует себя в контексте предложенной Деррида стратегии Л., основанной на игровом отношении к логосу, разрывающему самые основоположения классического европейского рационализма (см. Онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризм). На смену традиционно "непротиворечивой логике философов" постмодернизм, по оценке Деррида, выдвигает принципиально игровую квази-логическую систему отсчета, в рамках которой то, что в классической традиции воспринималось в качестве "прочного и устойчивого логоса", на самом деле носит принципиально аллологичный характер, "скрывает игру" в самих своих основаниях. В смысловом горизонте концепции "заката метанарраций" (Лиотар) дискурс легитимации, задающий феномен лингвистической нормы, смеяется дискурсивным плюрализмом, открывающим возможности для конституирования релятивных и вариативных языковых стратегий (см. "Закат метанарраций"), — базовая для постмодернизма идея пародии (см. Пастиш) "фундирована финальной дискредитацией самого понятия "лингвистическая норма" (Джеймсон). Таким образом, программа Л. заставляет философию в целом переосмыслить феномены логоса (см. Логос), истины (см. Истина), рациональности (см. Рационализм) и языка (см. Язык) в игровом ключе: постмодернизм конституирует игровую стратегию дискурсивных практик (см. Дискурс); придает универсальный и базисный статус языковым играм, фактически постулируя их как единственную и исчерпывающую форму языкового процесса (см. Языковые игры); формулирует идею "игр истины" ("что заставляет нас полагать, что истина существует? Назовем философией ту форму мысли, которая пытается не столько распознать, где истина, а где ложь, сколько постичь, что заставляет нас считать, будто истина и ложь существуют и могут существовать" — у Фуко). (См. также Логоцентризм, Логотомия, Неодетерминизм.)

М. А. Можейко

ЛОГОС (греч. logos) — философский термин, фиксирующий единство понятия, слова и смысла, причем слово понимается в данном случае не столько в фонетическом, сколько в семантическом плане, а понятие — как выраженное вербально. В значении данного термина имеется также не столь явно выраженный, но важный оттенок рефлексивности: "отдавать себе отчет". Исходная семантика понятия "Л." была существенно модифицирована и обогащена в ходе развития историко-философской традиции. В силу богатства своего содержания понятие Л. прочно вошло в категориальный аппарат философии различных направлений и использовалось в разнообразных контекстах (Фихте, Гегель, Флоренский, Эрн и др.). Р. Бартом развита идея "логосферы" как вербально-дискурсивной сферы культуры, фиксирующей в языковом строе специфику ментальной и коммуникативной парадигм той или иной традиции, конституирующихся в зависимости от различного статуса по отношению ко власти (эпикратические и акратические языки). Феномен Л. в рационалистическом своем истолковании фактически стал символом культуры западного типа, воплотил в себе фундаментальные установки западной ментальности, выражающиеся в акцентировании активизма властной, формального, мужского начала. Именно в этом своем качестве понятие Л. как краеугольный камень культуры западного образца подвергается рефлексивному осмыслению в философии постмодернизма: семантико-аксиологическая доминанта европейского рационализма фиксируется Деррида как "империализм" Л.; базовая структура европейского менталитета оценена Кристевой через "логоцентризм европейского предложения", налагающий запрет на свободную ассоциативность мышления и др. На этой основе феномен Л. десакрализуется в культуре постмодерна ("логомехия" Деррида, например, как игровая стратегия дискурсивных практик) и становится объектом критики (отказ постмодернистского типа философствования от "онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризма", постмодернистская стратегия радикальной "логотомии" и т. п.). Если исходной позицией постмодернизма по отношению к феномену Л. является констатация Р. Барта "нет больше логической ячейки языка — фразы", то программной установкой постмодернизма в отношении Л. выступает: "проследивать и консолидировать то, что в научной практике всегда уже начинало выходить за логоцентрическое закрытие" (Деррида). Подобный негативизм связан с тем, что в европейской традиции Л. неразрывно сопряжен с основоположениями метафизики, линейной детерминационной схемы и вытекаю-

щими отсюда идеями стабильности структуры, наличия центра, факта языковой референции и определенности текстовой семантики. Однако именно против этого блока культурных смыслов ("линейность", "линеарность") и нацелено острое постмодернистской критики, ставящей своей целью "освобождение означаемого от его зависимости или происхождения от Логоса и связанного с ним понятия "истины" или первичного означаемого". В этом отношении, по самооценке постмодернизма, "перенесение внимания на полисемию или на политематизацию представляет, наверное, прогресс по сравнению с линейностью письма или моносемантического прочтения, озобоченного привязкой к смыслу-опекуну, к главному означаемому текста или к его основному референту" (Деррида). Фактически выступая с программой создания методологии нелинейных динамик, постмодернизм осуществляет радикальный отказ от идеи линейности и традиционно сопрягаемой с ней идеи единозначной, прозрачной в смысловом отношении и предсказуемой рациональности, выраженной в понятии Л.: "что до линейности, то я ее всегда ассоциировал с логоцентризмом" (Деррида).

М. А. Можейко

ЛОГОТОМИЯ — одна из парадигмально значимых методологических презумпций философии постмодернизма, фиксирующая отказ от характерной для классической культуры установки на усмотрение глубинного смысла и имманентной логики в бытии и сущности как любого феномена, так и мира в целом (см. Логос). Подобную установку постмодернизм интерпретирует как логоцентристскую (см. Логоцентризм) и усматривает ее корни в фундаментальной для культуры западного образца презумпции Автора как внешней причины любого явления, вносящей — посредством процедуры целеполагания — смысл и логику в процесс его бытия (см. Автор). В противоположность этому, культура постмодерна, по оценке современной философии, ориентирована на новое понимание детерминизма (см. Неодетерминизм), а именно — на отказ от презумпции внешней причины (см. "Смерть Бога") и рассмотрение бытия как хаотического (см. Постмодернистская чувствительность) и находящегося в процессе самоорганизации, не предполагающем внешнего причиняющего воздействия как несущего в себе (в виде рефлексивно осознаваемой цели либо в виде объективных факторов будущих вариантов конфигурирования той или иной предметности) "логику" процесса (см. Событийность, Номадология, Генеалогия, Шизонализ, "Матинья желаниа"). Таким образом, постмодернистская парадигма в философии, фундированная стратегией ра-

дикальной Л. как "деконструкции Логоса" (Деррида), принципиально альтернативна парадигме модернистской, фундированной глубинным идеалом "логократии", восходящим к платоновской модели миро- и социоустройства (немецкий экспрессионизм, например). Программная установка Л. формулируется Деррида следующим образом: "проследить и консолидировать то, что в научной практике всегда уже начинало выходить за логоцентристское закрытие". Подобный негативизм связан с тем, что в европейской традиции логоцентризм неразрывно сопряжен с основоположениями метафизики (см. Метафизика), линейной детерминационной схемой и вытекающими отсюда идеями стабильности структуры, наличия центра, факта языковой референции и определенности текстовой семантики. Однако именно против этого блока культурных смыслов (см. Ацентризм, Бинаризм, Логоцентризм, Онто-гео-телео-фалло-фоно-логоцентризм, Неодетерминизм) и нацелено острое постмодернистской критики. По оценке последней, процедура Л. по отношению к культуре логоцентристского типа должны быть реализованы, по меньшей мере, по двум фундаментальным для этой культуры векторам: вектор метафизического истолкования бытия (то есть иегация логоцентристской картины реальности) и вектор герменевтического истолкования познания (то есть негация логоцентристской когнитивной программы). Так, применительно к онтологии (см. Онтология, Метафизика), Фуко постулирует тотальное отсутствие исходного "смысла" бытия мироздания: "за вещами находится... не столько их сущностная и вневременная тайна, но тайна, заключающаяся в том, что у них нет сути, или что суть их была выстроена по частицам из чуждых им образов". Соответственно этому гносеологическая стратегия постмодернизма не может быть конституирована как герменевтическая процедура дешифровки скрытого смысла феноменологического ряда бытия, и любая форма дискурса в этом контексте артикулируется "как насилие, которое мы совершаем над вещами, во всяком случае — как некую практику, которую мы им навязываем" (Фуко). Однако в условиях отказа от референциальной концепции знака вербальная сфера также предстает не чем иным, как спонтанной игрой означаемого, находящегося, в свою очередь, в процессе имманентной самоорганизации. Начертанный на знаменном постмодернизма отказ от логоцентристской парадигмы проявляет себя и в данной области: как констатирует Р. Барт, "нет больше логической ячейки языка — фразы". Классическая презумпция наличия "латентного смысла" истории подвергается критике со стороны Деррида, который эксплицитно провозглашает "освобождение означаемого от его зависимости или происхождения

от логоса и связанного с ним понятия "истины", или первичного означаемого". С учетом контекста историко-философской традиции Дж. Р. Серль интерпретирует процедуру деконструкции (см. Деконструкция) как конституирующую "некое множество текстуальных значений, направленных по преимуществу на подрыв логоцентристских тенденций". По оценке Дж. Д. Аткинса, язык "никогда не был, не может быть и наконец перестает считаться "нейтральным вместилищем смысла..." Таким образом, постмодернистская программа Л. реализуется в максимально полном объеме. В данной своей парадигмальной фигуре философия постмодернизма выражает глубинные интенции современной культуры на переориентацию с исследования систем кибернетического порядка — к исследованию систем антикибернетических, то есть не реализующих в своей эволюции глобального "плана", исходящего от структурного, семантического или аксиологического "центра" системы (см. Синергетика). Важнейшим аспектом современного понимания детерминизма в качестве нелинейного (см. Неодетерминизм) выступает отказ от идеи принудительной каузальности, — собственно, именно этот параметр и выступает критериальным при различении синергетических (децентрированных — см. Ацентризм) и кибернетических систем, управляемых посредством команд центра. Согласно синергетическому видению мира, "тот факт, что из многих возможностей реализуется некоторый конкретный исторический вариант, совсем не обязательно является отражением усилий некоторого составителя глобального плана, пытающегося оптимизировать какую-то всеобщую функцию, — это может быть простым следствием устойчивости и жизненности данного конкретного типа поведения" (Г. Николлис и Пригожин). В современном естествознании "материя стала рассматриваться не как инертный объект, изменяющийся в результате внешних воздействий, а, наоборот, как объект, способный к самоорганизации, проявляющий при этом как бы свою "волю" и многосторонность", — иными словами, "организация материи... проявляется самопроизвольно как неотъемлемое свойство любой данной химической реакции в отсутствие каких бы то ни было организующих факторов" (А. Баблоянц). (См. также Логотомия, Логоцентризм, Онто-гео-телео-фалло-фоно-логоцентризм, Метафизика.)

М. А. Можейко

ЛОГОФИЛИЯ — понятие, введенное философией постмодернизма для обозначения специфики социокультурного статуса дискурса (см. Дискурс) в западной традиции и фиксирующее аксиологическую приоритетность феноменов рациональности, дискурсивности и логоса в контексте европейской культуры. В понятии "Л.", таким

образом, отражается культурная парадигма “видимого глубокого почтения” (Фуко) к дискурсу со стороны классического стиля мышления западного образца. Типологической характеристикой культуры западного типа выступают в этом контексте ее логоцентризм (см. Логос, Логоцентризм), рационализм и метафизическая ориентация (см. Метафизика). Фактически логос и дискурс связываются западным типом рациональности в единый и неразрывный комплекс (см. Онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризм), фундирующий собой систему оснований классической европейской культуры (см. Универсалии, Категории культуры). Вместе с тем, применительно к европейской (и вообще — западной) традиции можно говорить об амбивалентности восприятия культурой самого феномена дискурса. С одной стороны, акцентированный западный рационализм обеспечивает дискурсу очевидно почетное место в системе ценностей культуры западного типа: по оценке Фуко, “казалось бы, какая цивилизация более уважительно, чем наша, относилась к дискурсу?..”. Однако па деле за фасадом Л. европейской культуры может быть обнаружено далеко не однозначное к нему отношение. Прежде всего, по мнению Фуко, за декларируемой и внешне демонстрируемой Л. европейской классики скрывается “своего рода страх” перед дискурсом, то есть реальная “логофобия” (см. Логофобия), вызванная имманентным противоречием между линейностью классического стиля мышления и принципиально нелинейной природой процессуальности дискурса (см. Дискурсивность, Воля к истине).

М.А. Можейко

ЛОГОФОБИЯ — понятие постмодернистской философии, фиксирующее феномен неприятия классической европейской культурой той особенности дискурса (см. Дискурс), которая связана с безграничностью его креативного потенциала по отношению к производству смысла. Это неприятие вызвано той особенностью процессуальности дискурса, что эта процессуальность практически не знает границ (см. Дискурсивность), — в то время как презумпция ограничивающего упорядочивания выступает одной из фундаментальных в контексте европейской классики. По оценке Фуко, страх перед дискурсом есть не что иное, как страх перед бесконтрольным и следовательно, чреватым непредсказуемыми случайностями разворачиванием креативного потенциала дискурса, страх перед хаосом, разрывающимся за упорядоченным вековой традицией метафизики Космосом (см. Хаос, Метафизика) и не регламентируемым универсальной необходимостью (см. Неодетерминизм), — фактически “страх... перед лицом всего, что тут может быть неуправляемого, прерывистого, воинственного, а также беспорядочного

и гибельного, перед лицом этого грандиозного, нескончаемого и необузданного бурления дискурса” (см. Хьюрис). Не обладая в своем тезаурусе достаточными методологическими средствами для овладения этой стихией дискурса (ибо нелинейные процессы неизбежно воспринимаются как стихийные через призму линейного способа мышления), классическая культура, по мнению Фуко, если не рефлексивно осмысливает, то, по крайней мере, имплицитно чувствует свою уязвимость и беспомощность “перед лицом... грандиозного, неконтролируемого и необузданного бурления дискурса”. Именно это обстоятельство вызывает столь глубокую, столь же и тайную Л. европейской классики по отношению к дискурсу, характеризующий западный тип ментальности фундаментальный “страх... перед лицом внезапного /в случайности флуктуаций — М. М./ появления... высказываний, перед лицом всего, что тут может быть неуправляемого, прерывистого, воинственного, а также беспорядочного и гибельного”. Феномен Л., характерный для культуры западного образца, порожден, таким образом, глубинным противоречием между имманентной рациональностью и дискурсивностью европейской культурной традиции, с одной стороны, и невозможностью описания в рамках ее классического канона тех свойств дискурса, которые не укладываются в пространство линейной логики. Указанное противоречие делает европейскую классику беззащитной перед лицом своих собственных мировоззренческих оснований, в силу чего за маской “логофилии” (см. Логофилия) европейской классики реально “прячется... страх” перед семантической безграничностью дискурсивной среды (Фуко). Именно этот страх за неприкосновенность собственных рационально организованных оснований (и рефлексивно осмысленных как линейно организованные) лежит в основе интенции европейской классики на ограничение дискурсивной сферы: “все происходит так, как если бы запреты, запруды, пороги и пределы располагались таким образом, чтобы хоть частично овладеть стремительным разрастанием дискурса” (Фуко). Таким образом, именно Л. классической культуры западного типа лежит в основе ее стремления тщательно регламентировать дискурсивные практики, взять под контроль и, в конечном итоге, ограничить дискурсивную сферу (см. Порядок дискурса).

М.А. Можейко

ЛОГОЦЕНТРИЗМ — понятие, введенное постмодернистской философией (в контексте парадигмы “постмодернистской чувствительности” — см. Постмодернистская чувствительность) для характеристики классической культурной традиции, установки которой критически оцениваются в качестве имплицитно фундированных идей всепроникающего Логоса, что

влечет за собой неадекватное, с точки зрения постмодернизма, осмысление бытия в качестве имеющего имманентную “логику” и подчиненного линейному детерминизму. Феномен логоса в рационалистическом своем истолковании, по оценке постмодернистской философии, фактически стал символом культуры западного типа, воплотив в себе фундаментальные установки западной ментальности, выражающиеся в акцентировании активизма властного, формального, мужского начала, то есть фактически фигуры вешнего причинения (критика “онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризма” у Деррида — см. Онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризм). Именно в этом своем качестве понятие логоса как краеугольный камень культуры западного образца подвергается рефлексивному осмыслению в философии постмодернизма: семантико-аксиологическая доминанта европейского рационализма фиксируется Деррида как “империализм Логоса”, базовая структура европейского менталитета оцепена Кристевой через “Л. европейского предложения”, налагающий запрет на свободную ассоциативность мышления и др. Вся западная культурная традиция рассматривается постмодернизмом как тотальный логоцентризм, то есть основанная на презумпции наличия универсальной закономерности мироздания, понятой в духе линейного детерминизма. (Фуко, правда, усматривает также за видимой и культивируемой “логофилией” западной культуры скрытый страх перед непредсказуемыми возможностями дискурса, его потенциальной неограниченностью креативностью, то есть латентную “логофобию” — “своего рода смутный страх перед лицом... внезапного проявления... неуправляемого, прерывного, ...а также беспорядочного”). При тематическом разворачивании содержания культуры такого типа для нее оказываются характерны, по оценке Фуко, как минимум, две “темы”: в онтологическом аспекте — “тема универсальной медиации”, в гносеологическом — “тема изначального опыта”. Первая из названных “тем” аксиоматически полагает в качестве наличного “смысл, изначально содержащийся в сущностях вещей”. Подобная посылка инспирирует такое построение философской онтологии, “когда повсюду обнаруживается движение логоса, возводящего единичные особенности до понятия и позволяющего непосредственному опыту сознания развернуть, в конечном счете, всю рациональность мира”. На этой основе формируются образ мира как книги и соответственная интерпретация когнитивных процессов: “если и существует дискурс, то чем еще он может быть, как скромным чтением?” (Фуко). Линейная версия детерминизма оценивает

ся философией постмодернизма сугубо негативно, и прежде всего — в аспекте усмотрения в ее основании идеи преформизма (разворачивания исходно наличной имманентной “логики” процесса). Согласно Лиотару, линейный “детерминизм есть гипотеза, на которой основывается легитимация через производительность: ... последняя определяется соотношением “на входе”/“на выходе”, ... что позволяет достаточно точно предсказать “выход”. В противоположность этому, постмодернистская философия фундирована той презумпцией, что, закономерности, которым подчинена рассматриваемая ею предметность, принадлежат принципиально нелинейному типу детерминизма (см. Неодетерминизм). Процессуальное бытие моделируется постмодернизмом как автохтонное и спонтанное — вне того, что Т. Д’ан называет “однолинейным функционализмом”. Обрисованная позиция постмодернистской философии влечет за собой и радикальную критику классической картины мира как основанной на идеях исходной упорядоченности бытия, наличия у него имманентного смысла (см. Метафизика, Постметафизическое мышление), который последовательно развергивается в эволюции мира и может быть (в силу своей рациональной природы) реконструирован в интеллектуальном когнитивном усилии (см. Рационализм). Попытка преодоления Л. осуществляется постмодернистской философией по обоим названным “темам”. Так, применительно к онтологии, Фуко постулирует тотальное отсутствие исходного “смысла” бытия мироздания: “если генеалогист стремится скорее к тому, чтобы слушать историю, нежели к тому, чтобы верить в метафизику, что он узнает? Что за вещами находится... не столько их сущностная и вневременная тайна, но тайна, заключающаяся в том, что у них нет сути, или что суть их была выстроена по частям из чуждых им образов”. Критике подвергается и классическая презумпция наличия “латентного смысла” истории (см. Постистория). Соответственно стратегией гносеологических практик оказывается для философии эпохи постмодерна: “не полагать, что мир поворачивает к нам свое легко поддающееся чтению лицо, которое нам якобы остается лишь дешифровать: мир — не сообщник нашего познания, и не существует никакого пре-дискурсивного провидения, которое делало бы его благосклонным к нам”. Любая форма дискурса в этом контексте выступает “как насилие, которое мы совершаем над вещами, во всяком случае — как некая практика, которую мы им навязываем”. В рамках подобной стратегии философствования центральным предметом философии оказывается дискурс, поднятый в аспекте своей формы,

а это значит, что центральное внимание философия постмодернизма уделяет не содержательным, а сугубо языковым моментам. Однако в условиях отказа от референциальной концепции знака вербальная сфера также предстает не чем иным, как спонтанной игрой означающего, находящегося, в свою очередь, в процессе имманентной самоорганизации. Начертанный на знаменах постмодернизма отказ от логоцентристской парадигмы проявляет себя и в данной области: как констатирует Р. Барт, “нет больше логической ячейки языка — фразы”. Деррида эксплицитно провозглашает “освобождение означающего от его зависимости или происхождения от логоса и связанного с ним понятия “истины”, или первичного означаемого”. С учетом контекста историко-философской традиции Дж. Р. Серль интерпретирует процедуру деконструкции как конституирующую “некое множество текстуальных значений, направленных по преимуществу на подрыв логоцентристских тенденций”. На этой основе феномен Л. дасакрализуется в культуре постмодерна (см. Логотомия) и оценивается как подлежащий логомахия (см. Логомахия). Подобный негативизм связан с тем, что в европейской традиции Л. неразрывно сопряжен с основоположениями метафизики, линейной детерминационной схемы и вытекающими отсюда идеями стабильности структуры, наличия центра, факта языковой референции и определенности текстовой семантики. Согласно позиции Е. Сиксус, “логоцентризм подчиняет мысль — все концепции, коды и ценности — бинарной систем”. Однако именно против этого блока культурных смыслов (“линейность”, “линеарность”) и нацелено острое постмодернистской критики (см. Ацентризм, Бинаризм, Неодетерминизм, Номалогия). Постмодернизм осуществляет радикальный отказ от идеи линейности и традиционно сопряженной с ней идеи однозначной, прозрачной в смысле отиошени и предсказуемой рациональности, выраженной в понятии логоса: как пишет Деррида, “что до линеарности, то я ее всегда ассоциировал с логоцентризмом”. Фундированная философией постмодернизма концепция трансгрессии, предполагающая выход за пределы регулируемой логосом сферы традиционно понятой рациональности (“... по ту сторону знания, власти, сексуальности” у Фуко) также ориентирует на “демоонтаж Л.”, который, однако, при своей семантически исчерпывающей тотальности мыслится постмодернизмом (в силу того, что затрагивает самые основоположения западной культуры) как “дело деликатное” (Деррида). (См. также Логофилия, Логофобия.)

М. А. Можайко

ЛОРЕНЦ (Lorenz) Конрад Цахарус (1903—1989) — австрийский биолог и философ, основатель “эволю-

ционной эпистемологии”. Лауреат Нобелевской премии по физиологии и медицине (1973). Профессор философии Кенигсбергского университета (с 1940). Был в советском плену (1944—1948). Почетный профессор университета в Мюхене (1947). Основатель Института сравнительного исследования поведения животных в Альтенберге (1949). Директор Института физиологии поведения имени М. Плаика в Зеевидне (1961—1973). Заложил теоретические основы и систему фундаментальных понятий и категорий современной этиологии (инстинкт; научение; импринтинг, то есть способ опознавания особой своего вида в половом поведении; механизмы поведения животных в ситуациях борьбы за доминирование и конфликтах и др.). В своих произведениях “Агрессия (так называемое Зло)” (1963), “Эволюция и модификация поведения” (1965), “Восемь смертных грехов цивилизованного человечества” (1971) и др. осмысливал изменения когнитивных процессов от уровня инстинктов до самосознания, механизмы адаптации живых существ к внешней среде, значение внутренней совокупности мотиваций и напряженности (фрустрации) в генезисе агрессивного поведения. Высказал предположение о том, что врожденные характеристики мыслительного аппарата людей и обуславливающие их психофизиологической организацией процедуры восприятия обусловлены закономерностями естественного отбора в ходе адаптации человека к окружающей среде. Личный опыт индивидов не определяет когнитивные параметры устройства нашего познания, однако в контексте исторической эволюционной перспективы последние могут быть истолкованы как продукт процесса развития посредством проб и ошибок: таким образом формы и категориальная организация нашего мышления предстают исключительно в качестве релятивных гипотетических образований. Естественное научное знание, по Л., строится на индуктивных принципах — и наиболее существенно сведение сути законов низких уровней организации реальности к закономерностям более высокого порядка. При этом объяснение природы более низких структурных уровней может являться и самодостаточным вне анализа высших “этажей” системы. Однако Л. полагал, что понимание природы элементов сложных систем, как правило, достигнуто лишь целостно и в единстве. Выражая тревогу по поводу тенденций дегуманизации жизни современного человечества, Л. особо акцентировал внимание на тенденциях перенаселения и сужения жизненного пространства индивидов, деформации темпов жизни людей под воздействием технического прогресса, генетического вырождения, распада традиций в контексте гипертрофированной значимости идеологических догматов.

А. А. Грицанов

ЛОСЕВ Алексей Федорович (1893—1988) — русский философ 20 в. Учился на историко-филологическом факультете Московского университета. В 1920-е активно входит в философскую жизнь послереволюционной России, продолжая традиции русской религиозной философии, но уже с учетом открытий и достижений философии и науки 20 в. Миросозерцание Л. формируется на основе глубокого овладения философским учением Платона, сквозь призму которого он воспринимал и интерпретировал самые различные проявления духовной культуры. Результатом явился выход в конце 1920-х цикла философских сочинений Л. (8 книг), центральное место среди которых занимают “Философия имени” и “Диалектика мифа”. Итогом публикации стала разносная критика Л., его арест и “трудное перевоспитание” на Беломорканале. После освобождения в 1933 Л. в течение почти 20 лет занимался исключительно педагогической деятельностью в области классической филологии и не имел возможности публиковаться. Новый этап в его жизни начался с конца 1950-х. Итогом стала публикация около 400 научных работ, выдающееся место среди которых занимает фундаментальная 8-томная “История античной эстетики”. В поздних работах Л. предпринимает попытку сблизить свое философское учение с марксизмом, однако органического синтеза в итоге не получилось. Л. фактически перестал “существовать” как оригинальный мыслитель (“Я только подошел к большим философским работам, по отношению к которым все, что я написал, только предисловие”). Правда, публикация в последние годы рукописей Л. позволяет сделать вывод, что философ продолжал развивать свою систему. Соответственно — актуальной становится задача адекватной интерпретации его творчества как целостности, включая и “марксистский” этап. Философский поиск Л. был изначально ориентирован на создание оригинальной системы диалектико-феноменологической философии, имеющей в своей основе новые концепции имени, символа и мифа, генетически связанные с имеславием и доктриной православного энергетизма, понимаемой в духе исихазма. Именно в символическом интерпретированном энергетизме Л. видел единственно возможный путь разрешения предельно значимой для религиозного философствования антиномии дуализма и моноизма. Для решения поставленных задач Л. разрабатывает собственный метод (которому он останется верен на протяжении всего своего творчества) — метод логико-смыслового конструирования философского предмета на основе синтеза феноменологии и диалектики. Результатом применения данного метода является “платоновско-гуссерлианский эйдос” — совершенное единство умственного и чувственного содержания, что есть не что иное, как символ: необходимым продолже-

нием эйдологии оказывается символюгия (“символ... есть эйдос, воспроизводимый на ином”). Лосевская трактовка символа открывает широкие пути для конкретных приложений: феноменологическая компонента метода дает возможность зафиксировать живое своеобразие каждого конкретного рода символов; диалектическая компонента обеспечивает эффективный и единообразный их анализ в рамках целостной философской системы. В итоге обнаруживается грандиозный замысел Л. — создание качественного нового типа философии как всеохватного символистского синтеза, в котором вместо традиционного членения (онтология, гносеология и т. д.) философия организуется по видам символов и сферам их применения. В духе имеславия такая система строится Л. на основании тщательного анализа природы “имени” или “слова”. Понятое онтологически имя является особым местом встречи смысла человеческой мысли и имманентного смысла предметного бытия, что в законченном выражении делает имя “идеей”, улавливающей и очерчивающей “эйдос”, существо исследуемого предмета (символа, энергии). Наибольшую глубину и полноту имя обретает, охватывая сокровенный слой бытия и раскрываясь как миф, который есть не вымысел, но последняя полнота реальности, “непосредственно ощущаемая действительность”, уже не эйдос, а “само бытие” в его самораскрытии. При этом миф всегда личностен, тогда как символ может быть только лишь статуарен: “тождество символа и мифа... есть личность”, точнее, “миф не есть сам личность, но лик ее”, то есть “личность есть миф не потому, что она — личность, но потому, что она осмыслена и оформлена с точки зрения мифического еознания”. Результатом является оригинальная трактовка Л. истории. Исторический процесс имеет три слоя, высший из которых — самосознание истории, выражаемое в речи, слове; тем самым история становится ликом личности, то есть мифом. В итоге “миф не есть историческое событие как таковое, но... всегда есть слово... миф есть в словах данная личностная история”. Данная концепция дополняется Л. оригинальной интерпретацией понятия “чудо”, что приводит к итоговой формуле лосевской философии: “...миф есть в словах данная чудесная личностная история”. Очевидно движение символистского синтеза Л. к православно-персоналистскому синтезу, осуществить который до конца философу не было суждено. Основные сочинения: “Зрел у Платона” (1916); “Античный космос и современная наука” (1927); “Музыка как предмет логики” (1927); “Диалектика художественной формы” (1927); “Диалектика числа у Платона” (1928); “Критика платонизма у Аристотеля” (1929); “Диалектика мифа” (1930); “Олимпийская мифология в ее социально-историческом

развитии” (1953); “Античная мифология в ее историческом развитии” (1957); “История античной эстетики” (в 6 томах, 1963—1980); “История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития”, в 2 книгах, 1992—1994); “Античность как тип культуры” (1988); “Дерзание духа” (1989); “Владимир Соловьев и его время” (1990); “Жизнь. Повести. Рассказы. Письма” (1993) и др.

Г. Я. Миненков

ЛОССКИЙ Владимир Николаевич (1903—1958) — русский философ и богослов. Сын Н. О. Лосского. Учился в Петроградском (с 1920) и Пражском университетах, Сорбонне (закончил в 1927 и получил ученую степень по медиевистике). В 1922 в составе семьи отца выслан из Советской России (на знаменитом “философском пароходе”). С 1924 — в Париже. В юрисдикционных конфликтах русской эмиграции остался верен Московской патриархии. В 1939 получил французское гражданство. “Очерк мистического богословия Восточной Церкви” Л. (1944) признан классическим трудом, излагающим основные идеи восточно-христианской патристики и богословия в целом. Публикуемые Л. в течение жизни статьи по философской и богословской проблематике были собраны в посмертно изданных сборниках и курсах лекций “Боговидение” (1962), “Догматическое богословие” (1964—1965), “По образу и подобию Божию” (1967). Согласно концепции Л., специфика восточно-христианского мистического богословия может быть выражена понятием “обожения”. В отличие от классической восточной мистики, растворяющей самоотжественность личности в Абсолюте (мокша в буддизме и индуизме, феномен “таухид” в суфизме и т. п.), и от классической западной мистики, сохраняющей дистанцию между человеком и Богом в акте откровения (принципиальная несочетаемость иетварного с тварным в католичестве), православная мистика есть “мистика обожения”. Человек, по Л., соединяясь с Богом, не растворяется в Абсолюте, но сохраняет свою личность в преображенном виде, становится “богом по благодати”. Однако Бог не сводится к своим “энергиям”, то есть к дарованной в откровении благодати, — он свободен по отношению к ним, и потому личен. По оценке Л., православное богословие фундировано специфичной по отношению к католической теологии трактовкой Троицы: если для Запада характерна интенция “рассмотрения Сущности раньше Лиц”, с чем связаны “мистика безличного божества” (например, у Эккарта) и “безличная объектная теология” (в схоластике), то в православном богословии, по Л., Троица предстает как “изначальный факт абсолютной реальности”, в рамках которой и поста-

си, не имея "своего" ("личные признаки Лид" есть лишь условные знаки их различия), тем не менее, являясь абсолютно уникальными. Творение мира, по Л., есть свободное, не вызванное никакой необходимостью действие воли Бога (ср. креационный волюнтаризм Иоанна Дуиса Скота): "Ничто, из которого мир", есть указание на небожественность мира, его принципиальную новизну по отношению к Богу. Бог, по Л., творит личные существа, наделенные свободой воли. В этом есть риск, ибо свобода включает в себя возможность отказа от Творца. Но "тот, кто не идет на риск, не любит; ...личная любовь есть любовь к иному, чем ты сам". В этом контексте Бог сознательно ставит себя в положение бессилия перед созданной им свободой: он подобен "нищему, просящему подавания любви у дверей души и никогда не дерзающего их взломать". Применительно к онтологии, по Л., понятия тина "чистая природа" есть "метафизические фикции", ибо фиксируют незавершенное (необоженное) состояние бытия. По Л., каждая вещь обладает "логосом" (идеями) как "модусом причастия Божественным энергиям" (ср. платоновский мир идей и Софию в русской онтологии). Божественное целоеполагание мира предполагает глобальный космический процесс его обожения: "мир должен стать вместилищем нетварной благодати". В общем контексте концепции Л. зло мыслится принципиально не онтологически — как личностная позиция "бунта против Бога" и стремления к иллюзорным целям, а грехопадение — как катастрофическая мутация человека и космоса. Смертность, по Л., "отрезвляет человека": смерть есть "помеха беспечному пребыванию в противоприродном положении". Нереализованность миссии Адама в обожении мира задает миссию Христа, который "принимает на себя миссию Адама". Согласно Л., в особой трактовке христологии также может быть усмотрена снечидика православной традиции: если религии Востока ориентированы на презумпцию иллюзорности мирового бытия, а гуманистическая культура Запада рефлексивно замыкает "человеческое" на самом себе, то православная христология сохраняет ценность "человеческого", обогащая его "нетварным". Образ Божий в человеке есть "личность как свобода" (ср.: Христос как "свободный человек, воодушевляющий других быть свободными" (Ван Бурен) в протестантской этике). Человек открыт Божественному, Бог — встречно — открыт "человеческому", что позволяет Л. определить свою антропологию как "открытую" (ср. с принципом "открытой антропологии" К. Раiera). Путь обожения для личности лежит, по Л., через аскетику как "борьбу за любовь" в качестве финальной цели человечества — вос-

становления и превосхождения исходного "райского единства". В этой связи человеческая любовь определяется Л. как "страстное стремление любящих к Абсолютному", которое в "самой фатальности своего поражения таит щемящую тоску по раю". Любовь задает отношение между Я и Другими, семантически изоморфное отношению Ликов Троицы ("личность совершается в отдаче себя"), однако восстановление человеческой природы через отказ от себя в отношениях любви предполагает дальнейшее вертикальное восхождение, обеспечивающее достижение человеком полноты совершенства личности во взаимопроникновении человеческой и Божественной природы. По Л., "Церковь есть среда, в которой осуществляется соединение человека с Богом" как свободное сотрудничество (синергия) Божественного воления и воли человека — "благодати Духа и человеческой свободы" (ср. с противопоставлением воли и благодати в западной теологии). Л. является одним из наиболее известных на Западе представителей православного богословия (наряду с И. Мейендорфом и Флоровским). По оценке Жильсона, "тайна Л." состояла в том, "чтобы быть среди нас самим воплощением христианского духа". Объективно творчество Л. в контексте западной культурной традиции может быть рассмотрено как феномен продуктивного диалога в контексте "Восток — Запад". Несмотря на то, что исходно произведения Л. были адресованы западному читателю, сегодня они становятся значимым явлением восточнославянской философской культуры.

В. А. Бодяко, М. А. Можейко

ЛОССКИЙ Николай Онуфриевич (1870—1965) — русский философ. Окончил Петербургский университет, где впоследствии стал профессором. Доктор философии (1907). В 1922 выслан из России. Профессор в Праге, Братиславе (с 1942), с 1946 живет в США (профессор Русской духовной академии в Нью-Йорке в 1947—1950). С 1955 — во Франции. Основные сочинения: "Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма" (1903), "Обоснование интуитивизма" (1906), "Введение в философию, часть I" (1911), "Интуитивная философия Бергсона" (1914), "Материя в системе органического мировоззрения" (1916), "Мир как органическое целое" (1917), "Основные вопросы гносеологии" (1919), "Конкретный и отвлеченный идеал-реализм" (1922), "Современный витализм" (1922), "Логика" (1923), "О единстве церкви. Проблемы русского религиозного сознания" (1924), "Свобода воли" (1927), "Русская философия в XX веке" (1931), "Ценность и бытие" (1931), "Типы мировоззрений. Введение в метафизику" (1931), "Диалектический материализм в СССР" (1934), "Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция" (1938), "Условия абсолют-

ного добра (основы этики)" (1949), "История русской философии" (1951), "Достоевский и его христианское миропонимание" (1953), "Общедоступное введение в философию" (1956), "Характер русского народа" (1957) и др. Начав работу в рамках чистой гносеологии (в контексте лейбницеанства), Л. в конечном счете вошел в русло русской религиозно-философской традиции, где ощущал себя наиболее близким к метафизике В. Соловьева. Свою философскую систему Л. называет идеал-реализмом. Признавая в духе Лейбница принципиальный плюрализм бытия и одновременно стремясь обосновать его единство, Л. кладет в основу своей метафизики принцип имманентности всего всему, сиимающий, по его мнению, противоположность номинализма и реализма. Л. различает в составе мира реальное и идеальное бытие. Реальное бытие включает все явления, данные в форме времени или пространства. Идеальное бытие находится выше реального бытия и придает ему единство и осмысленность; оно включает отвлеченно-идеальное бытие (совокупность идеальных форм) и более высокое конкретно-идеальное бытие. Последнее есть субстанция или субстанциональный деятель — центральное понятие философии Л. Будучи неповторимыми и незаменимыми индивидуумами (действительными или потенциальными личностями), бесконечно богатыми по содержанию, субстанциональные деятели являются сверхвременными и сверхпространственными носителями реальных процессов, их активной причиной. Сотворенные Абсолютом, деятели в своей жизни проявляют собственное творчество, переводя на основе совместной (соборной) деятельности и взаимопроникновения друг в друга (в этом их отличие от монад Лейбница) отвлеченное единство идеальных форм в конкретное единство (консубстанциальность) бесконечно многообразного мира. Следовательно, различие между психическим и физическим носит относительный характер, ибо всякий субстанциональный деятель изначально является носителем духовных основ своего бытия и деятельности и потому даже самые простейшие процессы в силу их телеологичности психо-материальны (психидны). Это позволяет выявить в духе иерархического персонализма целостность эволюции мира, состоящей в том, что достигший высшей ступени развития деятель объединяет подчиненных ему деятелей в своем теле так, что возводит их низшие процессы на более высокую ступень. Каждый деятель вечен, и его опыт сохраняется даже при разрушении определенного тела. Основой единства системы мира является Бог как метафизическое бытие, свободный от мира сверхкосмический принцип, всеобщая норма творчества деятелей. Онтологический имманентизм является основой гносеологии Л., названной им интуитивизмом (мис-

тическим эмпиризмом), посредством которого устраняется разобщенность субъекта и объекта. Интуитивизм означает, что объекты знания даны сознанию не в виде копий, а непосредственно, в подлиннике, то есть имманентны процессу знания (хотя и могут быть трансцендентными по отношению к Я) и потому объект познается именно так, как он есть. Возможность познания дана, таким образом, гносеологической координацией, снимающей причинную теорию восприятия; координация есть такая связь субстанциональных деятелей, когда переживания одного деятеля существуют не только для него, но и для всех других деятелей всего мира. При этом только интенциональные познавательные акты субъекта есть его индивидуальные переживания, предмет же, данный в сознании, может принадлежать к любой области бытия; знание есть не копия, не символ, но сама действительность, сама жизнь. Онтологические и гносеологические построения Л. являются основой его практической философии — «христианской теонимой этники любви», включающей и историсофскую концепцию. Л. разработал онтологическую теорию ценностей. Ценности, по Л., есть органическое единство существования и смысла, определяющее наше отношение к абсолютной полноте жизни. Вершиной аксиологической пирамиды является абсолютная положительная ценность, имеющая характер безусловного добра в любом отношении и для любого субъекта и выступающая на двух уровнях: Бог как всеобъемлющая и первичная самоценность, абсолютная полнота бытия; тварная личность и необходимые аспекты полноты бытия (любовь, красота, истина и т. п.) как частичные абсолютные ценности. Субстанциональный деятель в своем выборе ценностей свободен, сам детерминирует события. Л. различает формальную и материальную свободу. В первом случае речь идет об абсолютной свободе выбора направления действий, во втором — о бесконечной творческой силе для осуществления абсолютных ценностей. Направление социальной эволюции определяется свободным нравственным выбором личности между душевно-материальным царством (царством вражды) и проникнутым любовью Царством Духа (Царством Божиим). В Царстве Божием преодолевается онтологическая пропасть между Богом и миром, деятели освобождаются от материальности, приобретают духовное (преображенное) тело, совершенную свободу действий, достигается взаимопроникновение индивидуального и вселенского бытия в форме конкретного единения субстанциональных деятелей.

Г. Я. Миненков

ЛОТМАН Юрий Михайлович (1922—1993) — русский культуролог, семиотик, филолог. С 1939 — студент филологического факультета Ленин-

градского университета; с 1940 — в Советской армии, участник войны. В 1950—1954 работал в Тартусском учительском институте, с 1954 — в Тартусском университете (в 1960—1977 — заведующий кафедрой русской литературы). С 1951 — кандидат, с 1961 — доктор филологических наук. Член-корреспондент Британской, академик Норвежской, Шведской, Эстонской (1990) академий. Был вице-президентом Всемирной ассоциации семиотики. Лауреат Пушкинской премии РАН. Организатор серии «Труды по знаковым системам» в «Учебных записках Тартусского университета», руководитель регулярных «летних школ» (по вторичным моделирующим системам). Один из фигурантов «Тартусско-Московской школы семиотики» (глав тартусской школы). Основные работы: «Лекции по структурной поэтике» (1964) «Структура художественного текста» (1970); «Анализ поэтического текста» (1972); «Статьи по типологии культуры» (Выпуски 1—2, 1970—1973); «Семиотика кино и проблемы киноэстетики» (1973); «Сотворение Карамзина» (1987); «Культура и взрыв» (1992) и др. С начала 1960-х Л. разрабатывает структурно-семиотический подход к изучению художественных произведений (опираясь на традиции русской «формальной школы», особенно Ю. Н. Тыянова, и учитывая опыт развития семиотической структурализма). За исходную точку любой семиотической системы Л. принял не отдельный знак (слово), но отношение минимально двух знаков, что позволило иначе взглянуть на фундаментальные основы семиозиса. Объектом анализа оказывается не единичная модель, а семиотическое пространство («семиосфера»), внутри которого реализуются коммуникационные процессы и вырабатывается новая информация. Семиосфера строится как концентрическая система, в центре которой находятся наиболее очевидные и последовательные структуры, представляющие мир упорядоченным и наделенным высшим смыслом. Ядерная структура («мифообразующий механизм») репрезентирует семиотическую систему с реализованными структурами всех уровней. Движение к периферии повышает степень неопределенности и дезинтеграции, свойственные внешнему по отношению к семиосфере миру, и подчеркивает значимость одного из главных понятий — границы. Граница семиосферы понимается Л. как сумма билингвальных переводчиков-фильтров, обозначающих также тип социальных ролей и обеспечивающих семиотизацию поступающего извне и превращение его в сообщение. Ситуация, при которой пространство реальности не охватывается ни одним языком в отдельности, но только их совокупностью, есть не недостаток, а условие существования языка и культуры, так как диктует необходимость другого — человека, языка, культуры. Граница имеет

и другую функцию — места ускоренных семиотических процессов, которые затем устремляются в ядерные структуры, чтобы вытеснить их. Введение противоположных и взаимно альтернативных структурных принципов придает динамизм семиотическому механизму культуры. Моделирование неопределенности связано с типологическим описанием различных культур и набором допустимых перекодировок, с теоретической проблемой переводимости-непереводимости. Заложенные в культуре альтернативные коды превращают семиотическое пространство в диалогическое: все уровни семиосферы как бы вложены друг в друга, являются одновременно и участниками диалога (частью семиосферы) и пространством диалога (целым семиосферой). Семиотика культуры не ограничивается представлением культуры в качестве знаковой системы, — само отношение к знаку и знаковости составляет одну из основных типологических характеристик культуры. Любая реальность, вовлекаемая в сферу культуры, начинает функционировать как знаковая, а если она уже имела знаковый (или квазизнаковый) характер, то становится знаком знака (вторичной моделирующей системой). В социальном отношении культура понимается как сумма наследственной информации или сверхиндивидуального интеллекта, восполняющий недостаток индивидуального сознания. Л. сопоставляет функционально и структурно близкие «интеллектуальные объекты» — естественное сознание человека как синтез деятельности двух полушарий и культуру как идею би- и полиполярной структуры и делает вывод о изоморфизме процессов порождения языка, культуры и текста. Основная функция культуры заключается в структурной организации мира — создании вокруг человека социальной сферы, которая делает возможной общественную жизнь. Для нормального функционирования культуры, как многофакторный семиотический механизм, должна понимать себя целостной и упорядоченной. Требование целостности (наличия единого принципа конструирования) реализуется в автодескриптивных образованиях метакультурного уровня, которые можно представить как совокупность текстов или грамматик («культура текстов» и «культура грамматик»). Понятие текста дано не как метафизическая, отдельная от истории «реальность», а как определенное, исторически данное субъектно-объектное отношение. От понимания текста как манифестации языка Л. приходит к понятию текста, порождающего свой язык. Таким образом, в программу изучения культуры, по Л., входит различение субтекстовых (общезыковых) значений, текстовых значений и функций текста в си-

стеме культуры. Культура есть сложное устроенный текст, распадающийся на иерархию "текстов в тексте" и обрзающий их сложные переплетения. (См. также Автокоммуникация.)

Д. М. Булышко, С. А. Радионова

ЛУКАЧ (Lukach) Дьердь (Георг) (1885—1971) — венгерский философ, эстетик, политический деятель. Философское образование получил в Будапеште, Берлине, Гейдельберге. Находился под влиянием Зиммеля и М. Вебера. Затем изучал работы Гегеля и Маркса. В 1918 вступил в Коммунистическую партию Венгрии. Активно участвовал в создании Венгерской Советской республики, нарком по культуре. После жил в Вене (1919—1929). В 1929 переехал в Москву, где жил по 1945 (в 1931—1933 работал в Берлине). Был сотрудником Института Маркса — Энгельса — Ленина, работал в журналах. Член Союза писателей СССР. В 1945 вернулся в Венгрию, был профессором эстетики и философии Будапештского университета. С 1949 член Венгерской академии наук. В 1956 вошел в состав правительства И. Надя, за что был обвинен в ревизионизме и исключен из партии (восстановлен во второй половине 1960-х). Основные сочинения: "Душа и формы" (1911), "Теория романа" (1914—1916), "История и классовое сознание" (1923), "Исторический роман" (1936), "Литературные теории и марксизм" (1937), "Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества" (1938, опубликована в 1948), "Жизни истории реализма" (1939), "Экзистенциализм или марксизм" (1948), "Разрушение разума. Путь иррационализма от Шеллинга к Гитлеру" (1954), "Своеобразие эстетического" (в 4 томах, рус. изд. — 1985—1987), "Ленин. Исследовательский очерк о взаимосвязи его идей" (рус. изд. — 1990), "Жизни истории общественного бытия" (рус. изд. — 1991) и др. Работа Л. "История и классовое сознание", содержащая его "теорию овеществления", по мнению Мерло-Понтя, "долгое время была библией того, что можно назвать западным марксизмом". Теория овеществления Л. явилась первой комплексной попыткой философского осмысления марксовой диалектики в 20 в. В ней нашел отражение ряд принципиально важных характеристик современных общественных процессов: очевидная неспособность общества и человековедения выработать осмысленное представление об эволюции социального целого; возрастающая и всеобъемлющая рационализация мира, делающая избыточными метафизику и онтологию классического типа; как следствие — диссонанс между иррациональным характером эволюции социума (нередко сопровождающейся экономическими катаклизмами) и достижением весьма изощренной степени рационализа-

ции при конструировании приватного мира "вещей, удобных для жизни". В интерпретации Л., аутентичный марксизм должен трактоваться и пониматься как определенная систематизированная совокупность критически интерпретированных феноменов отчуждения в мире вкупе с сопряженными диалектическими парадоксами на эту тему. (Впоследствии Хабермас отмечал, что концепция Л. является собой не что иное, как связующее звено между схемами рациональности М. Вебера и идеями "овеществления" Хоркхаймера и Адорно.) Л., введя и обособив категорию "овеществление", вывел веберовский анализ социальной рационализации за пределы теории действия, связав его с безличными экономическими процессами. Сам Л. усматривал значимость этих разработок М. Вебера в том, что последний сумел продемонстрировать процесс распада метафизически осмысляемого Разума в его единстве на автономные ценностные сферы. Л. полагал, что, отождествляя такие параметры общества, как социальность и тотальность, Маркс осознанно уделял особое внимание такому феномену, как предметность (в его ипостаси результата взаимодействия людей), овеществлению и отчуждению его. По мнению Л., особый статус "овеществления" в иерархии общественных процессов основан на том, что товарообмен в индустриальном обществе действительно стал господствующей социальной формой — универсальной категорией бытия социума. Современный рационализированный трудовой процесс, по Л., не должен интерпретироваться иначе, чем парциальный специализированный труд без индивидуальных качественных характеристик. Являя собой агрегат случайных друг по отношению к другу, чисто калькуляторски рационализированных трудовых операций различного уровня, современный труд, согласно Л., трансформируется из качественно определенного в чисто количественный феномен, когда любая потребительская стоимость становится товаром. В дополнение к закономерностям социально-природного бытия, угнетающим индивида, по мнению Л., тем больше, чем глубже они познаны, "овеществление" вещей составляет угрозу собственно бытию человека, ибо вещами становятся самые интимные проявления духовной и душевной жизни людей. "Индивид устраивается в качестве механической части в механическую систему", личность "овеществляется" и "отоваривается". Сопряженный тип мышления — "овеществленный" — является собой инструментальный господства над деятельностью человека, что одновременно результируется в стремлении людей дистанцироваться, самоустраниться от объекта порабощения (в данном контексте — от результатов своего труда). Так, наука более не выступает, по Л., в облике личного устремления ученых к постиже-

нию объективной истины, а, напротив, мимимизируется познанием рационализированного, а не подлинного бытия предметов. Подчеркивая то, что эксперимент в современной науке воспроизводит характеристики предмета или явления в жестких рамках изначально заданных и калькулированных предпосылок предметности, Л. утверждал, что исследователь сводит материальный субстрат своего наблюдения к искусственной "интеллектуальной материи". Таким образом, согласно Л., в современной философии господствует принцип калькуляции, когда "предмет познания в такой мере и постольку может быть нами познан, в какой мере и постольку он производится нами самими". По мнению Л., процесс овеществления человеческого особо "брутalen" и унизителен. Применительно к историческим судьбам пролетариата ("экзистенциально потерянный" общественной группировки) лишь его "революционный порыв", его мессиянская практика "рациональной гуманизации" "фактов и вещей" — практика в подлинном диалектическом и философском измерении — могут выступить средством радикального преодоления отчуждения людей вообще.

А. А. Грицанов

ЛУМАН (Luhman) Никлас (1927—1999) — немецкий социолог, профессор социологии Билефельдского университета. Примыкает к функциональному подходу в социологии. Концептуальными истоками творчества Л. явились общая теория систем, феноменология Гуссерля, философская антропология Гелена, структурный функционализм Парсонса. Л. определяет социологию как "системный анализ социальных образований". Согласно Л., общество, как и мир в целом, не имеет ни центра, ни прочной основы. Сущее характеризуется контингентностью — возможностью "быть по-другому". Реально не существует ничего, кроме отношений и возможностей отношений, а предметность — не более чем эпифеномен языка. Основополагающей характеристикой систем и сред, согласно Л., является комплексность — пространство возможностей "переживания и действия". Л. отвергает существование систем как объективированных, "вещных" феноменов и фундирует свою концепцию присущим миру различием систем и сред как зон с меньшей и большей комплексностью соответственно. Такое отграничение происходит через самореференцию — установление самоотнесенности, самосоотнесенности. Существование системы предполагает редукцию комплексности — отбор возможностей, обеспечивающих ее существование. Психические и социальные системы, в отличие от биологических и механических, рассматриваются как смысловые. Смысл означает наличие поля неактуализированных возможностей и является формой редукции ком-

плекности. Элементами психических систем, по Л., являются мысли, элементами социальных — коммуникации. Люди являются не элементами социальных систем, а частью их среды. Коммуникация несводима к трансляции информации и включает в себя сообщения, собственно информацию и понимание сообщения получателем. Она является смысловым, самореферентным процессом и сводится к действиям. Основой возникновения социальности, согласно Л., являются “двойные коитингенции” — взаимная неопределенность позиций участников общения. “Двойные коитингенции” вызывают необходимость согласования перспектив, в результате чего и возникают самореферентные социальные системы. Необратимость времени обуславливает событийный характер элементов системы и их существование как операций. По Л., неотъемлемым свойством системы является ее оперативная закрытость: элементы (операции) системы отсылают к другим ее элементам (операциям). Соответствие операций самоотжественности системы означает самонаблюдение системы. Самонаблюдение, организованное по правилам, заданным системой, является самоописанием, определяющим структуру возможных наблюдений. Л. относит начало самонаблюдений и самоописаний современного общества к 18 в. Различение операций и наблюдений предполагает много наблюдателя, наблюдающего за тем, как система себя наблюдает (наблюдение второго порядка и кибернетика второго порядка). Л. акцентирует взаимосвязь процессов распада и самовоспроизводства систем. Разложение систем предполагается мгновенным характером ее элементов — событий. Фактором разложения системы является время. Система постоянно предъявляет к системе новые требования, система посредством собственных операций воспроизводится с учетом этих требований. Такое самообновление системы предполагает предшествующее разложение. Элементы системы — события — определены лишь тем, что произошло до них и что может произойти после них. Как результат, разложение системы — постоянный процесс, противостоять которому система может только структурированием. Понятие “структура” у Л. фиксирует рациональную упорядоченность деятельности. Общество, согласно Л., является аутопойетической (самовоспроизводящейся) системой. Структура аутопойетической системы задает возможность самовоспроизводства системы с учетом изменения условий среды. Таким образом, структура обеспечивает не устойчивость системы, а ее обновление. Структурирование социальных систем происходит на основе ожиданий, упорядочивающих процесс разложения систем. Структура ограничивает допустимые в системе отношения и обеспечивает системе такое количе-

ство “внутринего руководства”, которое может сделать возможным самовоспроизводство. Структуры социальных систем являются структурами ожиданий, “они суть структуры ожиданий... для социальных систем, поскольку те придают временной характер своим элементам как действиям-событиям, нет иной возможности для образования структуры”. Ожидания получают социальную релевантность и в то же время пригодность в качестве структуры социальных систем лишь в том случае, если сами могут ожидать. Ожидание ожидания является основной социальной ситуацией и увеличивает устойчивость системы. Элементарной формой социальности является интеракция — “взаимодействие присутствующих”. Взаимодействие, основанное на формальных правилах членства, конституирует такую форму социальности, как организация. Наконец, общество как форма социальности представляет собой систему, задающую область всех возможных коммуникаций.

М. Н. Мазаник

ЛЬЮИС (Lewis) Клайв Стейплз (1898—1963) — английский философ, историк культуры, писатель; в современных британских справочниках определяется как “выдающийся моралист”, в христианских словарях — как “лучший апологет 20 в.”. С 1917 по 1954 — учеба и преподавание в Оксфордском (с перерывом в учебе на участие в первой мировой войне), с 1954 по 1963 — в Кембриджском университетах. Член Британской Академии Наук (1955). Основные сочинения: “Аллегория любви” (1936); “Страдание” (1939—1940); “Просто христианство” (1942—1943); “Человек отменяется, или мысли о просвещении и воспитании, особенно же о том, как учат английской словесности в старших классах” (1943); “Размышление о псалмах” (1958); “Любовь” (“Виды любви”, 1958—1960); философские эссе, притчи и романы: “Письма Баламута” (“От беса к бесу”, 1942), “Баламут предлагает тост” (1958), “Расторжение брака” (“Причина развода”, 1943); перу Л. принадлежат также сказочно-фантастические “Хроники Нарнии” и трилогия, созданная на стыке нравственного трактата и космической fantasy (по самоопределению Л., “благая утопия”): “За пределами безмолвной планеты”, “Переландра”, “Мерзейшая мощь”; работы по английской филологии и др. Творчество Л. может быть дифференцировано на два периода: ранний, центрированный на анализе семиотики культуры, и зрелый, характеризующийся ориентацией на христианскую философию морали. Однако сквозной темой, определяющей проблематику как первого, так и второго названных периодов, выступает тема любви: если в 1930-е творческий интерес Л. был сосредоточен на аллегоризме трактовок любви в контексте средневековой

культуры (в вариациях от поэтики трубадуров до Чосера), то к 1950-м у него вызревает фундированная христианской аксиологией концепция любви как практического милосердия. Исходная позиция Л. по вопросу знакового механизма функционирования представлений о любви в контексте культуры может быть охарактеризована как аллегорический семиотизм: так, рассматривая куртуазную концепцию любви, Л. отмечает, что — наряду с парадоксом христианской концепции брака как мистического участия в браке Христа с Церковью, с одной стороны, и “непонятного” (misunderstood) в контексте овидианского возрождения Овидия — с другой, — представления трубадуров о любви могут быть рассмотрены в качестве игрового аллегорического парафраза феодального оммажа: “любвиное служение изоморфно моделирует служение феодального вассала своему лорду. Общая тенденция может быть корректно описана как феодализация любви”, формирующая своего рода дисциплинарно-нормативную систему поведенческих сценариев, отличающихся предельно высокой семиотичностью (см. “Веселая наука”). В фокусе научных интересов Л. этого периода находятся также античная, кельтская и скандинавская мифология, европейская средневековая и ренессансная литература (вплоть до 16 в.). Начало 1940-х знаменует для Л. радикальным мировоззренческим поворотом к христианству, который им самим сопоставляется с “обращением”, описанным Августином в “Исповеди”, и осмысливается как обретение новой моральной истины, вне которой высшим достижением нравственного чувства является лишь “смутная неприязнь к жестокости и денежной нечестности”; по самооценке Л., до обращения к христианству “о целомудрии, правдивости и жертвенности я знал не больше, чем обезьяна о симфонии”. Вера, по Л., выступает основной личной духовной состоятельностью, обеспечивая человеку и возможность остаться на высоте в тех ситуациях социального выбора, “когда приходится летать”, и возможность утолить исконную эстетическую “тоску по прекрасному”, и психологическую возможность обретения глубинного душевного покоя (“не успокоится сердце наше, пока не успокоится в Тебе”). Однако главным пафосом веры остается для Л. пафос моральный, задающий “добро и зло как ключ к пониманию Вселенной”. Целью моральной эволюции в вере выступает в его трактовке “новое человечество”, определяемое как “хорошие люди” — во всей исходной, стертой в обыденном языке и возвращаемой Л. глубине семантики этого понятия. “Пороку мы попадаем в карман, в тупик мира — в училище, в полк, в контору, где ирравы очень

дурны. Одни вещи здесь считают обычными ("все так делают"), другие — глупым донкихотством. Но, вынырнув оттуда, мы, к нашему ужасу, узнаем, что во внешнем мире "обычными вещами" гнушаются, а донкихотство входит в простую порядочность. То, что представлялось болезненной щепетильностью, оказывается признаком душевного здоровья". Так же, по Л., заблудился к исконным и глубинным общечеловеческим нравственным ценностям, объявленным современной культурой "традиционными" в ретроспективном и, следовательно, упреждающем смысле: "как ни печально, все мы видим, что лишь нежизненные добродетели в силах спасти наш род... Пусть принято считать все это прекрснодушным и невыполнимым, ...сама наша жизнь зависит от того, насколько мы этому следуем. И мы начинаем завидовать нудным, важным людям, которые на деле, а не на словах научили себя и тех, кто с ними, мужеству, выдержке и жертве". (В этом контексте сам Л., называвший себя "образчиком былого" и "динозавром", в полной мере выступал носителем моральных ценностей традиционного — а значит: непреходящего — плана). Наличие зла Л. объясняет через феномен свободной воли человека: "именно свобода воли сделала возможным зло". Такая постановка вопроса с неизбежностью выдвигает и вопрос о том, "почему же тогда Бог дал созданиям своим свободу воли?". По Л., это не просто акт доверия и любви со стороны Бога, — наличие свободы есть единственная онтологическая возможность добра как такового: "счастье, которое Бог приготовил для своих созданий, — это счастье свободно соединиться с Ним и друг с другом в порыве любви и восхищения... Но для этого создания должны быть свободными", и в этой связи "без свободы воли, хотя она и обуславливает появление зла, невозможна истинная любовь, доброта, радость — все то, что представляет ценность в мире". Таким образом, наличие у человека свободы воли свидетельствует, по Л., что Бог "считал, что задуманное им стоит риска" (ср. с интерпретацией свободы воли в современной православной философии: прежде всего, В. Н. Лосский). Избрание зла в акте свободного морального выбора есть, по Л., не что иное, как страдание: "страдание — единственное на свете чистое, неосложненное зло". В этом отношении "врата ада заперты изнутри", то есть желание избавления от страданий отнюдь не означает для избравшего зло желания делать конкретные шаги по направлению к добру (как желание быть счастливым, по сравнению Л., не означает для завистника сознательного избавления от зависти и обретения счастья.) Избра-

ние свободы как таковой феноменологически парадоксально, но глубоко закономерно оборачивается в этом отношении тотальной несвободой, в то время как самоотречение, напротив, — подлинным обретением себя: избравшие зло "обрели свою страшную свободу и стали рабами..., тогда как спасенные, отрешившись от себя, становятся все свободнее". Аналогичным образом так называемая победа над природой, основанная на доминировании внешних цивилизационных ценностей, оборачивается для человека утратой глубинных изначальных ценностей культуры, то есть фундаментальным стратегическим поражением: "природа играет с нами хитрую игру. Нам кажется, что она подняла руки вверх, тогда как она собирается схватить нас за горло", и, строго говоря, "победа над природой означает, что одни люди распоряжаются другими при помощи природы". Таким образом, "победив природу, человек отменил человека". Важнейшей сферой человеческого существования, где осуществляется разворачивание человеческого страдания (и где, собственно, оно только и может быть преодолено) выступает для Л. предельно акцентированная и экзистенциально понятая сфера повседневности: бытие реализует себя через быт, и то, что люди склонны считать мелочами, и есть пространство противостояния добра и зла (ср. с православной концепцией, отрицающей деление грехов на "малые" и "большие": грех есть грех, и "малый" страшен именно тем, что вроде бы незаметен; если "большому грешнику" легче увидеть в себе грех и раскаяться, то "малый грех" зачастую "не оплакивается"). В "Письмах Баламута" умудренный опытом бес настаивает новобранца: "набивай до отказа своего подопечного обычностью вещей", — добро же, напротив, дабы не дать ему укорениться в душе, следует сделать как можно более абстрактным; например для беса существует возможность "обезвредить" молитвы его подопечного о матери, сделав так, чтобы он "всегда видел их "высокими и духовными"; чтобы он связывал их с состоянием ее души, а не с ее ревматизмом", — тем самым "внимание будет приковано к тому, что он почитает за ее грехи, то есть тем ее особенностям, которые ему неудобны и его раздражают". Двигаясь в этом направлении, можно сделать сферу повседневности поистине убийственной во всей полноте смысла этого слова — вплоть до прямого его значения ("Причина развода"), и вместе с тем, именно она открывает для человека безграничное поле возможностей превращения бытового ада в "подобие рая". По Л., если "Бог не дает нам спокойствия и счастья, к которым мы так стремимся" (иначе "уверенность благополучия обратит наше сердце к временному"), то он "очень щедр на радость, смех и отдых. Мы не знаем покоя, но знаем и веселье, и даже восторг". Созна-

тельное и свободное избрание добра неизменно приводит человека к победе над страданием: "если вы не помешаете Богу, все в вас, кроме греха, достигнет радости". Понятие радости (joy) выступает для Л. ключевым в этом контексте, ставшая основным полагающим в его апологии ("Настигнут радостью"), косвенно сопрягаясь с осуществленной Л. в рвении периоде его творчества аналитикой нормативного требования радости (старопровансальское — *joie*) как основоположения любви в куртуазном ее понимании, и неожиданно обретая для Л. глубокий личный символизм, оказавшись позднее именем его любимой и смертельно больной жены (Джей Дэвидмен; история их краткого супружеского счастья положена в основу до сих пор идущей в английских театрах пьесы). Тот единственный путь, который, по Л., может привести к преодолению зла, есть любовь в ее полном, действенном, максимально далеком от абстрактного понимании. (В этом контексте Л. четко очерчивает границу между двумя периодами своего творчества: "Когда я много лет назад писал о средневековой поэзии, я был так слеп, что считал культ любви литературной условностью"). Л. выделяет такие фундаментальные формы проявления любви, как: 1) "любовь-нужда", основанная на глубинной потребности ("удовольствии-нужде"). Эта любовь "совершенно верно отражает истинную нашу природу. Мы беззащитны от рождения. Как только мы поймем, что к чему, мы открываем одиночество. Другие люди нужны и чувствам нашим, и разуму; без них мы не узнаем ничего, даже самих себя". Любовь к Богу также, "по самой своей природе, состоит целиком или почти целиком из любви-нужды... Выходит, что любовь-нужда, в самом сильном своем виде, неотъемлемо от высочайшего состояния духа... Человек ближе всего к Богу, когда он... меньше всего на него похож... Наше подражание Богу в той жизни должно быть подражанием Христу... Именно эта жизнь, так странно непохожая на жизнь Божественную, не только похожа на нее — это она и есть"; 2) "любовь-дар", основанная на желании и творении блага другому ("ее терпение, ее сила, ее блаженство, ее милость, ее желание, чтобы другому было хорошо, роднит ее с Божественной любовью... и чем она жертвенней, тем богодобней"); 3) "другой вид любви, оценочный", основанный на "удовольствии-оценке", то есть на удовольствии, которое не предварено потребностью или желанием: "скажем, вы идете утром по дороге, и вдруг до вас донесся запах с поля или из сада. Вы ничего не ждали, не хотели — и удовольствие явилось как дар". В удовольствии-оценке, по Л., "есть признание непреходящей ценности": "когда человек выпьет в жаркий день стакан воды, он скажет: "Да, хотелось мне пить". Пьяница, хлоп-

нувший стаканчик, скажет: "Да, хотелось мне выпить!" Но тот, кто услышал утром запах цветов из сада, скажет скорее: "Как хорошо!" ... В самом примитивном удовольствии-оценке есть неэгоистичное начало — ... мы просто любим...; мы произносим на секунду, как Бог, что это "хорошо весьма" (Быт. I, 31)". Таким образом, "всегда "любовь-нужда" вызывает из глубин нашей немощи, "любовь-дар" дает от полноты, а эта, третья, любовь славит того, кого любит. К женщине это будет: "Я не могу без тебя жить", "Я защищу тебя" и "Как ты прекрасна!". В этом, третьем, случае, любящий ничего не хочет, он просто дивится чуду, даже если оно не для него". Анализируя в этом контексте такие виды любви, как "привязанность", "дружба", "влюбленность" и "милосердие" и показывая причастность каждого из них Божественному началу, равно как и ограниченность, невозможность отождествления с Божественной любовью, Л. формулирует свое глубинное credo: "в Господе каждая душа узнает свою первую любовь, потому что он и есть ее первая любовь", — и если и привязанность, и дружба, и влюбленность, демонстрируя лучшие стороны человеческой природы, тем не менее, оставляют простор и для порока (раздражительность, ревность, глухота ко "внешнему", выходящему за пределы очерченного любовью круга), то любовь в подлинном ее понимании (то есть будучи сопряженной с верой, позволяющей ей избегать означенных подводных камней), пронизывая бытие повседневности, выступает гарантом преодоления страдания и обретения счастья. Более двух десятилетий присутствовавший в советской культуре в статусе "самиздата", в последнее десятилетие (с 1989) Л. открывается отечественным читателям во всем многообразии своего творчества: от аналитики семиозиса культуры до нравственной проповеди.

М. А. Можейко

ЛЬЮИС (Lewis) Кларенс Ирвинг (1883—1964) — американский философ. Доктор философии (1911). Преподавал в Гарварде (1920—1953). Сторонник "концептуального прагматизма". Основные сочинения: "Очерк по символической логике" (1918), "Мышление и мировой порядок" (1929), "Символическая логика" (в соавторстве с К. Лэнгфордом, 1931), "Альтернативные логические системы" (1932), "Анализ знания и оценки" (1941), "Основание и природа права" (1955), "Наше социальное наследие" (1957) и др. Философия, по Л., является собой "задачу для всех". Она ориентирует человека на постижение того, что такое ценность, справедливость, добро, зло, благо; выявляет соотношения средств и целей. Согласно Л., "мысль непрерывным образом связана с действием", "направляемое сознанием поведение есть не что иное, как высшая форма приспособительной реакции... без этой функ-

ции правильного руководства действием наши сложные способы познания не имели бы места". С точки зрения Л., "познание является прагматическим, утилитарным, и его ценность, как и ценность той деятельности, которую оно непосредственно обслуживает, является внешней". Хотя при этом любой оценке любого специалиста, предлагающего нам некий набор поведенческих решений, всегда предшествует наш личный целевой выбор. Философия же способствует его более ясному осознанию. Процесс философствования (по Л., постижения природы реального), включает в себя рефлексивный над такими понятиями, например, как "материя", "мышление", "жизнь" и т. д. Философия (как "постижение априорного") не должна выходить за пределы установленных, коренящихся в практике разумна, оставаясь тем самым в русле общего потока опыта людей. Л. считал, что поскольку философия ориентирована на индивидуацию и критический анализ категорий как тех априорных форм, из которых и состоит наш опыт, настолько в ее границах целесообразно разграничивать непосредственно чувственно данное, с одной стороны, и процедуру его мыслительной интерпретации, — с другой. "Данное", по мнению Л., является непосредственно данным и не подлежащим исправлению; это — не объект, и не ощущение, и не иервный путь, поскольку каждое из этих понятий предполагает "данное" и в то же время содержит элементы интерпретации. "Данное" располагается в границах той сознательности, которой, по мысли Л., индивид бы обладал, если бы, лишенный интерпретационных способностей, "был ребенком или иезекиэлем дикарем"; данное "не может быть создано или заменено никакой деятельностью мышления... неизменно независимо от наших интересов", составляя "элемент грубого факта в восприятии, иллюзиях и снах". "Данное", согласно Л., необходимо отличать от "найденного", включающего в себя, помимо первого, также "все, что феноменологически может быть обнаружено непосредственно в опыте" ("зрительно наблюдаемую красоту", "тактильно ощущаемую твердость", "мое утреннее ощущение гнева или эйфории, или мое последованное ощущение подавленности" и т. п.). "Данное" у Л., будучи непосредственным, является "невыразимым" и вводится посредством словоформ типа "звучит правдоподобно": "Я вижу то, что похоже на гранитные ступеньки". В итоге "данное" выступает "сухим остатком" следующей процедуры: "Вычти из того, что, по нашему мнению, мы видим, слышим или еще каким-то образом узнаем из непосредственного опыта, все, что мыслимо представить ошибочным; остатком будет чуждое содержание опыта, порождающее рассматриваемое мнение". Без безусловной неносредственности

данного, по схеме Л., эмпирическое знание "исчезло бы" в "бесконечном регрессе вероятностей" и было бы фактически невозможным. Разводя собственное мировоззрение с феноменалистическими моделями, Л. подчеркивал, что "данное" всецело независимо от нашего мышления, внутренняя связность сама по себе (без "данного") не продуцирует знания. Связи, находимые между "данными", являются для них "реальными связями, совершенно независимыми от наших идей и продолжающими существовать независимо от того, сталкиваемся мы с ними фактически или нет". Именно мышление, согласно Л., наделяет априорными смыслоформирующими значениями познавательный опыт человека: "понятия являют собой то, что мышление приносит в опыт... мы устанавливаем реальность наблюдаемых вещей, узнаем, что реальные объекты существуют, и постигаем основные вероятности, на основе которых признается существование мира возможных объектов". Из этого следовало, что априорное как продукт мышления — нечто относительное (хотя и не произвольное), и отнюдь не является чем-то неизменно зафиксированным в умах людей. Важен процесс выбора "априорных оснований" в контексте их корреляции с прагматическими критериями познавательной деятельности. По выводу Л., "...априори не столько продиктовано тем, что представлено в опыте, не столько сообщает человеческой природе надвременной компонент, сколько отвечает общим критериям прагматического характера... Это присуще как категориальному мышлению, так и иным видам практической деятельности. Здесь... результат достигается конкуренцией различных типов поведения, неудача в достижении определенных целей корректирует и удерживает определенные черты поведения". Л. полагал, что, хотя априорные суждения как своеобразные несущие конструкции познания принято полагать верными, любое эмпирическое обобщение всегда зависит от будущего (и постольку лишь вероятного) опыта: эмпирические истины в процессе их изучения перманентно подвержены содержательной ревизии. Значимость научной практики обусловлена, по мысли Л., именно потенциальной неистинностью всех реально существующих обобщений. Концепция "данного" у Л., содержа достаточные критерии для познания его конкретных случаев, подтвердила насущную необходимость уяснения этого "данного" для адекватного познания; одновременно Л. сумел ("Мышление и мировой порядок") продемонстрировать то, каким именно образом мы отбираем предпочтительные понятия и концептуальные схемы. Л. подчеркивал в работе "Анализ знания и оценки", — в тот

период такой акцент выступал важной преградой на пути избыточного конвенционализма — что как только определены значения в дедуктивной системе, ее следствия уже не являются предметом выбора; что, несмотря на свободу выбора систем, следствия внутри систем определенным образом связаны, и это существенно ограничивает дальнейший выбор; что оснoвания для таких порядков располагаются в связях между значениями.

А. А. Грицанов

ЛЮБОВЬ — универсалия культуры субъективного ряда, фиксирующая в своем содержании глубокое индивидуально-избирательное интимное чувство, векторно направленное на свой предмет и объективирующееся в самодостаточном стремлении к нему. Л. называют также субъект-субъектное отношение, посредством которого реализуется данное чувство. Для носителя Л. она выступает в качестве максимальной ценности и важнейшей детерминанты жизненной стратегии, задавая специфическую сферу автономии: нельзя произвольно ни вызвать, ни прекратить Л., ни переадресовать ее на другой предмет. Атрибутивным аспектом Л. является особый эмоциональный ореол ее носителя, выражающийся в душевном подъеме и радостной окрашенности мировосприятия. Л. является сложным комплексным феноменом, поскольку возникает в пространстве соприкосновения противоположных начал: индивидуального и социального, телесного и духовного, сугубо интимного и универсально значимого. Такой пограничный характер феномена Л. породил в истории культуры многочисленные типологии ее форм, построенные на основании различных критериев. В 20 в. широкое развитие получает натуралистическая традиция интерпретации Л.: пансексуализм классического психоанализа, концепция невротизма Райха, теория “биологической недостаточности” человека Гелена, трактовка Плеснером телесности как сферы реализации человеческой сущности, трактовка эроса как фундаментального феномена (иарды с властью, игрой и смертью) в феноменологической антропологии Э. Финка, концепция нейрофизиологического детерминизма Рорти и др. Однако столь же ярко представлены в философии 20 в. и альтернативные концепции, продолжающие традицию трансцендентализма в интерпретации Л. Так, в концепции Тиллиха, Л. оценивается как связующее звено между сакральной и профанной историей: “вспышка” сакральной истории в профанную, открывающая подлинный смысл повседневных событий, требует кайроса, то есть выдающегося, масштабного деяния, обнажающего сакральную подоплеку повседневной событийно-

сти. Большой кайрос — это грандиозный и радикальный исторический поворот; малый кайрос — это такое отношение человека к человеку, в котором сквозь ткань профанного отчетливо светится сакральная основа, по своему значению и роли в истории он равнозначен большому кайросу. Аналогично в рамках тенденции аджорнаменто Л. рассматривается как личностно-созидающая сила (“новая антропология” Гвардини, “философия интегральности” М. Ф. Шапка). Сюда же примыкает и концепция Шелера, в понимании которого Л. является тем инструментом, с помощью которого возможно постижение глубинных надвitalных ценностей, отличающих личность от так называемого “эмпирического индивида”. Современная философия постмодерна предлагает радикально новую стратегию интерпретации Л. Прежде всего, она включает в себя программу деконгитизации Л., основной пафос которой заключается в отказе от классических парадигм “Л. к знанию” и “знания посредством Л.” (П. Слотердайк). Радикально новую ориентацию получает в постмодернизме и семиотический подход к феномену Л. Структурный психоанализ выявил языковую артикулированность бессознательной сферы, что было оценено в качестве обоснования символической природы желания (Лакан). На этой основе в постмодернизме оформляется философия “новой телесности”: “телесность текста” (Р. Барт), “мышление интенсивностей” (Лнотар), “игра сингулярностей” (Батай). В рамках философии “новой телесности” бессознательное оказывается естественным, но не органическим, а желание телесным, но вне физиологии. В терминологии А. Шеридана, если классика была культурой аппетита, то постмодерн — культурой неутоленности (ср.: “мышление соблазна” у Бодрийара и “философию желания” Делеза и Гваттари). Контуры новой парадигмы интерпретации Л. очерчиваются в современной философии постмодернизма на стыке таких тенденций, как постмодернистское переосмысление феномена взаимопонимания в контексте субъект-субъектных отношений (Батай, Бланшо, Джеймсон, Эко), новая — расширительная — трактовка дискурса как средства коммуникации (от Хабермаса к Гоулднеру), синтетическая тенденция в развитии экзистенциальной и психоаналитических программ в современной философии (концепция “бытия-друг-с-другом” как нераздельного и неслиянного у Бинсвангера), разработка игровых моделей человеческого существования в современной антропологической феноменологии (от Хейзинги и Ф. Финка к Р. Кайюа), развитие постструктуралистской концепции эстетических поведенческих практик (“история сексуальности” Фуко). (См. также Секс, Эрос, “Веселая наука”, Соблазн.)

М. А. Можейко

М

МАКАЙВЕР (MacIver) Роберт Моррисон (1882—1970) — американский ученый, социолог, политолог и педагог, один из крупнейших представителей антипозитивизма в социологии. После получения степени бакалавра гуманитарных наук в Оксфордском университете и степени доктора философии в университете Эдинбурга (1915) М. преподавал политические науки в университете Торонто (1915—1927); там им были написаны: “Общество: социологическое исследование” (1917) и “Элементы социологии” (1921). Затем М. переехал в США, где преподавал в Барнард-колледже (1927—1936). Вскоре он был приглашен в качестве профессора политической философии и социологии в Колумбийский университет Нью-Йорка (1929—1950). Был президентом (1963—1965) и ректором (1965—1966) Новой школы социальных исследований Нью-Йорка. В 1940 М. был избран тридцатым президентом Американского социологического общества. Учреждена премия имени М. для поощрения научных достижений в области социологии. Среди его многочисленных сочинений — “Общество: структура и изменения” (1931); “Левиафан и люди” (1939); “Паутина государственного управления” (1947); “Более совершенный союз” (1948); “В поисках счастья” (1955); “Народы и Объединенные Нации” (1959); “Общество” (1961); “Преобразование власти” (1964); “Профилактика и контроль преступности” (1966); “Политика и общество” (1969). Область интересов М. — процессы взаимодействия общности и социальной ассоциации, возникновения государства, развития социальной стратификации, проблемы методологии социальных наук, социологии государства и производства. Значительный вклад М. внес в развитие структурно-функционального подхода к социо-культурной эволюции. Много внимания уделял классификации социальных процессов, проблемам гармонизации в отношениях между обществом и индивидуальностью, вопросам культуры и цивилизации. Был убежден в совместности индивидуализма и социальной организации. Его стремление кардинально разграничить государство и общество инициировало возникновение новых теорий демократии, сосуществования различных общественных групп, природы власти. М. выступал против переоценки математико-статистических методов, настаивая на необходимости каузального анализа, которым заметно пренебрегала современная ему американская социология. Критиковал неопозитивизм, считая, что социологические проблемы нельзя исследовать по аналогии с естественно-научными. В рамках социологии М. различал морфологию и этиологию. Морфологию он рассматривал как учение о со-

циальных формах, этиологию — как учение о социальных причинах. Морфология занимается “исследованием социальных структур”, являясь “изучением живых образований”. К последним, по М., относятся “общности: социальные регионы проживания — такие как города, племена или нации; полуобщности — общественные классы или касты; союзы, определенные организованные группы, а именно корпорации, клубы, семьи, профессиональные группы, даже государства в строгом значении слова; институты, установленные способы и условия поведения в общностях или союзах; обычаи, нравы и т. д. Каждый тип имеет свои особые признаки и вариации... К этой же области относится и изучение группобразующих сил, которые поддерживают существование этих форм, а также изучение социальных процессов, от их возникновения до распада, — здесь мы объединяемся с социальными психологами”. Этиология, с его точки зрения, занимается изучением социальных изменений, причем не только с описательной или исторической позиций, но и с точки зрения поиска определяющих причин, движущих сил, законов социального развития. Социальные структуры и социальные изменения в их настоящей причинной взаимосвязи подлежат рассмотрению с позиций подхода, включающего, прежде всего, основные социально-экономические вопросы, разработанные преимущественно в социологии культуры. М. опирался здесь на социологию культуры А. Вебера. Социальный факт, согласно М., — это факт сознания. Все социальные факты он считал доступными пониманию, что сближало его в этом отношении с понимающей социологией, позиции которой в первой половине 1920-х он разделял. Некоторые даже считают его одним из родоначальников понимающей социологии. М. считал важной задачей социологии исследование социального действия, изучение внутренних, субъективных состояний действующего индивида. С позиций понимающей социологии М. подходил к пониманию причинности, развивая свою концепцию каузальной реконструкции, которая предполагает “относительно связанную схему вещей, в которую включен изучаемый феномен. Всякое действие есть акт личности, а всякая личность есть результат социальной системы. Всякая социальная система представляет собой соответствующий комплекс культуры...”. М. полагал, что общества развиваются от высоко обобщенных состояний до таких, в которых функции индивидуума и группы членства чрезвычайно специализированы. Он также подчеркивал, что социальная эволюция не обязательно эквивалентна социальному прогрессу, который, про его представлению, может измеряться только личным мнением. М. полагал, что социолог должен избегать

влияния его собственных ценностей на социальный факт.

В. А. Балцевич

МАК-ЛЮЭН (McLuhan) Херберт Маршалл (1911—1980) — канадский философ и социолог, теоретик коммуникационных технологий, автор работ по истории философии и литературы, культурологии, психофизиологии. Профессор университета в Торонто (с 1952). Основные произведения: “Галактика Гутенберга” (1962), “Понимающая коммуникация” (1963), “Город как аудитория” (1977, в соавторстве). М.-Л. создана концептуальная модель исторической динамики общества, в центре которой лежит проблема типа и способа коммуникаций; смена коммуникационных технологий положена М.-Л. в основу социальной типологии и выступает критерием периодизации истории. Типологически может быть отнесена к методологической традиции технологического детерминизма, однако семантически философские идеи М.-Л. выходят далеко за рамки философии техники. Произведения М.-Л. характеризуются своеобразным метафорическим стилем, в рамках которого выстраивается своего рода аксиоматическая система “проб” (семантических срезов) проблемы, задающая одновременно всесторонне стереоскопическое и образно-ощутимое восприятие последней. Семантическим центром философской концепции общества выступает у М.-Л. способ и тип коммуникаций, который, с одной стороны, обеспечивает целостность и специфику социальной организации, а с другой — выступает механизмом ее понимания и культурной интерпретации. Определенный тип коммуникаций (коммуникационная технология) не просто задает, но создает социальный мир — “галактику”, которая имеет свой ареал и, несмотря на возможность расширения или изменения конфигураций, наложения галактик друг на друга или взаимного прохождения сквозь, обладает, тем не менее, четко фиксированными границами. К “средствам общения” М.-Л. относит все культурные феномены, так или иначе могущие выполнять коммуникативные функции: язык (письмо и речь), печать, TV, компьютерные системы, а также дороги, транспорт, деньги, религию, науку и др. Формирование новых “средств общения”, связи и информации инспирирует радикально новый “сенсорный баланс” общества, задавая новые мироощущение и мироуяснение, новый стиль мышления, новый образ жизни и, в конечном итоге, новые формы социальной организации. М.-Л. понимает коммуникацию как экстерниризацию чувственной способности человека к восприятию, выделяя на основе этого критерия аудио- (речевую) коммуникацию и видео- (зрительную) коммуникацию, что, в свою очередь, ложится в основу дифференциации

аудио- и видео-культур, то есть “культур слуха” и “культур зрения”. Такое разделение является семантически весьма сильным и значимым. По подсчетам современных психологов, избирательность зрения на несколько порядков превышает избирательность слуха. Каждый видит свое, звуковой же ряд — один на всех. Более того, именно звук обладает суггестивным потенциалом: для того, чтобы ввести пациента в гипнотическое состояние, врач должен устранить бдительный контроль зрительного анализатора (например, утомить его с помощью блестящего шарика перед глазами). Мы слушаемся, если не имеем своей точки зрения. Как показано М.-Л., исторически первой является эпоха устной речи (аудио-культура), в связи с чем “сенсорный баланс племенного человека” характеризуется синкретизмом и включенностью во взаиморезонирующую речь членов общины, чему соответствует мифологический синкретизм сознания и растворенность индивида в родовом коллективе. Кроме того, “культура слуха” порождает стиль мышления, в выраженном виде демонстрирующий патерналистские установки массового сознания. (Уместно вспомнить, что Жанна д’Арк не только канонизирована католической церковью как покровительница Франции, — она считается также покровительницей радио и телеграфа: двигавшие Жанной патристические чувства осознавались ею как внушение свыше, сакральная весть, переданная святыми “голосами”. История мистики свидетельствует: видения нуждаются в истолковании, голоса же слушают и их слушаются. В Упанишадах откровение изначально обозначалось как “шрути” — “услышанное”, суфийский аналог — “шатх”.) Именно общая зависимость от авторитета и выступает основой той сплоченности, которая отличает социальные группы в аудиокультуре. Формирование фонетического алфавита — как первый толчок — и изобретение наборного шрифта (И. Гутенберг, 15 в.) — как главный импульс — породили новый тип культуры — видео-культуру, “культуру зрения”, которую М.-Л. называет “галактикой Гутенберга”. Типографское тиражирование создает, по М.-Л., первый культурный образец стандарта как такового и образец стандартно воспроизводимого товара, задавая тем самым стандарт массового производства. Именно в изобретении печатного станка коренятся, по М.-Л., истоки и всеобщей грамотности, и промышленной революции. Печать как “стандарт стандарта” выступает также и образцом стандартной (штатной) коммуникации — “племенной человек” заменяется “типографским и индустриальным”, племенной строй — индустриализмом. Кроме того, письменный текст, тиражируемый печатью, выступает

в качестве основы рефлексии над языком (позволяет "увидеть язык"), что инспирирует формирование и дистанцирование наций. Все эти трансформации задают истории вектор, который М.-Л. обозначает как "эмплюзию" — мощную интенцию к механической технологии и механистическому фрагментарному псевдоединству видео-культуры, пришедшему на смену аудио-органичному единству. Печатное слово, сделавшее письменность основой массовых коммуникаций, предоставило индивиду такие права, как селекция информации (в то время как от звучащего голоса не уйти, читать можно то, что угодно), свободная ее интерпретация (своя точка зрения в противоположность послушанию), критицизм и возможность поступать с этой информацией по своему усмотрению — собственно, право на индивидуальность. Человек заплатил за это право утратой чувства общности (общины), — исходное единение с родом смеялось неутолимым желанием преодолеть разобщенности, задав культурную традицию поиска путей этого преодоления: от констатации Фроммом неадекватности традиционных средств (совместная принадлежность к экономической группе, общие знаки престижа, одновременно пережитые оргиастические состояния) до парадигмы "бытия-друг-с-другом" в экзистенциальном психоанализе Биясвангера. Однако основная семантическая ось истории ориентирована, согласно модели М.-Л., как вектор от "эксплозии" к "имплюзии", то есть к новому синтетизму на основе компьютерных средств коммуникации. Если аудио- и видеокультуры репрезентировали и объективировали в средствах массовой коммуникации — соответственно — слуховые и зрительные анализаторы, то компьютерная техника объективировала ("выводит наружу") саму нервную систему, экстраполированную на все человечество. Наступающая "электронная эпоха", по М.-Л., будет характеризоваться "тотальным объятием": mass-media на новой технологической основе возвращают человеку утраченную включенность в общность, только теперь эта общность приобретает всечеловеческий масштаб, ибо предоставленная компьютерной техникой возможность мгновенной передачи информации и мгновенного же на нее реагирования фактически упраздняет пространство и время ("имплюзия" как мгновенное сжатие, информационного и пространственно-временного континуумов), позволяя человеку не только осознать, но и прочувствовать свое единство с человечеством. Кроме того, компьютерные возможности позволяют "обойти язык", то есть устранить барьер перевода, сняв тем самым национальные перегородки между людьми. Более того, сенсорная комплексность компьютерной

коммуникации ликвидирует доминирование тотального критицизма и мозанчной избирательности визуальности, возвращая мировоззрению утраченные синтетизм и образность, а сознанию — цельность. Общество как единое человечество ("раскрепощенный и беззаботный мир") характеризуется М.-Л. в качестве "глобальной деревни" в силу осязаемого реального для каждого ее представителя единения со всеми и с целым, непосредственности коммуникации, синтетизма восприятия и стиля мышления. На общем мажорном фоне картины "электронного общества" М.-Л. фиксирует и некоторые тревожащие штрихи — интенцию компьютерной коммуникации в рамках mass-media к доминированию формальных средств коммуникации над ее содержанием. Очевидно, что компьютерный синтетизм порождает как большие возможности, так и связанные с ним большие проблемы, артикулируемые как проблемы коммуникативного и информационного порядков. Компьютеризация общества заставляет но-новому взглянуть на многие функции и аспекты коммуникаций, высвечивая ранее не фиксируемые моменты. Так, анализ когнитивной психологией того обстоятельства, что индекс генерации новых идей научными конференциями, проведенными на базе компьютерной техники вне непосредственного пространственно-временного контакта между их участниками, близок к нулю, позволил установить, что наибольшим креативным потенциалом обладает не "штатное", а "культурное" научное общение. Что же касается проблем информационного пласта, то наложение звучащего текста на видео-ряд создает весьма сильное (сколь и нередко обманчивое) впечатление полной достоверности информации, в то время как голос — как был, так и остается авторитарным, с прежним успехом используя свой суггестивный потенциал. Диктор, разумеется, не становится диктатором, но факт наличия изображения создает иллюзию "демократичности" восприятия информации, усиливая возможности для социального манипулирования.

М.А. Можейко

МАМАРДАШВИЛИ Мераб (1930—1990) — грузинский и российский философ. Работал в редакциях журналов "Вопросы философии" и "Проблемы мира и социализма" (Прага), в Институте международного рабочего движения. В 1968—1974 — заместитель главного редактора журнала "Вопросы философии". В 1974 был уволен по идеологическим причинам. С 1980 — научный сотрудник Института философии АН Грузии (Тбилиси). Философская и публично-просветительская деятельность М. сыграла важную роль в становлении независимой философской мысли в Советском Союзе. Большое духовное и образовательное значение имели курсы лекций по философии,

прочитанные им в 1970—1980-х в различных вузах страны, а также многочисленные интервью и беседы с ним, записанные и опубликованные в годы перестройки. Сквозная тема философии М. — феномен сознания и его значение для становления человека, культуры, познания. Сознание М. рассматривал как космологическое явление, связанное с самими основаниями бытия, а онтологию сознания он считал неустранимой структурой современной парадигмы рациональности (онтология рассматривалась М. конструктивно — как предельная форма мыслимости и практикования, а не репрезентативно). Ранние работы М. связаны с деятельностью Московского логического кружка, который сложился в начале 1950-х на философском факультете МГУ. Кружок стремился исследовать мышление как исторически развивающееся органическое целое. Средством такого исследования должна была стать особая содержательно-генетическая логика, разработка которой предполагалась в кружке. Первоначально такая логика разрабатывалась на пути экспликации и описания метода и логики "Капитала" Маркса. В этой связи М. исследовал процессы анализа и синтеза "диалектического целого" (системы), взаимосвязь формы и содержания мышления, соотношения логического и исторического в исследовании систем и др. Проблемы, поставленные логическим кружком и этими исследованиями, получили своеобразное отражение в более поздней работе М. "Формы и содержание мышления" (1968), где на материале немецкой трансцендентально-критической философии М. по существу воспроизводятся фрагменты актуальных дискуссий 1950-х о путях построения содержательно-генетической логики и демонстрируется собственный подход к этим проблемам. Однако вскоре логический кружок вплотную столкнулся с проблемой онтологии мышления, то есть с проблемой выбора предельных объяснительных категорий по отношению к феноменам мышления. Результатом осознания этого стала формулировка участниками кружка различных подходов и исследовательских программ. М. занял последовательную картезианскую позицию, положив в основание трактовки мышления представление о нем как состоянии сознания. Эта позиция во многом определила стиль и направление его последующих исследований, а категория сознания стала центральной в его философии. Построение позитивной теории сознания М. полагал невозможным, поскольку сознание как таковое в силу своей интенциональности не может быть схвачено в категориях "предмета" или "вещи". Возможным решением он считал разработку метатеории, направленной на различные языковые и символические формы, посредством которых могут схватываться те или иные структуры сознания. Эту задачу мож-

но обозначить как задачу экспликации и вычленения фундаментальных философских допущений относительно структуры сознания или задачу историко-философского метаописания сознания. Таким образом, историко-философское самоопределение становится другой отличительной чертой подхода М. Саму философию он полагал принципиально открытой культурной формой, в которой происходит экспериментирование с самими предельными формами и условиями мыслимости. Результатом этого экспериментирования, производимого с иными языком и мыслительным материалом, является изобретение форм, открывающих новые возможности мышления, человеческой самореализации, культуры. Реальное поле философии М. полагал единым как некоторый континуум философских актов, реализующих определенную мысленную неизбежность. Считал, что различия в философских системах возникают лишь на этапе языковой экспликации этих актов и их интерпретации. Таким образом, М. различал "реальную философию", которая едина, и "философии учений и систем", предметом которых является "реальная философия". Принципиальной чертой реальной философии как онтологической основы философии является предельная персоналистичность, экземплифицированность и индивидуальность. М. полагал, что только в точках индивидуации и экземплификации актов сознания как реальных философских актов происходит онтологическое "доопределение мира". За счет понятия реальной философии и принципа индивидуации осуществлял выход за рамки гносеологической трактовки сознания к онтологической постановке проблемы. Разработка метода истории философии как метатеории сознания осуществлялась М. на различном материале. Так, работа "Формы и содержание мышления" посвящена критике гегелевской теории познания и гегелевского метода истории (оппозиция гегелянству являлась общей установкой участников логического кружка). Вместе с тем, кантовская априорная форма, гегелевская содержательная форма рассматриваются М. в ней как методологические структуры мышления, посредством которых разрешались реальные гносеологические проблемы классической философии. Эта книга особенно важна в плане понимания последующих работ философа, поскольку категория "формы" занимает в них фактически одно из центральных мест. В дальнейшем под "формой" вообще М. понимал некоторую генеративную структуру или "орган" мысли, познания, культуры. Имея некоторое обобщенное, но вместе с тем до конца аналитически не прослеживаемое содержание, "форма" всегда предполагает некоторую неопределенность, преодолеваемую только в экземплифицированных актах сознания. Доопределяемое в ак-

тах сознания конкретное содержание формы всегда исторично и в этом смысле случайно, однако сама форма не сводима к этим содержаниям, поскольку обладает по отношению к ним порождающей функцией. Форма, по М., — это порождающая конструкция мыслей, смыслов, переживаний, человеческих состояний вообще. Это своеобразная искусственная приставка к естественным способностям человека и "машина", производящая предельные человеческие состояния. В 1960-х М. обращается к анализу сознания в работах Маркса, в ходе которого он показывает, что политэкономическая теория Маркса имплицитно содержит неклассическую концепцию сознания. Марксовы абстракции "практики", "превращенной формы", "идеологии", "надстройку" существенно трансформировали классическое поле онтологии и эпистемологии. М. показывает, как с помощью этих абстракций и особого метода мышления Маркс вышел за рамки рефлексивной конструкции самосознания, заданной Декартом и немецкими классиками. Особенно глубокую разработку у М. получает категория "превращенной формы". Эта категория указывает на те свойства и структуры сознания, которые не поддаются развертке на уровне актов рефлексии. Спецификой превращенной формы является действительно (а не в сознании наблюдателя) существующее извращение содержания или такая его переработка, при которой оно становится неузнаваемым прямо. В своих лекциях по античной философии, лекциях о Декарте ("Картезианские размышления"), и Канте ("Кантианские вариации") М. анализирует аппарат философской мысли как язык "реальной философии", за которым стоят определенные феномены сознания и структуры мышления. С одной стороны, это всегда экземплифицированные акты сознания тех или иных мыслителей и философов, а с другой — акты, в которых выкристаллизовывались порождающие структуры европейского мышления. Теория припоминания Платона и его абстракция рациональной структуры вещи ("идея"), принцип cogito и теория непрерывного творения Декарта, априорные формы и принцип интеллигибельности Канта, Марксова концепция превращенных форм сознания и понятие "практики" — эти философские парадигмы, с точки зрения М., являясь определенной трактовкой феномена сознания, в значительной степени конституировали онтологическое поле философии и европейский тип рациональности. Отличия классического и неклассического типов рациональности становятся темой специальной работы философа. Область философских интересов М. не ограничивалась историей философии. Возможности исследования феномена сознания обсуждались им в рамках гносеологии, социальной философии, методологии психологии, на материале пси-

хоанализа и, наконец, на материале искусства. В лекциях о Прусте и его романе "В поисках утраченного времени" М. анализирует художественное произведение как "производящее произведение", в котором смыслы не предзаданы в авторском замысле, а устанавливаются по ходу создания самого произведения. Сама форма романа выступает здесь своеобразной "машиной" или "органом" сознания, позволяющей человеку отдать себе отчет в собственных чувствах и переживаниях, довести эти состояния до формы сознания. Исходную бытийную структуру сознания М. полагал символической. Символ, в отличие от знака, не предполагает непосредственного референта, он указывает на бытийную структуру, а не на предметное содержание сознания. Символы — это своего рода "органы" или "орудия" сознания, структуры, изменяющие режимы сознательной жизни, то, с помощью чего организуются предельно когерированные состояния (например, символ смерти). Другим выделенным им принципом организации сознания является его иерархичность или полиструктурность. Сознание не гомогенно, его невозможно редуцировать к какой-то одной структуре. Различные структуры сознания накладываются друг на друга, переопределяют себя в семантических процессах, а кроме того, еще и экранизируются, то есть проектируют себя на другие структуры как на экраны. Именно свойство экранирования создает иллюзию рефлексивной объективации сознания, когда вся сложная иерархическая структура сознания, включающая бытийно-символический уровень, процессы семиотизации и др., сводится к предметному содержанию. Вторичные структуры сознания, упаковывающие исходные структуры и несущие их в неузнаваемом, превращенном виде, становятся доступными для производства, технологизации, тиражирования, массовизации и т. д. Вместе с тем, ставшее массовым производство сознания создает опасность его фрагментаризации, разрыва с генеративными структурами. Ответственность интеллигента, философа и ученого сегодня состоит в "обязательности формы", то есть в постоянном усилии по выполнению полных и целостных актов мысли, воспроизводящих интеллигетельную форму мышления в целях воспроизводства и сохранения ее в культуре. Другой опасностью, которую обсуждал М. в последние годы, является антропологическая катастрофа, порождаемая разрушением интеллигетельных форм цивилизации, культуры, языка, онтологических структур сознания. М. рассматривал человека как некоторую возможность или потенциальность самоосуществления. Ставование и самоосуществление человека в таком смысле невозмож-

но вне нителлигибельного пространства, допускающего самореализацию, и вместе с тем вне усилия самого человека по восстановлению достоверности сознания и усилия мысли на собственных основаниях. Ситуация антропологической катастрофы была описана М. с помощью принципа "трех К". Первые два "К": Картезий (установление достоверности знания и соразмерности человека миру в актах "Я есть", "Я могу"), Кант (принцип формальной нителлигибельности), задают онтологическую основу рациональности, а третье "К" (Кафка) — неопишущую ситуацию абсурда, когда при всех тех же знаках и предметных номинациях и наблюдаемости их натуральных референтов не выполняется все то, что задается первыми двумя принципами. Третье "К" порождает "зомби-ситуацию", вполне человекоподобные, но в действительности для человека потусторонние, лишь имитирующие то, что на деле мертво. Продуктом их, в отличие от *Noto varians*, то есть от знающего добро и зло, является "человек странный", "человек неопишущий". Проблема человеческого бытия, с точки зрения К-принципа, состоит в том, что ситуации, поддающиеся осмысленной оценке и решению (например, в терминах этики), не даны изначально, создание и воспроизводство таких ситуаций каждый раз требуют человеческих усилий по осуществлению "актов мировой вместимости", относящихся к кантовским нителлигибиям и декартовскому *cogito sum*. (См. также Сверх-Я.)

А. Ю. Бабаицев

МАНН (Mann) Томас (1875—1955) — немецкий писатель, работавший в жанре философского романа. За "Волшебную гору" М. в 1929 была присуждена Нобелевская премия. В 1933 М. был вынужден эмигрировать из Германии в Швейцарию, а в 1938 — в США. Основные произведения: "Будденброки" (в 2 томах, 1901), "Тристан" (1903), "Волшебная гора" (1924), "Марио и волшебник" (1930), "Иосиф и его братья" (1933—1943), "Лотта в Веймаре" (1939), "Доктор Фаустус" (1947) и др. Вместе с Гессе М. является крупнейшим представителем немецкого философского романа, в котором тесно переплетается литература с философией. (Единственное отличие философии как литературного жанра от такого романа состоит в форме изображения "истории идеи". Если в философском трактате экспликация и разворачивание идеи всецело подчинены форме выражения абстрактной мысли, то в немецком философском романе раскрытие идеи отображается человеческим характером, его судьбой, его конкретными экзистенциальными переживаниями и размышлениями. Первой переходной ступенью между чистой литературой и чистой философией можно назвать

произведения Ницше. Он первым стал рассматривать идею как своеобразную коммуникативную ситуацию, например, в "Так говорил Заратустра" идеи ("старые ценности", "новые ценности", "вечное возвращение", "сверхчеловек", "последний человек" и т. д.) — это конкретные встречи, диалог с вещами и людьми Заратустры. В соответствии уже только с этим основоположником жанра немецкого философского романа, его провозвестником можно смело считать Ницше.) Именно поэтому М. и Гессе непосредственно обращаются к творческому наследию этого философа, хотя идейное наследие, имплицитно отразившееся у М., скорее принадлежит Канту, а у Гессе — Гегелю. Как же оказалось возможным такое совпадение мыслительного содержания литературы и философии? В свое время еще Гейне писал о том, что в Германии "философия стала национальным делом", при этом произошло совмещение теологического и философского знания: "со времен Лютера перестали различать истину теологическую и философскую". На выходе этого процесса, некогда заложенного протестантским движением, немецкая культура стала на удивление симметричной: одни феномены культуры могли быть с легкостью переведены на язык других феноменов. Представителем же, атомом этой культуры явился "немецкий человек", или, по словам того же Гейне, "абсолютный человек, в котором нераздельны дух и материя". Итак, своеобразие немецкого философского романа обусловлено уже самой возможностью перевода философии на язык литературы, которую представила постлютеровская культура. Принципиально общее мыслительное содержание с содержанием философии, такая же, по содержанию, экспликация и такое же разворачивание идей — это и есть узкий критерий выделения жанра чисто немецкого философского романа. Правомочность данного определения жанра можно подтвердить на примере интерпретации "Доктора Фаустуса" — лучшего произведения М. В качестве поворотных моментов сюжета данного произведения автор использует, как прототип, действительно имевшие место события из биографии Ницше, даже выбор автором для главного героя, Адриана Леверкюна, призвания музыканта, а также связываемый М. с этим трагический конец героя, детерминированный философскими идеями того же Ницше. Под воздействием этих идей складывается общий характер произведения. Следуя утверждению Ницше, Манн соглашается с тем, что трагическая судьба есть оплотнившаяся в мифе музыка. "Способность музыки рождать миф, это как раз миф трагический, миф, говорящий языком аллегории о дionисийском познании, то есть о таком познании эстетического закона, которое, уничтожая конкретные индивидов, растворяет нас в единой при-

роде". Отсюда трагический конец Леверкюна, с учетом процитированной выше идеи, изначально закладывается в самом факте его призвания. Поэтапное раскрытие в нем музыкального таланта должно было сопровождаться становлением трагического мифа. Трагический характер мифа определяется тем, что в его истории фиксируется изоморфным образом замена старой "аполлоновской меры" (старого эстетического закона) на новую, — в итоге изображается "распад естества". Данная идея "самораспада естества", его самоизменения, идея перехода от одной "аполлоновской меры" через "дionисийское начало" к другой, у позднего Ницше получила название "вечное возвращение". Итак, общее философско-эстетическое положение о единстве музыки, мифа и трагедии, подчеркнутое из идей молодого Ницше, явилось основным мировоззренческим принципом "Доктора Фаустуса". Однако своеобразие немецкого философского романа заключается как раз в поверхностном значении произвольно выбранного общего положения, им детерминируется скорее литературная форма. Идеи Ницше — только внешний контекст произведения, повлиявший исключительно на формальный характер сюжетной линии. Развитие основного ментального содержания образа главного героя увязывается М. с тезисом, что "музыка" и "богословие" (в немецкой культуре богословием называлась философия, а философией — богословие), являются "родственными сферами". Этот тезис коррелирует с признанием ранним Ницше "танцевенного единства немецкой музыки и немецкой философии". Музыкальное "образование" Леверкюна сопровождалось "образованием" философским, начала которого были посеяны еще его отцом. Прямая же связь леверкюновской музыки (ее реальный прототип — музыка Шейнберга) и его теологических убеждений, его особой моральной позиции обнаруживается в университете, когда Леверкюна с особым интересом слушает лекции приват-доцента Шлепфуса. "Богословие этого мэтра больше напоминало "демонологию"... Он, если можно так выразиться, диалектически включал кощунственное отрицание в самое понятие божественного, преисподнюю — в эмпирию, и признавал нечестивость неотъемлемым спутником святости, а святость — предметом неустанного сатанинского искушения, почти непреодолимым призывом к осквернению святости". На этом этапе Леверкюну воплощает в себе идеал чистого разума, лекции Шлепфуса — пока только пример интеллектуальной игры; такая же игра — изучение, под руководством Кречмара, бетховенской композиции. Однако любое чистое сверхчеловеческое знание напоминает мудрость змеи-искусительницы, мудрость "маленькой приват-доцентки, за 6 тысяч лет до рождения Гегеля излагав-

шей всю гегелеву философию" (Гейне). В чем же заключается получившее впоследствии свое развитие особое теологическое убеждение Леверкюна? Для ответа на вопрос необходимо вспомнить одно противоречие этической системы Канта, вспомнить понятие радикального зла. Моральный закон выводится не из какого-либо предмета воли, а — в соответствии с кантовским требованием автономии морали — из самой "воли", то есть из чистого сверхчеловеческого разума. По причине нравственной самооткровенности идеального субъекта, все моральное поведение сводится исключительно к императиву, согласно которому необходимо поступать из максимы своей чистой воли так, чтобы она мыслилась для себя вечным законом. Ницше развивает мысль Канта следующим образом. Всяческое должностное поведение, привносимое от чего-то внешнего по отношению к воле, иначе говоря, как бы наследуемое от "Духа Тяжести", запечатлевает себя в тяжелых словах "добро" и "зло" и, отныне, должно быть заменено на положительное "хотение" идеального субъекта, который только и обладает действительным знанием (волеизием) добра и зла. Свобода "сверхчеловека" продуцирует из себя любую мораль и тем самым делает (благодаря императиву) из субъективного поступок необходимый. Данная свобода заключается в любви к самому себе, но эта любовь открывается перед миром лишь в качестве голого разума чистого субъекта, который принуждает быть "мыслимым всему сущему". Итак, тотальное доверие чистому разуму, чистой интеллектуальной игре таит в себе семя радикального зла, на что обратил внимание Кант. Ведь добродетель (следование императивам чистого разума) практически никогда не совпадает со счастьем. Между ощущением счастья и состоянием внутреннего бытия, достойным того, чтобы его испытать, зияет тьма, вдыхающая в мир всякое зло, поэтому выполнение требований долга всегда соприскасается с прямой зависимостью от природного стремления к счастью (от неморального мотива). Так начальное отчуждение заслуженного воздаяния от морального поведения обращает автономию морали в автономию зла. Отсюда любое знание (от рождения несчастное) произрастает лишь в союзе со злой совестью (нежеланием быть счастливым); по словам Ницше, "для лучшего в Сверхчеловеке необходимо самое злое", ибо только "последние люди" могут лепетать о том, что они "открыли счастье". Леверкюн впервые "напустил" на себя радикальное зло, посетив публичный дом, куда его завел рассильный, "здорово похожий на Шлепфуса". Этап интеллектуальных игр только подготовил Адриана, очистив его от всего человеческого. Высокомерие духа болезненно столкнулось с бездушным инстинктом. Адриан не мог не вернуться туда, ку-

да звал его обманщик". Другими словами, идеальный субъект (Цейтблом, автор повествования, называет Леверкюна чуть ли не святым) сталкивается с животным желанием быть счастливым, впервые он сталкивается с неморальным мотивом, чтобы навсегда затем оттолкнуть его от себя. Но теперь, идя на поводу этого мотива, он разыскивает "Эсмеральду" и, отклоняя ее же предостережения, заболевает венерическим менингитом. Так Леверкюн получает "хмельную инъекцию", нарушая субординацию между моральными и неморальными мотивами, радикальное зло ("союз с дьяволом") полностью овладевает душой и телом Адриана. По определению Канта, если субъект принимает неморальные мотивы ("мотивы чувственности") в свою максиму как сами по себе достаточные для определения произвола (позитивного хотения чистой воли), не обращая внимания на моральный закон, существующий в нем, то он будет радикально злым. Нарушение субординации мотивов, при котором неморальный мотив делается условием мотива морального, и выражает состояние такого радикального зла. Отныне у Леверкюна переворачиваются все ценности, "целомудрие теперь идет не от этики чистоты, а от патетики скверны". "Тот, кому от природы дано являться с искусителем, всегда не в ладу с людскими чувствами, его всегда подмывает смеяться, когда другие плачут; и плакать, когда они смеются". Дьявол запретил Леверкюну то, что не является ни моральным, ни неморальным мотивом. Благодаря этому чувству Адриан мог бы из ледяного чистого субъекта вновь стать человеком, в этом случае радикальное зло должно было бы его оставить. Итак, по М., радикальное зло пребывает там, где действует идеальный субъект. Осознание этого тезиса и явилось теологическим убеждением Леверкюна. Именно этот тезис оказался ключевым для понимания феномена леверкюновской музыки, ее "квази-церковный", "культурный" характер — специфическое отражение извращенной субординации радикально злой воли. Музыкальные произведения "Чудеса Вселенной", "Aposcalypsis cum figuris", "Плач доктора Фаустуса" — все это яркие свидетельства "союза с дьяволом". Например, в "Апокалипсисе" диссонанс выражает все высшее, благочестивое, духовное, тогда как гармоническое — мир ада, толкуемый как мир банальности и общепринятости (такое же толкование добра и зла как "тяжелых слов" у Ницше). Музыка Леверкюна соединяет "кровавое варварство" с "бескровной интеллектуальностью", то есть постоянно вводит в горизонт чистого субъекта неправильно субординированные неморальные мотивы. Жизнь Леверкюна М., устами Цейтблома, называет "обобщением отечественного национального опыта". Любопытно, что дьявол говорит о себе как о "природном немце" с харак-

тером космополита. Только немцы обладают божественно глубоким содержанием и дьявольски точной формой одновременно. "У европейцев есть форма, у русских — содержание, а у немцев — и то, и другое", — говорит один из героев произведения. Особый параллелизм судьбы Германии в период второй мировой войны и творческой жизни Леверкюна не случаен. ("Фаустовская воля к власти", то есть радикальное зло немецкой культуры — это, по Шпенглеру, страшная "воля к мировому господству в военном, хозяйственном и интеллектуальном смысле"). Идея "немецкой Европы", простирающаяся из леверкюнова "одиночества", сверхчеловеческого интеллектуализма немецкого духа, есть особым образом трактуемый "космополитизм", а именно — желание слиться с Европой через ее подчинение — это как раз тот "космополитизм", который приписывает себе с долей иронии дьявол и который относится к Леверкюну. Трагический конец Адриана следует интерпретировать, исходя из параллели — с точки зрения поражения Германии в войне. "Все, что жило на немецкой земле, отныне вызывает дрожь отвращения, служит примером беспросветного зла". Рациональное утверждение, что власть должна принадлежать "целому" или, другими словами, что противоположностью буржуазной культуре и ее смелой является коллектив, не способно приносить плоды, так как в одночасье рожденный радикально злой идеальный субъект обречен на исчезновение. В "Докторе Фаустусе", кстати, идею о высшей миссии "коллектива" с явно национал-социалистическим смыслом поддерживают, помимо Леверкюна, также Фоглер, Унруэ, Хольцшур, Брейзахер и др. — "люди науки, ученые, профессора". Итак, фаустовская тема как тема радикального зла представляет собой основную идею, которую эксплицирует и разворачивает М. в "Докторе Фаустусе". Вся постлютеровская немецкая культура — это монолит трансцендентальной сверхфилософии и трансцендентальной сверхкультуры, необозримое сооружение которого открывается в фаустовской теме М.

А. Н. Шуман

МАНХЕЙМ (Mannheim) Карл (1893—1947) — немецкий социолог и философ. Учился в университетах Будапешта, Фрейбурга, Гейдельберга, Парижа. В 1919 эмигрировал из Венгрии в Германию. С 1925 — приват-доцент философии в Гейдельбергском университете. С 1929 — профессор социологии и национальной экономики в университете Франкфурга-на-Майне. В 1933 эмигрировал в Великобританию, профессор Лондонской экономической школы. С 1941 — в Институте образования при Лондонском университете, в котором в 1945 стал профессо-

ром педагогики. Незадолго до смерти возглавил один из отделов ЮНЕСКО. Инициатор и редактор "Международной библиотеки по социологии и социальной реконструкции". Основные работы: "Историзм" (1924); "Проблема социологии знания" (1925); "Идеология и утопия. Введение в социологию знания" (1929); "Человек и общество в эпоху преобразования" (1935); "Диагноз нашего времени" (1943); "Свобода, власть и демократическое планирование" (1950); "Система социологии" (1959); "Эссе о социологии и культуре" (1956) и др. Ориентируясь на создание синтетической концепции знания, М. был знатоком современных ему философских и социологических идей, многие из которых органически использовал в своем творчестве (прежде всего это относится к неокантианству, феноменологии и марксизму). Отмечается непосредственное влияние на М. со стороны Лукача, Э. Ласка, Риккерта, Гуссерля, М. Вебера, Шелера. Резкое неприятие у М. встретили натуралистическая установка и методологические принципы позитивизма, а критическому разбору у него подверглись практически все эпистемологические концепции и ориентации общественно-политической мысли (либерализм, консерватизм, социализм, фашизм, коммунизм). Специально занимался анализом религиозного (христианского в целом, анабаптистского — в особенности) сознания. В целом творчество М. носит достаточно цельный характер, но отмечено изменением (существенным) акцентов, которое произошло в эмигрантский период его жизни. С проблем собственно социологии знания его внимание перемещается на диагностику европейской социокультурной ситуации. Кроме того, в этот период М. активно занимался проблемами культуры и образования. Концепция М. может быть определена как культурологическая методология с предельно широкой сферой возможных аппликаций. Культурно-исторические эпохи отличаются, согласно М., кроме прочего, наличием жизненных доминант, определяющих общий их стиль и господствующие в них "стили мышления" ("мыслительные позиции"). В этом отношении современная эпоха, по М., — эпоха кризисная. По отношению к ней можно говорить об исчезновении единого интеллектуального мира с фиксированными и доминирующими цепностями и нормами. Более того, за рационально организованным мышлением обнаружилась его подоснова — "коллективное бессознательное". Обнаружилась несостоятельность одной из основных абстракций европейской культуры — наличие внеисторического субъекта познания, мыслящего "с точки зрения вечности", то есть внешнего беспристрастного и объективного наблю-

дателя, выносящего окончательные истинные оценки. Мир, по М., — это мир разных частных интересов, разных типов и стилей мышления, требующих своего выражения в системах взглядов и претендующих на статус "единственно верных". Знание оказывается контекстуально и социальным, а в конечном итоге — культурно обусловленным. История мысли у М. — это история столкновения классовых, групповых и иных мирозерцаний, стремящихся себя рационально оформить. Следовательно, необходимо различать различные когнитивные системы по механизмам их социального обусловливания. Если за естественным и математической еще можно признать статус объективного знания, то знание социогуманитарное, по М., не может быть адекватно проанализировано без учета его социальной детерминации. В общекультурной же рамке обнаруживается обусловленность любого знания: его параметры зависят от занятой в социокультурном пространстве позиции, заданного видения ("перспективы"). Анализ возможных "перспектив" и их соотношения между собой — задача социологии знания. Однако научное знание, по мысли М., — не единственное духовное образование, продуцируемое в обществе. Следует выделять особые системы взглядов, которые обозначаются терминами "идеология" и "утопия" (по сути — негативный вариант той же идеологии). Изначальный критерий их выделения — непризнание тех или иных систем взглядов в качестве беспристрастных, оценка их как ангажированных и противопоставление им иной системы идей. Они не являются "диагнозами" ситуации, а, согласно М., "запускают" определенную систему деятельности. Идеология выражает такое состояние сознания, когда правящие группы в своем мышлении могут быть настолько сильно привязаны посредством интересов к определенной ситуации, что они просто не способны видеть те факты, которые могли бы подорвать их господство. Утопия же фиксирует то, что "определенные угнетенные группы столь сильно заинтересованы в разрушении и трансформации данных условий общества, что они помимо своей воли видят только те элементы в ситуации, которые имеют тенденцию отрицать ее". Любая идеология есть апология, она ориентирована на сохранение сложившегося статус-кво. Именно в этом ей противостоит утопия, ориентированная на будущее, на занятие доминантной позиции в обществе той группой, интересы которой в ней (утопии) представлены. Приход такой группы во власть превращает утопию в идеологию. М. различает два типа идеологий. Партикулярные идеологии отражают интересы отдельных человеческих сообществ с их специфическими интересами. Они представляют собой сознательные или несознаваемые фальсификации

действительности, основанные на селекциях нужных информационных фрагментов. Адекватное их понимание требует знания психологических механизмов коллективных действий и представлений. Тотальные идеологии предзадают сложившейся социальной системой, естественно складывающейся расстановкой социальных сил, и удерживаются общей рамкой культуры. Они синтезируют и представляют целостное видение перспектив и обеспечиваются соответствующим понятийным аппаратом, способами мышления (аналитическими или мифологическими), моделями (схемами) мышления, требованиями к степени конкретизации видения (универсализм или эмпиризм), онтологическим обоснованием (возможные способы существования и структурирования). В этом отношении они — предмет социологии знания. Ключевая задача последней — через критическую работу по обнаружению различных идеологических искажений знания — реализовать позитивную задачу. Суть последней — удерживая многообразие равноправных и правомерных перспектив (их "реляционность") — осуществить когнитивный синтез. Реализовать его (и то лишь потенциально) способна единственная, не вплетенная жестко в сеть социальных интересов и ресурсов (информационно) обеспеченная для решения подобной задачи, социальная группа — интеллигенция ("социально свободно парящие интеллектуалы"). Синтез предполагает и наличие реальных механизмов в обществе, позволяющих находить баланс интересов. Однако кризис системы традиционных западных демократических ценностей при отсутствии общекультурной доминанты разрушил, по М., этот складывавшийся баланс. Противостоять полной ценности дезинтеграции (анархии) и в то же время не впасть в другую крайность — обеспечения интеграции ценностей через тотальную регламентацию (диктатуру) — в современном обществе можно, согласно М., лишь на основе внедрения социальных технологий, направленных на поддержание "достаточного уровня" рефлексии (критического сознания) и предполагающих целенаправленность организационных усилий для реализации этой цели.

В. Л. Абушенко

МАРБУРГСКАЯ ШКОЛА неокантианства — направление в русле неокантианства, предпринявшее попытку трансцендентально-логической интерпретации учения Канта. Своё название получила от имени города, в университете которого начал свою деятельность основатель школы — Коген, сплотивший вокруг себя группу последователей и единомышленников (Наторп, Кассирер и др.). Как и Кант, представители М. Ш. стремятся объяснить возможность научного знания (математического естествознания, главным образом) и обосновать его общезначимость. При этом

их не устраивает широко распространенная в то время благодаря Ф. Ланге психофизиологическая интерпретация кантовского трансцендентального субъекта, исходящая из его специфической структурной организации, тождественности которой, якобы, и обуславливает общезначимость научной картины мира. М. Ш. делает решающий акцент на само научное знание, существующее в форме математического естествознания, а в качестве решающей задачи философии провозглашает поиск логических оснований и предпосылок этого знания. Путь решения данной задачи идет, таким образом, от самого факта научного знания к его объективно-логическим предпосылкам. Аналогичная тенденция имела место уже в теоретической философии (трансцендентальной логике) Канта. Суть ее выражал сам трансцендентальный метод Канта. От факта научного знания он шел к выявлению его логических условий и предпосылок, в роли которых у него выступали априорные, присущие самой мысли логические основания, осуществлявшие синтез всего многообразия ощущений. В результате этого синтеза и получалась так называемая картина природы как единственно возможная, то есть построенная математическим естествознанием. Поэтому в качестве своей задачи Кант и ставил осуществление трансцендентальной дедукции этих априорно-логических форм — чистых понятий или категорий, которая доказывала бы, что они являются необходимым и достаточным логическим условием математического естествознания и природы вообще. Считая трансцендентальный метод наиболее сильной стороной ортодоксального кантианства, марбургцы в то же время осознают, что не все части данного учения являются чистым выражением этого метода (имеются в виду субъективный характер кантовского трансцендентализма, когда предпосылки научного знания оказываются тесно связанными с организационной структурой познающего субъекта, а также метафизический принцип о реально-объективном существовании "вещей в себе"). Представители М. Ш. стремятся поэтому очистить трансцендентальный метод Канта от психологического и метафизического моментов и утвердить его в чисто логической форме. С этой целью они требовали подобно Канту для всякого философского положения какого-нибудь "трансцендентально" обоснования или оправдания. Это означает, что ничто не может быть принято просто как нечто данное, а должно быть сведено к имеющимся налицо исторически доказуемым фактам науки, этики, искусства, религии и т. д., то есть культуры и всей ее творческой работы, в процессе которой человек строит себя и объективирует свою сущность. Более того, трансцендентальное обоснование предполагает, что такое объективирование не есть процесс произвольный;

основой всякой работы объективирования является закон логоса, разум, ratio. Если установлены факты науки и нравственности и т. п., то рядом с ними "должно быть доказано само основание их "возможности" и вместе с тем, это должно быть "правовое основание" (Наторп). Необходимо, таким образом, показать и сформулировать в чистом виде закопосообразное основание, единство логоса во всякой творческой работе культуры, что в конечном счете означает сведение всех этих фактов к последней единой основе и источнику всякого познания, в роли которого у марбургцев выступает само мышление. Методом философии, с этой точки зрения, становится творческая работа созидания культуры и вместе с тем познание этой работы в ее чистом законном основании и обоснование ее в этом познании. В деле оправдания научного знания марбургцы идут даже дальше своего учителя, так как стремятся найти априорные логические основания всей человеческой культуры, включающей в себя, по их мнению, и познание природы, и морально-эстетические, и религиозные принципы. Другое дело, что все эти области культуры они жестко связывают с определенными науками, поэтому и сами логические основания культуры оказываются в конечном счете сведены опять-таки к основаниям науки. Таким образом, философия становится логикой всего культурного творчества человечества, логикой, которая, по словам Наторпа, "должна установить единство человеческих познаний через выяснение того общего последнего фундамента, на который все они опираются". В самой же этой логике доминирующее влияние приобретает "логика чистого познания", исследующая основания истинной объективированной науки, ее логическую структуру. Проблема поиска логической структуры науки оказывается тесно связанной у марбургцев с обоснованием единого источника познания. Предполагается, что как бы ни отличались друг от друга научные дисциплины, их логическая структура в принципе должна быть тождественной, что, по Когену, является выражением систематического единства науки. Цель философии конкретизируется теперь следующим образом — установить и обосновать внутреннее систематическое единство знания через построение так называемой логики чистого познания, предметом которой (как собственно и философии в целом) становится вся система существенных закономерностей познания или чистое познание, осуществляемое трансцендентальным субъектом. Оно ограничивается исключительно сферой самого мышления, которое провозглашается началом всякого познания, а потому ничто не может и не должно попасть в него извне. Так принцип внутреннего систематического единства задавал тон всей последующей исследо-

вательской работе М. Ш., обуславливая трансформацию ортодоксальной кантовской трактовки "вещи в себе", данности, ощущения, а также всю последующую реконструкцию процесса "построения предмета чистой мыслью", являющую собой яркий образец так называемой беспредпосылочной гносеологической философии. Кантовская вещь в себе теряет свою метафизическую основу, и хотя два неразрывно связанные между собой ее признака — объективность и полная независимость от сферы субъективного бытия — и здесь остаются неизменными, они ассоциируются у марбургцев с искомым, вечным идеалом философии и науки — знанием, которое целиком складывается из определений самого объекта и не заключает в себе никаких посторонних субъективных элементов. В этом смысле "вещь в себе" превращается в объективную сторону регулятивной идеи разум, идею завершенной системы науки, что явно лежит за пределами эмпирического познания как трансцендентная цель, которая хотя и направляет процесс познания, никогда не входит в его состав, оставаясь всегда заданным, пограничным понятием, с каждым шагом познания отодвигающимся в даль, а потому его (познания) недостижимым идеалом. Так как чистое познание, по марбургцам, может иметь дело только с тем, что оно само же и производит, то его предмет может быть только продуктом деятельности самого мышления. В этом смысле предмет познания трактуется в качестве своеобразной цели, результата познания, который в принципе не может быть данным. Он задан в качестве своеобразной проблемы, задачи, выдвигаемой опять же самим мышлением. Сутью процесса познания становится, таким образом, решение этой задачи, где неизвестное — X, проблема — слугит лишь импульсом для развертывания мышления, но не представляет собой никакого содержания. Так, параллельно с решением проблем "вещи в себе" и данности осуществляется своеобразная трансформация кантовского понятия ощущения, которое из основы познания превращается в форму самой же чистой мысли в виде неопределенного стремления, знака вопроса, проблемы, которая ставится и разрешается все тем же мышлением. Войдя таким образом в чистое познание в качестве вопроса, оно перестает быть противопоставленным мышлению фактором; более того, ощущение превращается в мышление, благодаря чему марбургцы сохраняют единство происхождения знания и снимают противоречие двух уровней познания. Так процесс познания превращается в их философии в автономный, совершенно самостоятельный и бесконечно саморазвивающийся процесс постро-

ения предмета чистой мыслью. Чистая мысль с ее априорными принципами становится единственным источником познания, его первоначалом, причем, и по форме, и по содержанию, так как она не только ничего не черпает извне, но и сама задает свой предмет познания. Мысль сама создает свой материал, а не обрабатывает материал, данный чувствами извне, все имеет свое начало и конец в мысли. Остается, таким образом, чистое мышление, которое в процессе познания конструирует свой предмет; знание и предмет познания становятся здесь тождественны. Сущность мышления состоит в построении предмета; это, по словам Когена, мышление, конструирующее предметы и само протекающее в форме предметов. Отрицая традиционное представление о данности, М. Ш. считает главным принципом деятельности чистого мышления не аналитическую переработку заранее данного вещного содержания, а связь, взаимное проникновение логических актов объединения и расчленения, синтеза и анализа, непрерывность переходов от одного акта к другому, в процессе чего и создаются единство предмета и многообразие его определений. Эта так называемая связь-синтез представляет собой как бы начало, лежащее в основе мышления. По словам Наторпа, Коген "выковал" для него специальное понятие — Ursprung — нечто вроде первоначала древних философов (только в гносеологическом смысле). Универсальную модель такого "первоначала" марбуржцы усматривают в заимствованном из математики понятии бесконечно малой величины, в которой им видится своеобразное единство логической единицы мышления и элементарного "атома" бытия. Именно в этой точке соприкосновения мышления и бытия, не имеющей пока никакой определенности, и начинается формироваться мысленный объект как предмет познания, который постепенно определяется в серии актов категорического синтеза, протекающего по априорным законам мышления. Построенный таким образом предмет познания всегда остается незавершенным, ибо каждый синтез открывает бесконечные возможности для всех последующих, а сам процесс познания предмета выглядит как бесконечный процесс становления этого предмета. Речь здесь, разумеется, идет не о созидании мышлением реального предмета объективной действительности, существующего вне и независимо от сознания (на манер гегельянства), а о конструировании человеческим мышлением науки в лице математического естествознания, бытия, как предмета этой науки, ее действительности и т. п. А эту действительность во многом созидает именно само научное мышление, которое всегда знает действительность науки та-

кой, какой оно же ее и создало. Только в этом, чисто гносеологическом, смысле и следует трактовать сакраментальную фразу Когена о том, что подлинная действительность содержится лишь в науке, "напечатанных книгах". Это означает, что наука (соответствующая ей картина действительности) создается чистым мышлением. Что же касается объективного, реального мира и т. п., то логику все это вообще не должно волновать, ибо она, по марбуржцам, имеет дело лишь с познанием, осуществляемым в науке, с духом научности и т. д. Процесс построения предмета чистой мыслью — это таким образом построение мира, природы, как они построены наукой. Создав модель беспредпосылочной гносеологии, опирающейся исключительно на логически необходимые положения самого объективного знания, вне его связи с предметами объективного мира и социокультурной деятельностью людей, марбуржцы сумели выявить целый ряд существенных закономерностей функционирования научного знания, объяснить его систематичную связанность, целостность и т. д., оказав тем самым влияние на дальнейшее развитие науки и философии, хотя такая ориентация философии только на факт науки оказалась явно недостаточной для обоснования истинности научного знания, так как при решении этой проблемы была акцентирована главным образом чисто формальная сторона дела, что привело к полному забвению содержательного момента. Работы основных представителей М. Ш. показывают их явную неудовлетворенность достигнутыми результатами, свидетельством чего служат более поздние попытки как Когена, так и Наторпа отыскать некий безусловный принцип оправдания науки. Эти поиски переносят философов из области теоретической философии и гносеологии сначала в область морали с ее регулятивной идеей блага, а затем и к запредельному опыту — сфере надприродного, метафизического абсолюта.

Т. Г. Румянцева

МАРГИНАЛЬНОСТЬ (лат. *margo* — край, граница) — понятие, традиционно используемое в социальной философии и социологии для анализа пограничного положения личности по отношению к какой-либо социальной общности, накладывающего при этом определенный отпечаток на ее психику и образ жизни. Категория М. была введена американским социологом Р. Парком с целью выявления социально-психологических последствий неадаптации мигрантов к условиям городской среды. В ситуации М. оказываются так называемые "культурные гибриды", балансирующие между доминирующей в обществе группой, полностью никогда их не принимающей, и группой, из которой они выделились. Философское понятие М. характеризует

специфичность различных культурных феноменов, часто асоциальных или антисоциальных, развивающихся вне доминирующих в ту или иную эпоху правил рациональности, не вписывающихся в современную им господствующую парадигму мышления и, тем самым, довольно часто обнажающих противоречия и парадоксы магистрального направления развития культуры. К представителям культурной М. принято относить таких мыслителей, как Ницше, маркиз де Сад, Л. фон Захер-Мазох, А. Арто, Батай, С. Малларме и др. Проблема культурной М. приобретает особое значение в философии постструктурализма и постмодернизма ("шизоанализ" Делеза и Гваттари, "генеалогия власти" Фуко, "деконструкция" Деррида и т. д.). Интерес к феномену М. обострил французский структурализм, использовавший понятия "маргинальный субъект", "маргинальное пространство", "маргинальное существование", возникающие в "просвете", "зазоре" между структурами и обнаруживающие свою пограничную природу при любом изменении, сдвиге или взаимопереходе структур. Однако их функция в синхроничной перспективе бинарных оппозиций мнимальна, ибо их присутствие, а точнее заполнение пространства между последними, является лишь индикатором нормального функционирования структуры упорядоченного универсума. В постструктурализме понятие М. претерпевает значительные изменения, подрывающие его самотождественность. Благодаря идее децентрации Деррида, не просто меняющей местами привилегированный и подчиненный объекты, а уничтожающей саму идею первичности, отстаивающей идею "различения", "инаковости", сосуществования множества не тождественных друг другу, но вполне равноправных инстанций, — традиционное разграничение значимого и незначимого, обособленного и эпифеноменального снимаются. Отсутствие центра структуры (по Деррида, мысль о структуре исключает мысль о центре) предполагает отсутствие и главного, трансцендентального априорного означаемого. Уничтожается также представление об абсолютном смысле. С исчезновением "центра", являвшегося средоточием и символом власти, исчезает и понятие господствующей, доминантной "высокой" культуры (эта установка "доминирует" в постмодернистском искусстве). Режим "деспотического означаемого" уступает место принципу детерриториализации, в результате чего изменяется маргинальное положение "носителя желания" в детерриториализованном пространстве. Наиболее адекватно передает новый образ постмодернистского пространства понятие "ризома". Для Барта М. синонимична стремлению к новому на пути отрицания всевозможных культурных стереотипов и запретов, унифицирующих власть всеобщнос-

ти, “безразличия” над единичностью и уникальностью, легитимации наслаждения и удовольствия, реабилитации культурной традицией субъекта желания, — и является важным моментом в борьбе с тиранией дискурса власти. Фуко полагает, что невозможно рассуждать о подлинной М. в рамках бинарной оппозиции, ибо идентифицировать ее как такую можно лишь в отсутствии всякой нормы и авторитарного образца. Так, анализируя антитезу норма-патология и структуру властных отношений, он показывает, что аутсайдеры, “социальное дно”, психически больные, иначе говоря, все девианты, не являются маргиналами в собственном смысле слова, поскольку их существование обусловлено наличием нормы, а опыт маргинального существования не может быть вписан внутрь институциональных стратегий. Таким образом, в плюралистичном, ризомном постмодернистском мире стираются границы структур, а маргинальное пространство, существующее вне этих структур, но между их границами, меняет свой пограничный статус, размывая семантику М. и утрачивая специфику своего паракультурного функционирования.

А. Р. Усманова

МАРИАТЕГИ (Mariategui) Хосе Карлос (1894—1930) — перуанский мыслитель, социолог, писатель, политический деятель. Основатель КПП (Коммунистической партии Перу) и Всеперуанской конфедерации трудящихся Перу. Большое влияние на М. оказала философия и социология Маркса, скорректированная в определенной мере сквозь призму “теории революционных мифов” лидера французского анархо-синдикализма Ж. Сореля (1847—1922). Многие идеи М. типологически близки европейскому неомарксизму Грамши (особенно его концепция интеллигенции, цезаризма и “народного блока”). М. участвовал в Ливорнском съезде ИСП (Итальянской социалистической партии), провозгласившей создание Коммунистической партии Италии. Был дружен и с французским писателем-коммунистом А. Барбюсом, который называл М. “новым светочем Америки”. Сам же М. говорил о своей позиции как об “открытом марксизме”. Его социализм проявлялся во многом прежде всего как антиимпериализм (вполне в духе латиноамериканской традиции, идущей от А. Марти-и-Переса, а в своих истоках восходящей к С. Боливару). Типологически идеи М. близки идеологии и практике “народничества” (и Гоминьдана), что дало основание оценивать взгляды М. в советской литературе как “объединение плохо понятого марксизма с народничеством”, “мелкобуржуазный социализм”. Основная проблема, в решении которой М. разошелся со многими коллегами, в том числе с Айя де ла Торре, — это дилемма “европеизм — идеанизм”

(шире — латиноамериканизм, индоамериканизм в терминологии М. и Айя де ла Торре). Последний — “антиевропеист”, идеализм у него — одна из основ. Познания М. сложнее и противоречивее. Он “европеист” (“Перу — фрагмент мира, который движется по общей траектории”), но в то же время исходит из необходимости “перуанизировать Перу” на основе индейской “подосновы”. М. считал, что индейская проблема носит не расовый, а экономический и политический характер (акцентируя при этом и культурно-образовательную проблематику), но в то же время видит прообраз своего идеала — коммунизма — в инском обществе и считает себя “революционным индеем”. Критикуя же “латинидад” (“философию латиноамериканской сущности”), М. вполне в духе последнего говорит о колониализме в сфере культуры, но основные усилия затрачивает на поиск путей “вписывания” Перу в мировой контекст. В целом в своем творчестве М. пытался совместить две модели общества — формационную и цивилизационную (М. апеллировал прежде всего к Шпенглеру) через тезис о единой социалистической (по сути — глобальной) цивилизации. Из других влияний на него следует назвать Родо, Бергсона, Ницше, Кроче (с которым М. познакомился в период своего пребывания в Италии в доме своей невесты — аристократки А. Чиаппе). Подход Кроче был положен в основу концепции философской (в которой “снимаются” критики эстетическая и историческая) литературной критики М., его реконструкция процесса становления перуанской литературы. Сам М. происходил из бедной семьи, с 7 лет был неизлечимо болен (костный туберкулез, приведший в 1924 к ампутации ноги и, в конечном итоге, к преждевременной смерти), не получил какого-либо систематического образования (даже среднего). С 14 лет начал работать в типографии, затем занялся журналистикой (был основателем нескольких печатных изданий), участвовал в профсоюзном движении, в Движении за университетскую реформу. В 1921—1923 — в Европе (Италия, Франция, Германия, Австрия) как корреспондент газеты “Эль Тьемпо”. По возвращении в Перу в 1923—1924 читает лекции в Народном университете имени Гонсалеса Прады. В 1927 и в 1929 подвергался аресту (сам М. считал, что “тюрьма для революционеров — это только несчастный случай в их работе”). В 1928 основал Всеперуанскую конфедерацию трудящихся Перу и Социалистическую партию Перу, генеральным секретарем которой и был избран (в 1930 переименована в Коммунистическую партию Перу). При жизни взгляды М. были известны главным образом по его статьям, было издано только две его работы и еще три было опубликовано в периодической печати. Работой, принес-

шей ему известность, являются “Семь очерков истолкования перуанской действительности” (1928). Первая его изданная книга — “Современная арена” (1925, в которой сформулирована проблема соотношения универсального и культурно-национального). В 1959—1970 усилиями детей М. в 20 выпусках вышло собрание сочинений “Амауты”, как прозвали М. в Перу. Двумя основными темами творчества М., придающими ему едикство, являются дискурс социального освобождения и неразрывно связанная с ним проблематика национально-культурного самообретения. Социальное освобождение понимается при этом как решение триединой задачи, исходно предполагающей формулирование “нового понимания жизни”, что обуславливает и одновременно само предопределяется параллельным развертыванием программ формирования “нового человека” и создания “нового общества”. Содержательно оно обеспечивается реализацией лозунга “Создать новое Перу в новом мире!”, что превращает национально-культурную проблематику в объемлющую рамку для реализации задач социального освобождения, требует от последнего удержания национальной (перуанской) и региональной, или континентальной (латиноамериканской, индо-американской, согласно М.) специфичности при вписывании в глобальные процессы современности (которая центрирована вокруг достижения идеалов свободы и справедливости). “Мы не должны игнорировать национальную действительность, но наш долг предполагает также, что мы не игнорируем всемирной действительности”. По М., необходимо одновременно видеть как уникальность национально-культурного на всех уровнях и во всем многообразии его проявлений, так и реализацию универсального в национально-культурном. Национально-культурная идентичность как условие “нового понимания жизни” есть прежде всего проблема самосознания, но последнее должно быть социально обоснованно (“Само понятие нации — это абстракция, аллегория, миф. Оно не соответствует действительности, поддающейся постоянному, четкому, научному определению”). Сфера объективаций — политика, но политика, восприимчивая, согласно М., как философия и религия, обосновывающие общественные идеалы как революционно-действенные и как непротиворечащие промыслу Божьему. В этом аспекте сама современная философия для М. может быть понята только как философия действия и преобразования, реализуемая в личных “жизненных” проектах “деятели” как придающая им смысл и социальную значимость в “поисках Бога” и в “открытии человечества”.

Как воплощение такого философского проекта М. склонен был рассматривать собственное творчество. "Моя жизнь, — утверждал он, — это стрела, летящая к цели". Ответственно действуя, человек, с необходимостью учитывая всю илличную силу обстоятельств, не должен попадать в зависимость от них, в плен "санчопансовской психологии" (согласно терминологии М.), ведь "традицию творят те, кто ее отрицает, для того чтобы обновить и обогатить ее". "Память живет лишь о тех, кто предвещает события, предвосхищает и ускоряет их наступление". Поэтому индивидуальности интересны по преимуществу оказанным ими влиянием, они "имеют значение" не сами по себе, а лишь в качестве символов". В этом отношении настоящее всегда несамоценно, определяется в "негативных" терминах, есть то, что требует своего преодоления в реализуемых личностных и, одновременно, социальных проектах. С другой стороны, эти проекты не могут быть подчинены задаче безусловного воплощения "финального идеала" и слепо следовать ему. Идеал потому и идеал, что он принципиально недостижим, а, следовательно, и иллюзорен. "Тысячелетнее царство Мессии не наступит никогда. Достигнув цели, человек ставит перед собой новую цель". Нет никакого "предела" в процессах бесконечного социального изменения, поэтому "надо отбросить все бесплодные и абстрактные дискуссии об отдаленных целях". Однако будущее неманентно присутствует в настоящем в силу циклической повторяемости времени. В этом смысле "иллюзия окончательного освобождения — иллюзия очень древняя и всегда новая". Она постоянно воспроизводится в новом отображении каждые два-три века, через революции в области духа как устремленность к реализации коллективного мифа о социальной справедливости (свобода, равенство, братство). Миф о социальной справедливости всегда есть революционный и социалистический миф. В своей революционной ипостаси идеал справедливости конкретизируем и преходящ. Он сочетает в себе экономический, исторический и мистический факторы (в случае Перу это, соответственно: традиции индейской общины айлью, коммуно-теократический опыт инкского государства Тауантинсуйо и "дуализм расы и духа"). В своем социалистическом воплощении идеал справедливости свидетельствует о кризисе эпохи: "Социализм появляется в эпоху упадка, на закате, это последняя и единственная надежда на спасение". В своем воздействии на массы людей революционные социалистические мифы сопоставимы с мифами религиозными (в конце концов, именно из религии они и получают свою "предель-

ную" санкцию). "Массы жаждут веры", — считает М. "Коллективная душа" (в том числе и пролетариата) подчиняется прежде всего внутренним побуждениям, а не руководствуется аналитически построенными планами. Следовательно, сила революционеров, в конечном итоге, не в научном знании (при всем его значении), а в вере, истолковываемой М. в религиозно-мистическом ключе (отсюда проистекают во многом справедливые обвинения М. в "спиритуализации марксизма"). Более того, саму революцию М. склонен понимать как реализацию мифов "коллективной души", пробуждающейся к общественным преобразованиям. В этом же плане М. трактовал и личностный "жизненный" проект как последовательность сменяющих друг друга мифов, может быть иллюзорных, но придающих человеческому существованию смысл на каждом новом этапе деятельности и борьбы индивида. Тем самым социализм оказывается "вечно возвращающимся", но никогда не реализуемым до конца идеалом, что позволяет М. говорить о наличии своих форм социализма в каждую историческую эпоху. Однако "возвращение" отнюдь не значит "повторение": "прошлое — это только корни, но отнюдь не программа". (Иначе: "Созидающие поколения рассматривают прошлое как источник жизни, сквозь призму причинных связей, но никогда не возводят его в ранг программы"). Каждый новый этап модернизирует и универсализирует опыт прошлого. Специфика же современного исторического цикла заключается в универсализации всех социо-культурных процессов до уровня мировых, возобладании принципов открытости над принципами закрытости национального развития. М. воспринял тезис о глобальности, "интегральности" кризиса капитализма в современную эпоху, но он постоянно подчеркивает ее переходный характер. Капитализм "уже не может", согласно М., совладать со скудостью, нищетою и бедностью, но через достижения порожденной им науки и техники способен открыть путь к социализму как условию и основанию преодоления несовершенного настоящего. В этом ракурсе он считает, что "Северной Америке суждено стать апогеем и завершением капиталистической цивилизации". Однако, в свою очередь, социализм не способен пока "утвердиться как единственная социальная система", хотя для М. нет сомнений в том, что "будущее Латинской Америки — это социализм". Проблема же здесь заключается для него не только в том, что каждая эпоха имеет свой социализм, но и в том, что "социализм в Перу не может быть калькой, копией, он будет героическим творчеством". В этом отношении марксизм как продукт индустриальной западной цивилизации представляется для М. неприменимым для условий

Латинской Америки. В частности, для Перу М. разрабатывает версию индо-американского социализма как модернизацию и удержание ценностей инкского коммунизма как продукта аграрной цивилизации, позволяющего к тому же актуализировать автохтонные (аутентичные) "корни" латиноамериканской цивилизации. В этом ключе М. много внимания уделил анализу цивилизационно-формационных различий становления Северной и Латинской Америки, предопределивших разность их судеб. США складывались на основе "освоения территорий" в результате усилий пионера, пуританина и еврея. В основе их культуры — ценности Реформации, практически ориентированная воля и изначальная устремленность в будущее. Латинская Америка возникла как продукт "завоевания народов" в результате усилий конкистадоров и миссионеров. В основе ее культур — ценности Контрреформации, которую воплощали обаяв Испании и Португалии, связанные со Средневековьем с его силой Церкви и слабостью ("экзотичностью") разума, ориентацией в прошлое, а не в будущее. "...Как концепция жизни и дисциплины духа испанский католицизм не был пригоден к стимулированию в своих колониях трудовых навыков и созданию богатства". Более того, он нес с собой прежде всего религиозный культ, а не дух: "Евангелизацию испанской Америки нельзя рассматривать как религиозное мероприятие, а надо рассматривать как мероприятие церковное". Отсюда США — это капитализм, а Перу (Латинская Америка) — это феодализм с "встроенной" в него буржуазностью (М. не ставил знака равенства между капитализмом как самодостаточной общественной формой и буржуазией как классом, сложившимся в условиях феодализма, хотя адекватной формой ее самореализации является именно капитализм). Отсюда и невозможность единственной версии социализма для столь разных цивилизаций. Фактически М. предложил одну из исторически первых версий "национального социализма" и "подвел" под нее теоретическое обоснование: "В истории не имеет значения абстрактная ценность какой-либо идеи. Ценность представляет только ее конкретное содержание". Конкретика же содержания всегда задается национально-культурными детерминантами, что вовсе не означает стремления к изоляционизму, к тому же нерелегулируемому, так как, согласно М., изначально "испано-американская мысль в общих чертах является лишь *расподией* на мотивы европейской мысли". Иное дело, что универсальное не должно пониматься европоцентристски — универсальное не обязательно есть "западное" и уж точно не есть "единообразное". "Мы должны приложить все усилия, — считает М., — к тому, чтобы в Индо-Америке возник социа-

лизм, который бы учитывал нашу реальность, говорил бы, так сказать, на нашем языке". Таким образом, "социально-формационное" для М. совместно и, более того, производно от "культурно-цивилизационного" (их "полное" совпадение для него возможно лишь в будущем глобальной цивилизации, построенной на идеалах эгалитаристского общества умеренных потребностей, возможность которой, правда, проблематизируется его же тезисом об иллюзорности и нереализуемости любого идеала). "Ключ" к пониманию универсального (современного) — в национально-культурном, однако только "идя по дорогам вселенной, по дорогам эйкумены, ... мы все больше приближаемся к самим себе" (эту же идею применительно к своему творчеству М. сформулировал следующим образом: "Пройдя по дорогам Европы, я обрел, наконец, свою подлинную страну — Америку, в которой до сих пор был чужаком"). Таким образом, М. пытается соединить в своей концепции универсальное и национально-культурное как взаимно "открытые" друг другу. Только одновременное "вписывание" в глобальный контекст и "перуанизация" Перу способны в конечном итоге породить "интегральное Перу", преодолеть маргинальную раздвоенность латиноамериканца, который еще не стал американцем, но уже не является европейцем ("дуализм расы и духа"). С одной стороны, нужно отчетливо понимать, что "современное Перу" движется по орбите западной цивилизации", что "национальная действительность гораздо менее независима от Европы, нежели это предполагают наши националисты". "Пусть считают, что Америка призвана нести миру новую благую весть. Но не считайте, что Америка уже находится на пороге вытеснения Европы и интеллектуальной гегемонии европейцев уже безвозвратно отошла в прошлое", — предостерегает М. Познание "путей развития Европы" по-прежнему остается рамкой для рефлексии и понимания "латиноамериканского" и "перуанского". В этой перспективе М. остается "европейцем". Однако, с другой стороны, считая, что "наибольшего успеха добиваются неизменно те народы, которые проявляют большую способность принять последствия своей цивилизации и своей эпохи", которые он связывает с индейским, авхтонным началом перуанского и латиноамериканского, М. выступает как "идеалист". Применительно к Перу "дуализм расы и духа" конкретизируется не просто как противостояние американского и европейского, но как противостояние индейского (языка, культуры, образа жизни) и европейского, закрепленное в географическом и экономическом расколе страны на индустриальную цивилизацию креолов и метисов "побережья" (Косты), аграрную цивилизацию индейцев "нагорья" (Сьерры) и почти

незатронутую европеизацией "первобытную" Монтанью (Амазонку). "Перуанская нация, — считает М., — создавалась не только без участия индейца, но и против индейца". В этом плане проблема индейцев является не только "проблемой земли" (комплекс требующих решения социально-экономических вопросов), но и "проблемой угнетенного народа". В силу этого перуанская культура как основа национального единения остается несамодостаточной не только в силу зависимости и подражательности по отношению к европейским образцам, но и в силу игнорирования своей индейской подосновы, что и дает основание М. констатировать, что "новый перуанизм еще не созрел". Единство культуры (искусства, литературы) питается, согласно М., единством традиции, истории и народа. Ни одно из этих условий не было реализовано применительно к Перу (как и ко многим другим странам Латинской Америки), что, определяя специфику национально-культурного самообретения, предопределяет и особость реализуемых здесь социально-политических программ и практик. Так, для индо-американского социализма одной из базовых проблем является, согласно М., поиск возможности совмещения традиционного и современного, разной цивилизационной "парадигматики" в процессе нарастающей универсализации мира (в частности, например, встает вопрос об основах взаимодействия европейской образованной интеллигенции, для которой идеалы социальной справедливости так или иначе связаны с ценностью личной свободы, и пониманием справедливости, вытекающим из принципов общинной жизни у индейских масс, для которых как несвобода выступает вынужденное одиночество человека, его пребывание вне коллектива). В связи с этим М. анализирует поставленную Васконселосом проблему метисации как возможности сгития "дуализма расы и духа" в Латинской Америке. М. склонен трактовать эту проблему не как этническую (которая "фиктивна и надумана"), а как социологическую. ("Подлинные конфликты, внутренняя драма метисации находятся в рамках социологии. Цвет кожи исчезает как различие, но обычай, чувства, мифы — духовные и формальные элементы того, что мы называем культурой и обществом, — громко заявляют о своих требованиях"). В отличие от Васконселоса (и последующей традиции "философии освобождения", в частности, Сеа), увидевшего в метисе "человека будущего", синтезирующего в себе различные культуры, М. критически относится к "синтезирующим" возможностям метисации и не связывает с ней возможность "универсализации" перуанских контекстов: "В метисе не находят преодоления ни традиции белого, ни традиции индейца. Противостоят друг другу, эти традиции взаимно

уничтожаются". В этом же ключе "универсализации" должны быть проанализированы, согласно М., и такие патерналистские в своей основе и эксплуатирующие идею специфически понимаемой справедливости феномены латиноамериканской жизни как гамоанизм (отношения помещика ("хозяина") и крестьян ("подчиненных"), касикизм (отношения индейского вождя-касика с общиной) и каудильлизм (отношения "вождя" и "нации"). Последний феномен как неизбежный для латиноамериканской действительности был обоснован в книге Венесуэла Л. Вальенильи Ланса "Демократический цезаризм" (1925), ставшей "евангелием" латиноамериканских диктаторов. М. также трактует каудильлизм как версию цезаризма, но следует в своем анализе скорее принципам анализа этого феномена у Грамши (рассматривавшего как версию цезаризма фашизм Б. Муссолини). В духе неомарксистской доктрины Грамши формулирует М. и идею единого (у Грамши — народного) "блока" социально-политических сил, заинтересованных в социальных изменениях, а также определяет роль в этом блоке интеллигенции. М. говорит о необходимости единения всех прогрессивных сил (синдикалистов, анархистов, социалистов и т. д., которые он рассматривал как в той или иной мере продукты либерализма) во имя реализации идеала справедливого будущего и для противодействия угрозе цезаризма на основе принципа солидарности, близкого понимания проблем современности и признания национальной специфики, что не должно подразумевать отказа от плюралистичности возможных точек зрения. Исходя из того, что социалистический идеал не может быть "точечным" и непосредственно реализовав, но предполагает постоянное движение к нему ("настойчивую и целеустремленную деятельность по созданию условий для его победы"), М. и определяет роль интеллигенции в современном мире, которая заключается в подготовке масс к историческому творчеству, в консолидации всех прогрессивных сил, в поддержании непрерывности процессов культуротворчества. Фактически речь идет о формировании исторического национального самосознания, предполагающем преодоление интеллигенцией собственной "оппортунистичности" через включение в преобразовательные социальные практики (интеллигенция должна не только "знать", но в равной мере и уметь "делать" на основе знания). При этом свою версию такого "включения" М. соотносит с программами, предложенными Васконселосом и Ихильеросом, "вдохновивших" новое поколение латиноамериканцев. "Интеллигент должен в своей творческой деятельности, —

заключает М., — опираться на идеалы, принципы, которые превращают его в фактор истории и прогресса. Именно тогда его творческие способности смогут развиваться с максимальной свободой, которую позволяет ему эпоха". (См. также Неомарксизм.)

В. Л. Абушенко

МАРИНЕТТИ (Marinetti) Филиппо Томмазо (1876—1944) — итальянский поэт и писатель; основоположник, вождь и теоретик футуризма. Испытал влияние Бергсона, Кроче и Ницше (в упрощенно-редуцированном варианте культурного функционирования их идей в массовом сознании); на уровне самооценки генетически возводил свою трактовку культуры и искусства к Данте и Э. По. Автор романа "Мафарка — футурист" (1910), сборника стихов "Занг-тум-тум" (1914) и основополагающих манифестов футуризма: "Первый манифест футуризма" (1909, опубликован в "Фигаро"; по оценке М. вызванного им резонанса, "бешеной пулей просвистел над всей литературой"), "Убьем лунный свет" (1909), "Футуристический манифест по поводу Итало-Турецкой войны" (1911), "Технический манифест футуристской литературы" (1912), "Программа футуристской политики" (1913, совместно с У. Боччони и др.), "Великолепные геометрии и механики и новое численное восприятие" (1914), "Новая футуристическая живопись" (1930) и др. В 1909—1911 выступил организатором футуристических групп и массовых выступлений сторонников футуризма по всей Италии. Идеей вдохновитель создания практически всех манифестов футуризма, подписанных различными художниками, скульпторами, архитекторами, поэтами, музыкантами и др. В целях пропаганды футуризма посещал различные страны, в том числе — и Россию (1910, 1914). В отличие от экспрессионизма и кубизма, эмоционально локализовавшихся на "минорном регистре восприятия нового века", футуризм характеризуется предельным социальным оптимизмом, мажорным восприятием нового как будущего (по оценке М., "конец века" есть "начало нового"). В этой связи вдохновленный М. программный "Манифест футуристической живописи" 1910 года (У. Боччони, Дж. Северини, К. Карра, Л. Руссо, Дж. Балла) формулирует цель футуристического движения как тотальное новаторство: "нужно вместе все уже использованные сюжеты, чтобы выразить нашу вихревую жизнь стали, гордости, лихорадки и быстроты". Вектор отрицания предшествующей традиции эксплицируется в футуризме в принципах антиэстетизма и антифилософизма, артикулируя само движение как антикультурное: по словам М., "мы хо-

тим разрушить музеи, библиотеки, сражаться с морализмом". Радикальное неприятие М. культурного наследия ("музеи и кладбища Их не отличить друг от друга — мрачные скопища никому не известных и неразличимых трупов") конституирует в его программе не только общенигилистическую установку и экстраполирование пафоса обновления на позитивную оценку войны как "естественной гигиены мира" (агитировал за вступление Италии в первую мировую войну и сам ушел добровольцем на фронт), но и идею "великого футуристического смеха", который "омолодит лицо мира" (ср. с тезисом Маркса о том, что "смеясь, человечество прощается со своим прошлым"; статусом смеха у Кафки; живописным воплощением аллегоричности смеха в художественной практике футуризма: например, "Смех" У. Боччони). В означенном аксиологическом русле М. предлагает упразднить театр, заменив его мюзикхоллом, который противопоставляет морализму и психологизму классического театра "сумасбродофизическое"; в рамках этого же ценностного вектора футуризма формируется его программная установка на примитивизм как парадигму изобразительной техники (краски "крааасные, которые крикичат"), а также педальированная интенция М. на шокирующий эпатаж (известные формулировки: "без агрессии нет шедевра", следует "плывать на алтарь искусства" и т. п.). Продолжая линию дадаизма (см. Дадвизм), М. выдвигал идею освобождения сознания от логико-языкового диктата: "нужно восстать против слов", что возможно лишь посредством освобождения самих слов от выраженной в синтаксисе логики ("заговорим свободными словами"), ибо "старый синтаксис, отказанный нам еще Гомером, беспомощен и нелеп". "Слова на свободе" М. (ср. со "словом-новшеством" в русском кубо-футуризме: Крученых и др.) — это слова, выпущенные "из клетки фразы-периода. Как у всякого придурка, у этой фразы есть крепкая голова, живот, ноги и две плоские ступни. Так еще можно разве что ходить, даже бежать, но тут же, запыхавшись, остановиться... А крылья у нее не будут никогда". Следовательно, по М., необходимо уничтожение синтаксиса ("ставить" слова, "как они приходят на ум") и пунктуации ("сплестать образы нужно беспорядочно и вразнобой", забрасывая "частый невод ассоциаций... в темную пучину жизни" и не давая ему зацепиться "за рифы логики"). Согласно М., именно логика стоит между человеком и бытием, делая невозможной их гармонизацию; в силу этого, как только "поэт-освободитель выпустит на свободу слова", он "проинкинет в суть явлений", и тогда "не будет больше вражды и непонимания между людьми и окружающей действительностью". Под последней М. понимает, в пер-

вую очередь, техническое окружение, негативно воспринимаемое, по его оценке, в рациональности традиционного сознания: "в человеке засела непреодолимая неприязнь к железному мотору". А поскольку преодолеть эту неприязнь, по М., может "только интуиция, но не разум", — он выдвигает программу преодоления разума: "Врожденная интуиция — ...я хотел разбудить ее в вас и вызвать отвращение к разуму", — "вырвемся из насквозь прогнившей скорлупы Здравого Смысла", и тогда, "когда будет покончено с логикой, возникнет интуитивная психология материи". Результатом отказа от стереотипов старой рациональности должно стать осознание того, что на смену "господства человека" придет "век техника". Техническая утопия М. предполагает финальный и непротиворечивый синтез человека и машины, находящий свое аксиологическое выражение в оформлении новой мифологии ("на наших глазах рождается новый кентавр — человек на мотоцикле, — а первые ангелы взмывают в небо на крыльях аэропланов"). В этом контексте машина понимается М. как "нужнейшее удлинение человеческого тела" (ср. с базовой идеей философии техники о технической эволюции как процессе объективации в технике функций человеческих органов). В соотношении "человек — машина" примат отдается М. машине, что задает в футуризме программу антипсихологизма. По формулировке М., необходимо "полностью и окончательно освободить литературу от собственного "я" автора", "заменить психологию человека, отныне исчерпанную", ориентацией на постижение "души неживой материи" (то есть техники): "сквозь нервное биение моторов услышать дыхание металлов, камня, дерева" (ср. с идеей выражения сущности объектов в позднем экспрессионизме). В этом аксиологическом пространстве оформляются: парадигмальные тезисы М. относительно основоположения нового "машинного искусства" ("горячий металл и... деревянный брусок волнуют нас теперь больше, чем улыбка и слезы женщины"); предложенная М. программа создания "механического человека в комплекте с запчастями", резко воспринятая традицией как воплощение антигуманизма; получившая широкий культурный резонанс и распространение идея человека как "штифтика" или "винтика" в общей системе целерационального взаимодействия, понятой М. по аналогии с отлаженной машиной — "единственной учительницей одновременности действий" (ср. с образом мегамшины у Мэмфорда), — в отличие от воплощающей виноморальную силу новизны выдающейся личности, персонализирующей у М. в образе вымышленного восточного деспота — Мафарки (роман "Мафарка — футурист"), представляющего собой

профанированный вариант ницшеанского Заратустры — вне рафинированной рефлексивности и литературно-стилевого изыска Ницше. Парадигма нивелировки индивида как “штифтика” в механизме “всеобщего счастья” оказала влияние на формирование идеологии всех ранних базовых форм тоталитаризма от социализма до фашизма. В 1914—1919 М. сблизился с Б. Муссолини; с приходом фашизма к власти М. получает от дуче звание академика, а футуризм становится официальным художественным выражением итальянского фашизма (тезис М. о доминировании “слова Италия” над “словом Свобода”; “брутальные” портреты Муссолини авторства У. Боччони; напуганная картина Дж. Северини “Бронепоезд”, воплощающая идею человека как “штифтика” в военной машине; программная переориентация позднего футуризма на идеалы социальной стабильности, конструктивной идеологии и отказа от “ниспровержения основ”: см. у М. в манифесте 1930 — “одна лишь радость динамична и способна изображать новые формы”). М. оказал значительное влияние на становление модернистской концепции художественного творчества: его программа презентации “китутягивной психологии материи” в “лирике состояний” находит свое воплощение — в рамках футуризма — в динамизме и дивизионизме Дж. Балла и У. Боччони и в симулянизме Дж. Северини, позднее — в программе “деланых вещей” в искусстве поп-арт; программное требование М. “вслушиваться в пульс материи” инспирирует в “авангарде новой волны” линию *arte rovega* (итал. — “бедное искусство”), ориентированную на “работу со средами, изменчивостью материалов [...] земля, вода, медь, цинк, реки, суша, снег, огонь, трава, воздух, камень, электричество, уран, небо, вес, сила тяжести, высота, вегетация и т. д. Художника привлекает субстанция естественности, события — ...он отождествляет себя с ними” (программный текст теоретика и практика *arte rovega* Дж. Челента) и воспроизведение “естественных сред” в условиях галереи (цикл модификаций и комбинаций грунта с нефтью, дегтем, желатином и т. п. — “Земля прекрасна” Р. Морриса в галерее Двен и др.). Выступления М. против станковой живописи (идея фресок, создаваемых с помощью проектора на облаках) фундирует собой эстетическую программу и художественную технику “авангарда новой волны” — прежде всего, в ветви “невозможного искусства”: *Eathwork* или *Landart* (траншеи “Двойное отрицание” в Неваде и “Гибкие круги” М. Хейзера; новая конфигурация побережья океана в штате Мэри, “Поле, засеянное овсом” и знаменитая “Соленая плоскость” Д. Оппенгейма; фигурно организованная с помощью вертолетов пылевая буря в Канзасе как произведение искусства Р. Серры; “Круги на

побережье” Р. Лонга; структурирование песчаных дюн в Сахаре В. де Мориа и др.), *Seawork* (“Белая линия на море” Я. Диббета, плавучие выпилы из льда в океане Д. Оппенгейма и др.) и *Skywork* (световые, дымовые и лазерные конструкции над Нью-Йорком Ф. Майерса и др.).
М. А. Можейко

МАРИТЕН (Maritain) Жак (1882—1973) — французский философ, крупнейший представитель неотомизма. Получил воспитание в духе либерального протестантизма, в юности испытал влияние социалистических идей. С 1899 изучал естествознание и философию в Сорбонне. С 1901 под влиянием философа Ш. Пеги переходит на позиции христианского социализма. После принятия католичества в 1906 М. — приверженец системы Фомы Аквинского. В 1914 М. становится профессором философии католического института в Париже. В 1919 он организует кружок по изучению томизма, просуществовавший до 1939. В заседаниях кружка участвовали Ж. Кокто, М. Жакоб, М. Шагал, И. Стравинский, Бердяев. В 1940 М. эмигрирует в США, где живет до 1945, являясь профессором Принстонского и Колумбийского университетов. С 1945 по 1948 он выполняет обязанности посла Франции в Ватикане, в 1948—1960 вновь преподает в Принстонском университете, а с 1960 безвыездно живет во Франции, занимаясь написанием философских произведений (с 1994 — профессор Католического института в Париже). На II Ватиканском соборе его философия получает признание в связи с обновленческой полтикой Иоанна XXIII и Павла VI. Основные философские произведения: “Интегральный гуманизм” (1936), “Символ веры” (1941), “Краткий трактат о существовании и существующем” (1947), “О философии истории” (1957), “Философ во граде” (1960), “О милосердии и гуманности Иисуса” (1967), “О церкви Христовой” (1970). Согласно М., деструктивность философии Нового времени выступила причиной утери ценностного фундамента средневековой культуры. Вслед за Лютером, по мысли М., эту разрушительную линию продолжил Декарт, инициировавший акцентированный антропоцентризм, культ разума и ориентацию на манипулирование окружающей реальностью. Бэконовско-локковская традиция, согласно М., фундировала установки на нравственный релятивизм и стремление к получению прибыли любой ценой. Искаженная же трактовка Руссо “естественной природы” людей результировалась в успехе буржуазно-демократического эгалитаризма. Причисляя себя к представителям “вечной философии”, в наиболее полном виде изложенной Фомой Аквинским, М., тем не менее, не является адептом средневекового томизма, стремясь дополнить его рядом тезисов Фрейда, Бергсона,

Сартра, Камю и др. Задача неотомистского варианта “вечной философии” состоит, по М., в том, чтобы принять вызов своего времени, осветить с католической точки зрения культурные, исторические и социально-политические феномены 20 в., дать ответы на гущие вопросы, поставленные эпохой революций, мировых войн, технических свершений и научных открытий. Основная проблема Фомы Аквинского, проблема гармонии веры и знания, соотношения религии и философии разрешается М. в связи с тем глубочайшим переворотом в познании и социальной жизни, который преподнес человечеству 20 в. Именно христианство, по М., внушило людям, что любовь стоит большего, чем интеллект, как бы он ни был развит. Христианство выразило естественное стремление человека к высшей свободе и его истинное предназначение, заключающееся в труде, служении ближнему, создании ценностей культуры, совершенствовании, милосердии и искуплении грехов. В основе онтологии М. лежит учение о различии между бытием, сущностью и существованием. Бог не творит сущностей, не придает им окончательного вида бытия, чтобы затем заставить их существовать, — по М., Бог наделяет бытие свободой становления. Бог творит существующие (экзистенциальные) субъекты, которые свободно, в соответствии со своей индивидуальной природой, в своем действии и взаимодействии образуют реальное бытие. Бог знает все вещи и всех существ изнутри, в качестве субъектов. Люди познают все сущее извне, превращая эти субъекты в объекты. Лишь одно существо в целом мире мы знаем как субъект — самих себя, свое собственное “я”. Для каждого из нас “я” — это как бы центр Вселенной, и в то же время, если бы меня не было, во Вселенной почти ничего бы не изменилось. Философия, конечно, познает в объектах субъекты, но она объясняет их в качестве объектов. Это и определяет границу, отделяющую мир философии от мира религии. Только религия входит в отношения субъектов к субъектам, постигает таинственное бытие объектов в качестве субъектов. М. критикует Гегеля за тоталитаризм разума, за попытку включения религии в философское знание. Он критикует и экзистенциализм за представление о радикальной абсурдности существования. Опираясь на понятия “экзистенция” и “свобода”, экзистенциализм, по мнению М., не дает истинного понятия ни о том, ни о другом. Религиозное видение мира христианством показывает, что осмысление мира приходит не извне, а изнутри, что существование человека не абсурдно, а имеет глубинный смысл, исходящий из основ творения, из его субъектов, а не только из

существующих объектов. Неправы поэтому и те экзистенциалисты, которые увиживают разум перед лицом Создателя. Разум достаточно хорошо познает субъекты созидания мира через созданные объекты. Этим и обусловлены возможности философии, когда она мыслит во взаимодействии с религией. Отвергая марксову идею о роли философии как средства радикального изменения мира, М. выдвигает и обосновывает свою собственную концепцию роли философа "во граде", то есть в обществе. Философия есть по существу незаинтересованная деятельность, ориентированная на истину, а не на утилитарную активность для овладения вещами и общественными процессами. И только поэтому философия выступает как одна из тех сил, которые способствуют движению истории. "Философ во граде" — это человек, который напоминает людям об истине и свободе. Преодолевая привязанность к интересам политических и социальных групп, философ требует возврата к независимой и непоколебимой истине. Даже когда философ заблуждается, он приносит пользу, свободно критикуя то, к чему привязаны современники. Становясь же властелином дум, философ не имеет права навязывать свои рецепты решения социальных проблем, чтобы не стать диктатором от идеологии. Все диктаторы ненавидят философов, поскольку последние раскрывают людям глаза на то, что общественное благо без свободы всего лишь идеологическая фикция. Прогресс опытных наук идет путем вытеснения одной теории, которая объясняла меньше фактов и познанных явлений, другой, которая обладает большей объяснительной силой. Прогресс метафизики идет главным образом путем углубления. Различные философские системы составляют в своей совокупности становящуюся философию, поддерживаемую всем тем истинным, что они несут в себе. Люди получают возможность свободно отбирать из противоположных доктрин то, что в наибольшей степени соответствует их стремлению к добру и, таким образом, строить свою жизнь на верной основе. Прогресс философии отражает те горизонты истины и свободы, которые предстают человеческой цивилизации и культуре на пути ее никогда не завершающегося развития. М. считает необходимым четко различать свободу человеческую и свободу божественную. На уровне социальных и политических проблем проявляет себя стремление к человеческой свободе, являющейся необходимой предпосылкой для свободы божественной. Человеческая свобода — это свобода выбора каждого человека, необходимая для расцвета личностей, составляющих народ и объединяющихся во имя его блага. Дости-

жение такой свободы позволяет личностям обрести ту степень независимости, которая обеспечивает экономические гарантии народа и собственности, политические права, гражданские добродетели и духовную культуру. Воззрения М. на человеческую свободу положены в основу многих программ современной христианской демократии. Фашизм и коммунизм, по мнению философа, пытаются искоренить из общества человеческую свободу, преследуют конечную цель в виде искоренения свободы божественной. Развитие буржуазного либерализма, открывая возможности для человеческой свободы, в то же время поощряют эгоизм и индивидуализм, препятствующий достижению божественной гуманности. Коммунизм является отчасти реакцией на зтот индивидуализм, но, претендуя на абсолютное освобождение коллективного человека, он освобождает человека от его индивидуальной свободы. Перед лицом буржуазного либерализма, коммунизма и фашизма необходимо новое решение проблемы свободы, учитывающее не только человеческие, но и божественные ценности. Такое решение призвана осуществить выдвинутая М. концепция интегрального гуманизма. Интегральный гуманизм рассматривает человека в целостности его природного и сверхприродного бытия, а его свободу — как органическое единство человеческой и божественной составляющей. Благо человека связано не только с уровнем материальной жизни, но и с уровнем жизни духовной, с торжеством божественных ценностей — истины, добра, красоты, милосердия, взаимопомощи. Драма современных демократий как раз и состоит в неспособности замкнувшегося в себе индивида прийти к чему-то хорошему, к гармонии и расцвету личности, к ценностям справедливости и сотрудничества, которые провозглашаются конечными целями демократического развития. Осуществление идеи интегрального гуманизма ведет к становлению нового, более высокого типа демократии, основанного на торжестве христианских ценностей, преодолении классовых антагонизмов, к расцвету культуры. По М., это не означает установления порядка, при котором исчезло бы все зло и всякая несправедливость. Работа христианина состоит не в осуществлении утопии, в чем-то похожей на коммунистическую, а в постоянном поддержании и усилении в мире внутреннего напряжения, медленно и болезненно ведущего к освобождению. Интегральный гуманизм, в понимании М., есть в значительной степени новый гуманизм, базирующийся на новом понимании христианства, на новом христианстве, уже не чисто сакральном, а секуляризованном, земном, соединившем в себе божеское и человеческое. Этот неогуманизм возникает и как ответ на вызов марксистского понимания ис-

тории и советского тоталитаризма, поставившего своей целью формирование нового человека и торжество так называемого социалистического гуманизма. Анализ М. глубоко вскрывает религиозную подоплеку коммунистической веры, показывает, что коммунизм является в своих истоках именно религией, относящейся к числу наиболее властных и догматических. Это — атеистическая религия, в которой диалектический материализм представляет собой догматику и в которой коммунизм как режим жизни имеет этическое и социальное содержание. Интегральный гуманизм, по М., соединяет в себе и органически сочетает все истинно гуманное, что содержалось в предшествующих, односторонних типах гуманизма, и в то же время отбрасывает все негативное, бесчеловечное. Если марксистский гуманизм связан с представлением о конце истории после победы коммунизма во всемирном масштабе и создании коммунистического рая, то интегральный гуманизм утверждает себя в реально продолжающемся историческом процессе, в котором постоянно существует проблема преодоления зла. Из социалистического гуманизма он берет веру в силу взаимопомощи, но отвергает механический коллективизм. Из буржуазного либерализма он заимствует понимание важности индивидуального развития, но не доводит его до апологии индивидуализма и эгоизма. Новый гуманизм не требует самопожертвования людей ради лучшей, более праведной жизни людей и их сообществ. Он не навязывает истории чего-то абсолютно нового, а призывает к обновлению человека в рамках возможного, с восстановлением ценностей, уже достигнутых в прошлом. Он стремится органично сочетать осторожное обновленчество с консерватизмом, с новым консерватизмом в политике, который позволяет восстанавливать утерянные в чем-то традиционные ценности и идеалы. Таковы, по М., практические итоги современного прочтения томизма как "вечной философии".

Л. В. Кривоцкий

МАРКЕС Габриэль Гарсиа (р. 1928) — колумбийский писатель. Лауреат Нобелевской премии по литературе (1982). Учился в иезуитской школе (Сан-Хосе, 1940—1942) и на юридическом факультете Национального университета в Боготе (1947—1950). Основные произведения: "Палая листва" (1955), "Полковнику никто не пишет" (1958), "Недобрый час" (1962), "Сто лет одиночества" (1967), "Осень патриарха" (1975), "История одной смерти, о которой знали заранее" (1981), и др. Книга М. "Сто лет одиночества" характеризовалась критиками как "роман-миф", выступающий в соответствии с рядом различных версий его интерпретации) в качестве: трагедии античного типа с сюжетными ходами рока (см. Судь-

ба) и ницета (см. Инцест); библейского мифа с описанием сотворения мира, казнями и бедствиями египетскими, апокалипсисом (см. Апокалипсис); мифа психоаналитического типа; мифа, подчиненного культурным структуралистским кодам и т. д. В контексте трансформационных процессов на посткоммунистическом пространстве советского типа особый интерес приобретают сюжеты творчества М., связанные с реконструкцией образов "всемирно избранных"/"обожаемых-всеми-без-исключения-простыми-людьми" авторитарных политических лидеров. Описывая судьбу последних, М. обращал особое внимание на: 1) их харизматическую аморальность ("когда его оставили наедине с отечеством и властью, он решил, что не стоит портить себе кровь крючкотворными писаными законами, требующими шепетильности, и стал править страной как Бог на душу положит, и стал вездесущ и непрерываем, проявляя на вершинах власти осмозрительность скалолаза и в то же время невероятную для своего возраста прыть, и вечно был осажден толпой прокляженных, слепых и паралитиков, которые вымаливали у него щепотку соли, ибо считалось, что в его руках она становится целительной, и был окружен соимцем дипломатических политиканов, и наглых пройдох и подхалимов, провозглашавших его корремидором землетрясений, небесных знамений, високоосных годов и прочих ошибок Господа..."); 2) присущую им ориентацию на процедуры удержания-любой-ценой власти в собственной стране, а не на отстранение автономных и самостоятельных институтов гражданского общества ("...о том же свидетельствовали жестокие методы его правления, его постоянная мрачность и то злорадство, с которым он продал иностранной державе наше море и приговорил нас к жизни в этой бескрайней пустынной долине, покрытой шершавой пылью, подобной мертвой пыли Луны..."); 3) их принадлежность к деклассированному/маргинальным социальным слоям ("...что же касается его происхождения, то, хотя все печатные упоминания об этом были изъяты, люди были убеждены, что родом он с плоскогорья, о чем свидетельствовала его ненасытная жажда власти, отличавшая уроженцев плоскогорья"); 4) их атрибутивную склонность к антиправовым и силовым процедурам разрешения внутривнутриполитических и общественных конфликтов — в том числе и внутри собственного окружения ("...так сподвижники и уходили один за другим, а он с грустью говорил о каждом: "Бедняга!" — и разве можно было подумать, что он имеет хоть малейшее отношение ко всем этим внезапным бесславным смертям?"); 5) их страсть к помпезности и гигантомании в рамках осуществления безудержной саморекламы ("...он... построил самый большой в карибских

странах крытый стадион с прекрасной гандбольной площадкой, обязав нашу команду играть под девизом "Победа или смерть"); 6) традиционную для них готовность разговаривать с низшими слоями общества на соответствующе-примитивном языке, реально результирующуюся в отторжении от себя и собственной системы личной власти подавляющего большинства образованных людей ("...столь же просто и скоро, как в делах житейских, вершил он суд и расправу в делах общественных, приказывая мяснику публично отрубить руку проворовавшемуся казначею, с видом знатока судил обо всем на свете, даже о помидорах и о почве, на которой они выросли; распробовав помидор с чьею-либо огорода, он авторитетно заявлял сопровождавшим его агрономам: "Этой почве недостает навоза, и не какого-нибудь там, а помета ослов. Не осли! Я распоряджусь, чтобы завезли за счет правительства!" И со смехом шел дальше"); 7) их неприязнь к независимым судебной и законодательной ветвям власти ("...сон оказался в руку, ибо на той же неделе было совершено бандитское нападение на сенат и на верховный суд при равнодушном попустительстве вооруженных сил; нападавшие разрушили до основания нашу национальную свитню — здание сената, в котором герои борьбы за независимость провозгласили некогда суверенитет нашей страны; пламя пожара бушевало до поздней ночи, его хорошо было видно с президентского балкона, однако президента нимало не печалила весть, что от исторического здания не осталось даже фундамента, что саму память об этом здании кто-то постарался вырвать с корнем; нам было обещано примерно наказать преступников, которые так никогда и не были найдены... что же касается сенаторов и служителей правосудия, то он и не думал утаивать от них дурные предзнаменования своего сна, а, напротив, был рад случаю, оправдывая свои действия полученным во сне предостережением, разогнать законодателей и разрушить судебный аппарат старой республики..."); 8) карнавализацию ими публичной жизни, направленную трансформацию последней в "спектакль одного актера" ("...жизнь превратилась в каждодневный праздник, который не нужно было подогревать искусственно, как в прежние времена, ибо все шло прекрасно: государственные дела разрешались сами собой, родина шагала вперед, правительством был он один, никто не мешал ни словом, ни делом осуществлению его замыслов; казалось, даже врагов не оставалось у него, пребывающего в одиночестве на вершине славы"). В социально-гражданственном измерении творчество М. репрезентирует извечное и пафосное противостояние носителей либерально-демократических ценностей, с одной стороны, и диктаторов, никогда не имеющих

конкретной национальности и опирающихся на измененные инстинкты и непросвещенность разобщенных и искусственно расчеловеченных людей, — с другой.

А. А. Грицанов, И. А. Белоус

МАРКС (Марк) Карл (1818—1883) — немецкий социолог, философ, экономист. Изучал право, философию, историю, историю искусств в Бонне и Берлине (1835—1841). Докторская степень философского факультета Йенского университета (1841). Основные сочинения: "К критике гегелевской философии права. Введение" (1843); "К еврейскому вопросу" (1843); "Экономическо-философские рукописи" (условное название необработанных черновиков молодого М., написанных в 1844, опубликованы в 1932 одновременно Д. Розановым и на немецком языке под названием "Исторический материализм" С. Ландшуттом и И. Майером); "Святое семейство" (1844—1845); "Немецкая идеология" (1845—1846); "Ницета философии: реплика на книгу Прудона "Философия ницеты" (1847); "Манифест коммунистической партии" (совместно с Энгельсом, 1848); "Классовая борьба во Франции" (1850); "Восемнадцатое Брюмера Луи Бонапарта" (1852); "К критике политической экономии. Предисловие" (1859); "Господин Фогт" (1860); "Капитал" (в 3 томах: том 1 опубликован в 1867, том 2 — в 1885, том 3 — в 1894); "Гражданская война во Франции" (1871); "Критика Готской программы" (1875) и др. (В 1905—1910 Каутский отредактировал и издал под названием "Теории прибавочной стоимости" 4-томные заметки и черновые наброски М. — видимо, предполагавший им 4 том "Капитала"). Адекватный анализ содержания работ М. затруднен рядом нетрадиционных (для процедур историко-философских реконструкций) обстоятельств: 1) Десятки тысяч профессиональных ученых и просветителей конца 19—20 вв. обозначали собственную философско-социологическую и иногда даже профессиональную принадлежность как "марксист", тем самым стремясь присвоить себе исключительное право "аутентичной" трактовки концепции М. 2) Отсутствие объемлющего корпуса опубликованных произведений, ряд из которых (особенно в СССР) в процессе переизданий подвергались существенным трансформациям идеологического порядка. 3) Придание учению М. статуса одного из компонентов государственной идеологии, в одних случаях, и опорного элемента идеологий политических движений, в других, неизбежно результировалось, соответственно, либо в его упрощении и схематизации для усвоения народными массами, либо в его бесчисленных модернизациях и эстетизациях гурманами

от политики. 4) "Разноадресность" работ М., могущих выступать и как предмет полемики в ученых кругах ("Капитал"), и как пропедевтические заметки для близких по устремлениям неопитов ("Критика Готской программы", статьи в периодической печати). Столь же условное, сколь и распространенное в неортодоксальной марксоведческой традиции выделение творчества "молодого" (до "Немецкой идеологии" и "Манифеста...") и "зрелого" М. не может завуалировать то, что несущей конструкцией всей его интеллектуальной деятельности оставалась высокая философская проблема поиска и обретения человеческого сообществом самого себя через создание неантагонистического социального строя. (Хотя этот вопрос из проблемного поля философии истории М. нередко пытался решать не совсем адекватным социологическим и экономическим инструментарием.) Как социолог основную задачу своего творчества М. видел в научном и объективном объяснении общества как целостной системы через теоретическую реконструкцию его экономической структуры в контексте деятельности подхода. В отличие от Конта, исследовавшего индустриальные общества и трактовавшего противоречия между предпринимателем и рабочим как переходящие, М. изначально постулировал их значимость как центральных в социуме, более того — как ведущего фактора социальных изменений. Таким образом, по М., социально-философское исследование противоречий современного ему общества оказывалось неизбежно сопряженным с прогнозами об его исторических судьбах. (М. не употреблял в своих трудах понятия "капитализм", ставшего популярным на рубеже 19—20 вв.) Полагая человеческую историю историей борьбы между собой больших общественных групп ("Манифест..."), М. пришел к выводу о том, что эволюция производительных сил буржуазного общества сопровождается противоречивым в собственной основе процессом роста богатства немногих и обнищанием пролетарского большинства. Революция последнего, по мнению М., будет впервые в истории революцией большинства для всех, а не меньшинства ради себя самого. "Когда в ходе развития исчезнут классовые различия и все производство сосредоточится в руках ассоциации индивидов, тогда публичная власть потеряет свой политический характер. Политическая власть в собственном смысле слова — это организованное насилие одного класса для подавления другого. Если пролетариат в борьбе против буржуазии непременно объединяется в класс, если путем революции он превращает себя в господствующий класс и в качестве господствующего

класса силой упраздняет старые производственные отношения, то вместе с этими производственными отношениями он уничтожает условия существования классовой противоположности, уничтожает классы вообще, а тем самым и свое собственное господство как класса. На место старого буржуазного общества с его классами и классовыми противоположностями приходит ассоциация, в которой свободное развитие каждого является условием свободного развития всех". Сформулировав всеобщую теорию общества (см. Исторический материализм), М. не сумел корректно преодолеть заметный европоцентризм своей концепции, оставив открытым вопрос о соотношении "азиатского", с одной стороны, и античного, феодального и буржуазного способа производства, с другой. (Это позволило в дальнейшем некоторым критикам М. не без оснований проинтерпретировать главную особенность "азиатского" общественного устройства — зависимость всех без исключения трудящихся от государства, а не от класса эксплуататоров — как закономерный итог марксовской идеи обобществления средств производства и, следовательно, как реальную перспективу социальных экспериментов такого рода.) Исторический опыт показал, что в индустриальном обществе (тем более, планируемом) немислима редукция политической организации к экономической системе. Даже в качестве экономических мечтаний идея "превращения пролетариата в господствующий класс" не может выступить моделью аналогичного переустройства властных и управленческих институтов, обязательно основанных на разделении труда. Революционный империализм неизбежного саморазрушения буржуазного строя в границах своей философско-социологической доктрины М. выводил из концепции всевозрастающей пауперизации населения, сопряженной с ростом производительных сил общества. Эта идея, дополняемая тезисами о "технологической" безработице и росте "резервной армии" труда, оказалась не вполне корректной как в экономическом, так и в исторических аспектах. (Хотя, безусловно, ведущие "болевые точки" буржуазного общества именно 19 в. М. обозначил точно.) Сформулированный "молодым" М. вопрос путей и средств достижения человеком, исклеченным общественным разделением труда, гармоничной целостности, обрел более счастливую судьбу. Выступив в дальнейшем в облике проблемы человеческого отчуждения и самоотчуждения (предпосылку которых М. усматривал в частной собственности на средства производства и анархии рынка), эта идея спровоцировала появление весьма мощной интеллектуальной традиции, в значительной мере обусловившей состав доминирующих парадигм человековедения 20 в. Не будучи

особо влиятельными при жизни М., его идеи, пройдя региональную и национальную адаптацию и модернизацию (зачастую весьма кардинальную): Лабриола в Италии, Плеханов и Ленин в России, Каутский и Люксембург в Германии и др. — стали смысловым, доктринальным и моральным ядром идеологий, теорий и программ деятельности практически всех революционистских движений 20 в., провозглашавших собственные мессианизм и социальную исключительность. Организациям такого типа оказался более чем приемлем потаенный дискурс доктрины М.: мир людей атрибутивно делен на "своих" и "несвоих", находящихся в состоянии антагонистического конфликта; ситуация эта кардинально разрешима только через захват "своими" государственной власти. Достигим последний посредством "перманентной" революции, то есть гражданской войны планетарного масштаба.

А. А. Грицанов

МАРКСИЗМ — идейное течение второй половины 19—20 вв., традиционно связываемое с концепцией общество- и человековедения, сформулированной в работах Маркса. Центральной для М. самого Маркса выступала идея коммунизма — процедуры уничтожения частной собственности, в результате которой общество будущего возьмет в свои руки централизованное управление средствами производства; сопряженное упразднение капитала будет, согласно М., означать также упразднение наемного труда. Экспроприация буржуазии и национализация промышленности и сельского хозяйства приведут, по мысли Маркса, к окончательному освобождению человечества. В этом контексте М. осуществлял функцию религии — как доктрина, основанная на слепой вере в то, что рай абсолютного удовлетворения человеческих желаний принципиально достижим посредством силовых процедур социального переустройства. Унаследовав в своем творчестве романтический идеал "солидарного" общества, основанный на идеализированном образе небольшого древнегреческого городо-государства, популярном в немецкой трансцендентально-критической философии, Маркс особо акцентировал перспективную значимость удовлетворения централизованно определяемых и регулируемых "истинных" или "насуточных" потребностей индивидов. М. отказывал индивиду в праве принимать самостоятельные экономические решения, закладывая эту сферу как "негативную свободу". Источник подобных теоретических иллюзий заключался, в частности, в том, что владение частной собственностью предполагалось единственным источником экономической власти. Становление олигархического класса номенклатуры в СССР, соединившего экономическую власть

с политической, исторически опровергнул этот догмат Маркса. М. приобрел распространённость повсюду, где артикулируемые властью несправедливость и неравенство воздвигали преграды на пути человеческих желаний, направляя недовольство и агрессию людей на "злоумышленников", которыми любая социальная группа могла оказаться практически в любой момент. В своей эволюции М. преодолел ряд разнокачественных этапов и состояний. 1) М. ортодоксального толка, адаптируемый различными мыслителями к региональным особенностям и условиям (Плеханов, Лабриола и др.). 2) М. "ревизионистского" толка, сохраняющий понятийный строй учения Маркса и, одновременно, отвергающий его революционистско-насилованный пафос (Каутский, Берштейн и др.). (Не случайно, концепция М. в версии Каутского оказалась весьма значимое, даже текстуальное воздействие на терминологический облик философского катехизиса времени стабилизировавшегося социализма конца 1930-х — например, сталинский "Краткий курс истории ВКП(б)" и его раздел "О диалектике и историческом материализме".) 3) М. ленинского типа, доводящий до крайних радикальных форм те аспекты учения М., которые были посвящены проблеме активного субъекта исторического процесса (социальный класс, трудящиеся массы, образованное меньшинство и т. п.). Пролетарский мессианизм марксовой парадигмы представители этого направления замещали идеей организации профессиональных революционеров, о революционной партии нового типа, способной возглавить и направить процессы радикального революционного общественного переустройства (Ленин, Троцкий, Сталин, Мао Цзедун и др.). Персонально именно эти адепты М., придя к власти, трансформировали его в идеологию, основанную на национализме (Мао Цзедун) и империализме (Ленин, Сталин). М. в данной версии практически реализовывался как источник обучения, финансирования и поддержки тоталитарно ориентированных террористических политических течений. (Революционно-волютаристские амбиции этой категории теоретиков и практиков М. в значительной степени фундировались состоявшимся в 1870—1880-х отказом самого Маркса от традиционалистской для обществоведения 19 в. концепции социального прогресса — в частности, от идеи, согласно которой передовая страна "показывает менее развитой лишь картину ее собственного будущего".) 4) М., стремящийся совместить категориально-понятийные комплексы Маркса с парадигмой деятельностного, практического подхода в его философском измерении (Лукач, Грамши, Корш и др.). 5) Версии М., связанные со стремлением их представителей, сохраняя марксову парадигму в ее классичес-

ком задании (материалистическая субординация системных элементов социальной жизни в их статике и динамике и т. п.), выйти за пределы проблемного поля, задаваемого ортодоксальной марксовой трактовкой сущности человека, которая якобы "в своей действительности" есть "совокупность всех общественных отношений". Выступая философией индустриализма, философией техниогенной цивилизации, философией преобразующей человеческой практики, М. продемонстрировал уникальный потенциал самообновления в 20 в. — ряд современных философских течений в той или иной мере фундируются идеями и подходами М.: структурализм (Гольдман, Альтюссер и др.); фрейд- и лаканомарксизмы (С. Жижек и Люблинская школа психоанализа); "гуманистическая школа" (Блок, югославский журнал "Практика" — Г. Петрович, М. Маркович, С. Стоянович и др., польская "философия человека" — Л. Колаковский, А. Шафф и др.); линия деконструктивизма (Джеймисон и др.). Высокая степень жизнеспособности М. обусловлена его (по сути чисто гегельской) установкой на постижение интегрированным научным знанием общества и человека как целостной системы, а также его обликом особого вида знания "для посвященных". Доступ к истинным знаниям полагается в рамках М. зависимым от обладания некоей подчеркнута целостной и элитарной формой миропонимания (традиционно — "научным социализмом" и "научным коммунизмом"), которая и делает общественную группу, этими представлениями обладающей, выше всех остальных людей. Демократия, свобода индивида, процедуры убеждения и компромиссы как условия нормального существования общества и социальные максимумы имманентно противопоставлены М., реально настаивающему на организованной коммунистической идейной индоктринации как центральному условию обретения людьми "царства свободы". (См. Неомарксизм.)

А. А. Грицанов

МАРКСИЗМ-ЛЕНИНИЗМ — самообозначение правящих идеологий в странах социализма в 20 в. Первоначально характеризуемые в персонализирующей стилистике (учение "Маркса — Энгельса — Ленина — Сталина" и т. п.), эти конгломераты идей под воздействием процессов "преодоления культуры личности и его последствий" начали описываться как продукт коллективного руководства правящих партий с акцентированным дистанцированием от любых признаков харизматической окрашенности. В структуру М.-Л. традиционно входили ортодоксальный марксизм, ленинизм и сопряженные учения региональных идеологических апостолов, постоянно трансформируемые в интересах властвующей в тот или иной момент элиты.

А. А. Грицанов

МАРКУЗЕ (Markuse) Герберт (1898—1979) — немецко-американский социолог и философ, представитель Франкфуртской школы. Сооснователь Франкфуртского института социальных исследований вместе с Адорно и Хоркхаймером (с 1933). В 1933 эмигрировал в Женеву. В США — с 1934. В 1939—1950 работал на правительство США, в информационных органах Управления стратегической разведки. Преподавал в Колумбийском (1934—1941, 1951—1954), Калифорнийском (1955—1964) университетах и университете в Сани-Диего (1965—1976). Основные труды: "Онтология Гегеля и основание теории историчности" (1932), "Разум и революция. Гегель и становление социальной теории" (1940), "Эрос и цивилизация. Философское исследование учения Фрейда" (1955), "Советский марксизм. Критическое исследование" (1958), "Одномерный человек: Исследование по идеологии развитого индустриального общества" (1964), "Конец утопии: Герберт Маркузе ведет дискуссию со студентами и профессорами Свободного университета в Западном Берлине" (1967), "Негации. Эссе по критической теории" (1968), "Психоанализ и политика" (1968), "Эссе об освобождении" (1969), "Иден к критической теории общества" (1969), "Контрреволюция и восстание" (1972), "Эстетическое измерение: К критике марксистской эстетики" (1977) и др. На начальном этапе своего философского творчества, часто квалифицируемом как "хайдеггерианский марксизм" и совпавшем с пребыванием М. во Фрейбургском университете (1928—1932), мыслитель находился под влиянием идей Хайдеггера. К периоду знакомства с ним М. уже имел ученую степень доктора немецкой литературы (1922), серьезно штудировал тексты Маркса и располагал солидным политическим опытом участия в Ноябрьской (1918) революции в Германии, примыкая к СДПГ. Однако М. не устраивала ортодоксальная марксова доктрина социал-демократов, недооценивавшая философские аспекты этого учения. Испытывая настоятельную потребность в придании историческому материализму Маркса подлинно философского фундамента, М. обращается к хайдеггеровской аналитике Dasein, видя в ней радикально новую точку отсчета для современной социальной философии. В синтезе экзистенциальной онтологии и исторического материализма, осуществленном в контексте философской антропологии, М. усмотрел искомый идеал так называемой "конкретной философии". Однако, после знакомства с ранее не опубликованными "Философско-экономическими рукописями 1844 года" Маркса, наметился радикальный разрыв М. с идеями Хайдеггера, которые квжуются ему крайне абстракт-

ными и не способными охватить реально-исторические структуры современности. При этом влияние Хайдеггера будет иметь место и в более поздних работах М. Следующий период творчества М. характеризуется отходом от марксизма и переходом к философствованию без экономических категорий Маркса. В качестве объекта исследования у М. выступила новая квазиреальность в виде "технологической рациональности": на первый план выдвигалась уже не экономическое содержание социальности, не природа экономического господства и т. п., а сам тип западной цивилизации с имманентно присутствующим ему подчинением природы. Последнее обстоятельство, в свою очередь, согласно М., порождает и подчинение внутренней природы всего импульсивного, и, как результат, — господство человека над человеком. На данном этапе своего творчества М. активно применял категориально-понятийные ряды и некоторые гипотезы наиболее спорной части фрейдистского учения (идеи о неизбежном конфликте между природой человека и его общественной формой существования) в качестве методологического фундамента для критического рассмотрения и диагностики современного общества. Предлагая современное философское толкование взглядов Фрейда, М. признал психоаналитическую идею о детерминации культуры архаическим наследием, но утверждал, что прогресс все же возможен при самосублимации сексуальных в Эрос и установлении либидинозных трудовых отношений (социально полезной деятельности, не сопровождающейся репрессивной сублимацией). С точки зрения М., конфликт между инстинктами людей и цивилизацией не неизбежен, он присущ лишь "специфически исторической организации человеческого существования". "Влечение к жизни" (Эрос) и "влечение к смерти" (Танатос) несовместимы с "правилами игры" цивилизации. Они подавляются обществом и сублимируются (Эрос), либо переориентируются (Танатос) на внешний мир в форме труда — покорения природы и на внутренний мир — в ипостаси совести. "Принцип реальности" Фрейда, в основе которого лежит факт нужды и результирующий в борьбе людей за существование, согласно М., в настоящее время трансформировался. Общественно значима не только и не столько сама нужда, сколько то, как она распределена между членами общества. В интересах привилегированных групп, по мнению М., на плечи большинства индивидов падает дополнительное социальное давление ("прибавочная репрессия"). Принцип реальности эволюционирует в "принцип производительности". По мнению М., достигнутый уровень

науки и техники создает принципиально новую систему удовлетворения зачастую "ложных" материальных потребностей людей в высокоразвитых обществах. Становится возможным освободить инстинкты от ненужного подавления, тело может стать самодостаточной целью, труд в состоянии превратиться в свободную игру человеческих способностей. Но необходимость сохранения существующего социального порядка диктует, по М., всевозрастающее усиление репрессий в облике несоизмеримо выросшего общественного контроля. Результатом этого процесса в условиях современной индустриальной цивилизации выступило формирование "одномерного человека" — объекта духовного манипулирования с пониженным критическим отношением к социуму и включенного в потребительскую гонку. Общественные изменения в этих условиях могут осуществляться, по М., только через "Великий отказ" от господствующих ценностей как капитализма, так и тоталитарного социализма ("культурная революция"), а революционные инициативы становятся уделом социальных аутсайдеров (люмпенизированных слоев) в тесном контакте с радикальной интеллигенцией и студентами. М. принадлежал к идеологам "новых левых", но позже отверг наиболее одиозные положения своего миропонимания и дистанцировался от леворадикального движения. В конце жизни М. безуспешно пытался осуществить разработку новых моделей и типов рациональности, призванных освободить чувственность из-под гнета культуры. В ряде поздних работ, в которых М. анализировал глубинные истоки человеческого бытия, вновь сказались некоторое влияние взглядов Хайдеггера. В основании современной индустриальной цивилизации, по М., лежит определенный исторический проект в аде вполне конкретного отношения человека к миру, мышления — к деятельности в нем. Этот проект М. именует "технологическим проектом" или технологической рациональностью, суть которой в том, чтобы поработить природу и приспособить ее к человеку. Но это стремление, согласно М., оборачивается против самого человека как части природы, в чем и заключается иррациональность репрессивной рациональности, глубоко укорененной в самом бытии.

А. А. Грицанов, Т. Г. Румянцева

МАРСЕЛЬ (Marcel) Габриэль Онопоре (1889—1973) — французский философ, основоположник католического экзистенциализма, профессор в Сорбонне. В 1929, в 40-летнем возрасте, принял католическое вероисповедание. После осуждения экзистенциализма палской энциклопедией 1950 как учения, несовместимого с католической догматикой, М. окрестил свое учение "христианским сократизмом, или неосократизмом". Основ-

ные философские произведения: "Метафизический дневник" (1925), "Быть и иметь" (1935), "Человек — скиталец" (1945), "Метафизика Ройса" (1945), "Люди против человеческого" (1951), "Тайнство бытия" (в 2 томах, 1951), "Эссе по конкретной философии" (1967) и др. Все сочинения М. состоят из фрагментарных размышлений, дневниковых записей. И это не просто стилистическая особенность формы, такой характер изложения обусловлен фундаментальными принципами его философии. Он связан прежде всего с традиционной для христианских мыслителей формой исповеди, откровенного раскрытия сомнений и метаний мысли на пути к Богу. Цель исповеди — передать интимную жизнь мысли, ее истинную экзистенцию, которая сегодня — совсем другая, нежели та, что была вчера и что будет завтра. Философия существования, раскрывающая подлинную сущность экзистенции человека, должна, по М., излагаться не мертвым языком абстракций, а так, чтобы звучал "одиноким голосом человека", слышимый "здесь" и "теперь". Будучи убежденным католиком, М. в то же время отрицал томизм как рационалистическое учение, пытающееся примирить веру с позитивной наукой. Существование Бога следует выводить из существования человека, тайны, которая заложена в человеческой психике. Если истина не совпадает с ортодоксальной верой — тем хуже для ортодоксии. М. построил свою собственную, оригинальную систему философских категорий, возведя в ранг категорий некоторые житейские понятия. Бытие и обладание, воплощение, трансцендентное и онтологическое, верность и предательство, мученичество и самоубийство, свобода и подчиненность, любовь и желание, надежда и отчаяние, свидетельство и доказательство, тайна и проблема — таковы словесные выражения тех обобщений, к которым мысль философа возвращается постоянно при всех бесчисленных поворотах ее свободного, принципиально недетерминированного движения. Почти все эти категории парные, но они выражают не единство противоположностей, как в диалектике Гегеля, а противопоставленность двух миров — мира онтологического и мира трансцендентного. Первый из них образуется связями, ощущениями и чувствами человеческого тела и базирующимся на них сознанием. Вещи обладают непроницаемостью лишь по отношению к телу. Тело обладает качеством абсолютного посредника, помимо которого мы не имеем никакой информации об окружающем нас мире. Явленный через тело, этот мир выступает для нас как мир онтологический, как то, что существует независимо от нас. В акте трансцендирования, противоположном онтологическому, осуществляется соединение человека с иным миром, постигается зависимость ду-

ши человека от Бога. Центральные понятия философии М. — бытие и обладание. Это тоже взаимно исключающие друг друга, внеположенные друг другу категории. Центральное противоречие человеческой жизни — противоречие между «быть» и «иметь». Я имею — значит, я целиком погружен в онтологический мир, отягощен материей, собственностью, телесной жизнью, заслоняющей для меня подлинное бытие, Бога, бытие в Боге. Наиболее ярким примером обладания является собственность. Наша собственность нас поглощает. Она поглощает наше бытие, отнимает у нас свободу, давая вместо нее лишь видимость свободы. Нам кажется, что собственность принадлежит нам, на самом деле мы принадлежим ей. Наши действия постоянно обременены собственностью, заботой о теле, его потребностях. Произвольное принятие решений в мире обладания — еще не есть подлинная свобода. Истинная свобода как раз и заключается в том, чтобы стать самим собой, преодолеть подчинение обстоятельствам, а это значит — вернуться душой к Богу, частицей которого мы в действительности являемся. Противоположность между обладанием и бытием отчетливо проявляется в противоположности между желанием и любовью. Желание есть стремление обладать чем-то чуждым, отчужденным: чужим телом, чужими вещами, какими-то чужими качествами и т. д. Любовь преодолевает противоположность себя и другого, переносит нас в сферу собственного бытия. Примером стремления к обладанию является и жажда власти. Коммунизм попытался уйти от обладания в форме власти вещей, но погряз в стремлении к обладанию в виде почти неограниченной власти и государства над людьми. Одним из самых опасных типов обладания, по М., является идеология — власть над идеями и мыслями других людей. Идеолог — раб тирана, помогающий обладать мыслями и стремлениями других рабов. Даже обладание своим телом, обладание собственным сознанием делает нас другими, не такими, каковы мы в себе. Первый объект, с которым человек себя отождествляет, — это его тело, образец принадлежности. Осознание своей воплощенности, то есть мистической связи духа с телом, своей несводимости к телу и воплощенному в нем сознанию — исходный пункт экзистенциальной рефлексии, благодаря которой человек выходит к осознанию своего истинного бытия. Экзистенциальный взгляд на реальность становится возможен только как осознание себя в качестве воплощенного. Телесность означает впианность в пространство и время, она предполагает временность человека, его постоянное приближение к смерти. Неизбежность смерти и связанные с ней бесчисленные несчастья, подстерегающие человека на его

жизненном пути, нередко повергают его в отчаяние. Но метафизические корни пессимизма и неспособности к преодолению отчаяния служением Богу, по мнению М., совпадают. Способом такого преодоления является надежда. Надежда возлагается на то, что не зависит от нас, что в реальности есть нечто, способное победить несчастье, что существует нечто трансцендентное, несущее нам спасение. Надежда возможна, по М., только в мире, где есть место чуду. Истоки «реки надежды» не находятся непосредственно в видимом мире. Нельзя указать ни на какую технику осуществления надежды. Надежда есть порыв, скачок, призыв к союзнику, который есть сама любовь. Потеря надежды приводит человека к самоубийству. Мысль о самоубийстве заложена в самом сердце человеческой жизни, которая в силу погруженности в обладание видится себе лишенной смысла. Условия, в которых возможна надежда, строго совпадают с условиями, приводящими в отчаяние. Во власти человека положить конец если не самой жизни в ее глубинном понимании, то, по крайней мере, ее конечному и материальному выражению, к которому, по мнению самоубийцы, эта жизнь сводится. На самом деле самоубийство представляет собой не отказ от обладания жизнью, а отступление от подлинного бытия, его действительное отрицание, предательство Бога в себе. Абсолютной противоположностью самоубийству является мученичество. Если самоубийца действительно отрицает Бога и закрывается от него, то мученик действительно утверждает Бога и открывается ему. Христианская идея умерщвления плоти также должна быть понята как освобождающая смерть. Но самоотверженная душа совершает действия, коренным образом отличающиеся по своей сути от души, погрязшей в эгоизме. Она не только является самой свободной, но и несет свободу другим. Впадение в зло, грех, проявления эгоизма, насилия, убийство и самоубийство означают предательство подлинной сущности человека, предательство Бога внутри него. Верность Богу приводит человека на трудный путь служения ему, на путь добра. Кажется, сама структура нашего мира рекомендует нам отступление от Бога. Теперь, когда рассеялись иллюзии 19 в. о взаимосвязи добра и прогресса, сами обстоятельства, по М., подстрекают к предательству. Но именно поэтому 20 в. с религиозной точки зрения — привилегированная эпоха, в которую предательство, присущее этому миру, открыто проявляет себя. Тотальное насилие, распространяющееся в мире, ставит человека в ситуацию постоянного испытания его верности самому себе. Испытания на верность, посылаемые каждому человеку в течение его жизни, предполагают невозможность рациональных доказательств бытия Бога,

исходящих из анализа мира обладания. К Богу ведет не доказательство, а свидетельство, и в природе всякого свидетельства заложена возможность быть подвергнутым сомнению. Доказательства бытия Бога суть попытки превратить тайну этого бытия в рационально разрешимую проблему. Но между таинственным и проблематичным существует онтологическое различие, обусловленное тем, что они принадлежат разным мирам. Эпистемологи, как и позитивисты вообще, не замечают тайны познания, они попытаются трансформировать их в проблемы. Проблема — это то, с чем сталкивается познание, то, что преграждает его путь. Напротив, тайна есть то, во что человек вовлечен сам. Зона природного совпадает с зоной проблем. Прогресс существует лишь в сфере проблем. Постоянная связь существует между проблемностью и техникой. Всякое же индивидуальное бытие есть символ и выражение трансцендентной тайны. Оно погружено в мир, который превосходит всякое понимание. Поэтому научная психология не дает подлинного постижения человека, она рассматривает каждого человека не как «я», а как «он», как живой объект, который функционирует определенным образом. Человек есть свобода, а не только природа; тайна, а не только совокупность проблем. Всегда можно логически и психологически свести тайну к проблеме, но это будет порочная процедура. Субъектом научного познания является мышление вообще, сознание как таковое. Но тайна человека может быть постигнута только всей полнотой существа, вовлеченного в драму, которая является его собственной. Тайна бытия может открываться существу только в состоянии сосредоточенности. Это медитативное состояние глубокой сосредоточенности позволяет ощущать свою свободу и свою связь с Богом. Молитва Богу является единственным способом мыслить о нем. Конкретные подходы к онтологической тайне следует искать не в логическом мышлении, а в выявлении духовных данностей — таких, как верность, надежда, любовь. Именно сосредоточенность на собственных духовных особенностях позволяет нам познавать самих себя.

Л. В. Кривицкий

МАТЕРИАЛИЗМ (лат. *materialis* — вещественный) — философское миропонимание, мировоззрение, а также совокупность сопряженных идеалов, норм и ценностей человеческого познания, самопознания и практики, усматривающие в качестве основания и субстанции всех форм бытия — материальное начало, материю. Включая в собственную структуру в качестве самостоятельных версий натурализм, эмпиризм, ряд школ

аналитической философии и др., европейский М. восходит своими истоками еще к античному атомизму. Внес значительный вклад в полемику с радикальными версиями философии идеализма, М. достигает пикового значения своего позитивного воздействия на жизнь общества в эпоху Просвещения (Дидро, Гольбах и др.), осуществляя уничтожающую критику реакционно-религиозной идеологии католицизма эпохи буржуазных революций. 19 в. в истории М. ознаменовался, с одной стороны, утратой им доминирующего положения в среде философской интеллигенции Западной Европы, с другой — приданием ему (усилиями ряда радикальных его представителей — Маркса, Энгельса, Дюринга и др.) статуса особой самоосознающей “магистральной линии”, “партии” в истории философского знания, “от века” противостоящего идеализму (см. “Основной вопрос философии”). Вследствие избыточного акцента представителей философского М. конца 19 — первой четверти 20 в. на задачах теоретического обоснования беспрецедентно популярных в этот период идей революционизма и силовых сценариев макроэкономических трансформаций, М. 1920-х остановился в своем развитии на жестко замкнутой системе теоретических догматов и упрощенной онтологии. В дальнейшем усилиями мыслителей философского М. “новой волны” (Лукач, Грамши и др.) разрабатывается деятельностная парадигма М., сочетающая в себе диалектико-материалистические подходы Маркса с категориально-понятийными языками и поисками новейших философских систем 1920—1930-х (Хайдеггер и др.). Определенный дополнительный импульс эволюции школ М. в 1930—1940-х придали теоретические реконструкции фрагментов ранних рукописей Маркса, посвященных проблеме отчуждения и самоотчуждения человека, объясняемые через философскую рефлексию над процессом отчуждения труда. В конце 20 в. догматы философского М. нередко исполняют роль философско-идеологической пропедевтики для категорий социальных аутсайдеров, разделяющих идеалы позитивности массовых общественных деяний деструктивно-го типа.

А. А. Грицанов

МАТУРАНА (Maturana) Умберто (р. 1928) — чилийский биолог, кибернетик, философ. Профессор биологии Чилийского университета. Первоначально занимался экспериментальными исследованиями в области нейробиологии, анатомии и физиологии восприятия. С 1970-х разрабатывает при участии Ф. Варелы оригинальную концепцию биологии познания. Не обнаруживая не-

посредственных идейных предшественников, М. в общем плане движется в направлении, заданном Бэйтсоном, философией позднего Витгенштейна, психологии личностных конструктов Дж. Келли и др. Процесс жизни М. характеризует как процесс познания. Согласно М., знание — биологический феномен. М., таким образом, строит единую онтологическую объяснительную систему жизни и человеческого опыта. Все живые системы испытывают (получают) мир (опыт) своим собственным способом. Каждая живая система обладает определенной структурной организацией (М. определяет свою позицию при помощи понятия структурного детерминизма). Именно ее параметры детерминируют область взаимодействий живой системы, которая непрерывно изменяется. Благодаря круговой природе своей организации живая система располагает самореферентной областью взаимодействий. Сохранение живой системы в качестве единства взаимодействий обеспечивается тем, что ее организация функционально значима только по отношению к сохранению ее кругообразности и соответствующим образом определяет область ее взаимодействий. Живые системы не могут вступать в отношения, которые не специфицированы их организацией. Кругообразность их организации непрерывно возвращает их в прежнее внутреннее состояние (прежнее по отношению к цикличности процесса). Живые системы — автопоэтические (poiesis — в переводе с греческого означает создание, производство) системы, то есть системы, организованные сетью компонентов, которые: 1) через взаимодействия и трансформации непрерывно воспроизводят и поддерживают сеть процессов (взаимодействий), которые произвели их; 2) конституируют эту систему как конкретное единство в пространстве, в котором они (компоненты) существуют, определяя топологическую область их реализации в качестве такой сети. До тех пор пока система находится в состоянии поддерживать такой способ своей организации, по М., она существует. Это осуществимо, если система способна предсказывать изменения окружающей ее среды. Предсказание же, согласно М., предполагает знание. Поэтому область взаимодействий М. также называет когнитивной областью. В концепции М. присутствует также и понятие “наблюдатель”. Наблюдатель, также живая система, и все, что справедливо относительно живых систем, справедливо также относительно самого наблюдателя. Наблюдатель описывает процессы взаимодействия других систем. Любое описание или объяснение, таким образом, есть объяснение, данное некоторой живой системой и, следовательно, в ее области взаимодействий, когнитивной области. Обосновывая таким способом плюралистическую онто-

логию (М. избегает упреков в субъективизме, так как описания предполагают наличие инвариантных свойств когнитивных областей наблюдателей). На смену понятию Universe (Вселенная) М. предлагает Multiverse (multi-множественность). С точки зрения М., появление естественного языка не есть принципиально новый момент в становлении человека, а представляет собой просто дальнейшее расширение его когнитивной области. Невозможно объяснить появление языка, если рассматривать его как денотативную символическую систему, предназначенную для передаче информации. Если бы биологическая функция языка состояла в передаче информации, то для того, чтобы он мог возникнуть в процессе эволюции, необходимо было бы предварительное существование функции денотации, из которой и могла бы развиться символическая система передачи информации. Язык, по мысли М., не денотативен, а коннотативен: его функция состоит в том, чтобы ориентировать ориентируемого в его собственной когнитивной области. Естественный язык — это возникшая в процессе эволюции система кооперативных консеусуальных взаимодействий между организмами. Причем каждый из говорящих на языке действует исключительно в рамках своей когнитивной области, где предельная истина зависит от опыта личных переживаний. Это позволяет М. утверждать, что никого и никогда нельзя убедить рациональными доводами в истинности того, что в конечном счете уже не присутствует в неявной форме в комплексе верований этого человека. Современное общество является патологической живой системой. В нем присутствует большое число факторов агрессии, которые направлены не на сохранение целостности, а на ее уничтожение. Вина за это, по М., возлагается не на общество как таковое и не на культуру как таковую, а на ментальную модель, превалирующую в нашей культуре, — линейный тип мышления. Культура глубоко обусловлена этой моделью, которая стимулирует незамедлительность и придает большую значимость войне и соревнованию. Неспособность общества совладать с автопоэсисом, неудачи в попытках осознать себя, линейное мышление данного типа культуры — все это приводит к диагнозу самоагрессии современности. Консолидирующим “лекарством” в данном случае должен стать еще один биологический феномен — любовь. Любовь понимается М. достаточно широко — она фундаментальна, априорна и конститутивна для любого социального феномена, также как и для каждого человека в отдельности. Любовь М. определяет как создание такого пространства друг для друга, что каждый становится частью области существования другого, в пределах которой не-

прерывные рекурсивные взаимодействия формируют систему ко-онтогенеза. Разработанная М. теоретическая модель носит характер абстракции высокого уровня, что позволило вполне успешно применять ее в очень широком контексте исследований: социальные теории, биология, эпистемология, философия языка, психология, психиатрия, теории искусственного интеллекта и др. Появившись в 1970-е, она не вызвала проявления интереса. Только в конце 1980-х подход М. стал интенсивно обсуждаться. В настоящее время М. занял уточненным и популяризацией своих идей.

В. Н. Кирилленко

МАХ (Mach) Эрнст (1838—1916) — австрийский физик и философ. До 15 лет получал домашнее образование. Окончил Венский университет (1860). С 1861 приват-доцент Венского университета. Профессор университета в Граце (1864—1867). Профессор физики (с 1867) и ректор (с 1879) Пражского (после раздела в 1882 — Немецкого в Праге) университета. Профессор философии Венского университета (1895—1901). Автор книг “Принцип сохранения работы, история и корень его” (1871), “Механика. Историко-критический очерк ее развития” (1883), “Анализ ощущений и отношение физического к психическому” (1886), “Принципы учения о теплоте” (1896), “Научно-популярные лекции” (1896), “Познание и заблуждение” (1905), “Культура и механика” (1915) и др. Полагая необходимым для современного ему научного познания жестко отграничиться от спекулятивной метафизики, М. находил соответствующие подходы в неокантианстве. “Критика чистого разума, — отмечал М., — изгнала в царство теней ложные идеи старой метафизики”. Собственную задачу М. усматривал в аналогичной процедуре по отношению к старой механике. По мнению М., наука суть попытка экономного обращения с опытом. “Задача науки — искать константу в естественных явлениях, способ их связи и взаимозависимости. Ясное и полное научное описание делает бесполезным повторный опыт, экономит тем самым на мышлении. При выявлении взаимозависимости двух феноменов наблюдение одного делает ненужным наблюдение другого, определенное первым. Также и в описании может быть сэкономлен труд благодаря методам, позволяющим описывать один раз и кратчайшим путем наибольшее количество фактов... Всякая наука имеет целью заменить, то есть сэкономить, опыт, мысленно репродуцируя и превосходя факты... И язык как средство общения есть инструмент экономии”. В границах процедуры описания огромного количества различных опытов посредством одной краткой формулы с широкой областью применения наука минимизирует для человека

шанс оказаться в абсолютно нетривиальной ситуации. Наука “срывает волшебный покров с вещей”, разрушая наши иллюзии: все незнакомое и необычное, по мысли М., оказывается в итоге всего лишь частным случаем хорошо знакомого способа связи между данными опыта. Вне такого сценария — был убежден М. — “руководство жизнью” (Беркли) неосуществимо. Познание у М. — всего лишь процесс прогрессивной адаптации человека к среде. “Наука возникает всегда как процесс адаптации идей к определенной сфере опыта. Результаты процесса — элементы мышления, способные представить эту сферу как целое. Результаты, естественно, получают разные, в зависимости от типа и широты опытной сферы. Если опытный сектор расширяется или объединяются до того разобщенные сферы, элементы привычного мышления показывают свою недостаточность, чтобы представить более широкую сферу. В борьбе между приобретенной привычкой и адаптивным усилием возникают проблемы, исчезающие после завершённой адаптации и через некоторое время возникающие вновь... Наибольшая часть концептуальной адаптации состоялась бессознательно и невольно, ведомая сенсорными фактами. Эта адаптация стала достаточно широкой и соответствует большей части представляемых фактов. Если мы встречаемся с фактом, значимо контрастирующим с обычным ходом нашего мышления, и не можем непосредственно ощутить его определяющий фактор (повод для новой дифференциации), то возникает проблема. Новое, не привычное, удивительное действует как стимул, притягивая к себе внимание. Практические мотивы, интеллектуальный дискомфорт вызывают желание избавиться от противоречия, и это ведет к новой концептуальной адаптации. Так возникает интенциональная понятийная адаптация, то есть исследование”. Источником проблем М. полагал “разногласие между мыслями и фактами или разногласие между мыслями”. В таком контексте М. и проводит критическую линию по отношению к механике начала 20 в. Он полагает, что, хотя в качестве математической модели атомистическая теория и пригодна для оптимизации эмпирических исследований, признание за атомами реального существования заводит ученого в дебри метафизических спекуляций. По версии М., абсолютные пространство и время (пережитки средневекового миропонимания и “концептуальные чудовища”) вкупе с причинностью и атомизмом должны быть элиминированы из научного звания: бессмысленно рассуждать о пространственном и временном положении тела безотносительно к какому-либо другому телу. (Именно этот посыл М. оказал заметное воздействие на идеи А. Эйнштейна и логических позитивистов.) Природа не

содержит “причин” и “следствий”, в ней все просто “случается” — и это может быть зафиксировано формулами функциональных взаимоотношений. Согласно модели М., “остается один тип устойчивости — связь (или отношение). Ни субстанция, ни материя не могут быть чем-то безусловно устойчивым. То, что мы называем материей, есть определенная регулярная связь элементов (ощущений). Ощущения человека, так же как ощущения разных людей, обычно взаимным образом зависимы. В этом состоит материя”. М. (и это впоследствии оказалось весьма интересной постановкой проблемы) жестко критиковал физиков за их чрезмерную приверженность к доказательству (в духе платоновско-картезианских трактовок). Такой выбор идеала (“строгость”) был, по мнению М., “ложным и ошибочным”. Научную гипотезу (по обозначению М., “новое правило”) вовсе не обязательно искусственным образом дедуцировать из так называемых “первопринципов”; вполне достаточно того, что она выдерживает соответствующую проверку. По мысли М., “главная роль гипотезы — вести к новым наблюдениям и новым исследованиям, способным подтвердить, опровергнуть или изменить наши построения... гипотезы суть усовершенствование инстинктивного мышления, в них можно найти все звенья цепочки... Короче, значение гипотезы — в расширении нашего опыта”. Как подчеркивал М, “если в течение приемлемого периода времени гипотеза достаточно часто подвергалась прямой проверке, то наука должна признать совершенно излишним любое другое доказательство”. В основании явлений, по М., располагаются ощущения, факты чувственного мира, сопряженные с соответствующими настроениями и чувствами. Природа, о которой рассуждает наука, согласно мысли М., и не вещь в себе, и не истинная объективная данность. “Мир, — писал М., — не заключается в таинственных сущностях, которые, также загадочно действуя одна на другую, порождают доступные нам ощущения. Цвета, звуки, пространство, время и т. п. связаны между собой, как по-разному связаны чувства и волевая предрасположенность. Из столь пестрой ткани выделяется то, что относительно стабильнее и продолжительнее, вследствие чего отпечатано в памяти и выражено в словах. Так, относительно устойчивые комплексы, функционально распределенные в пространстве и во времени, именно поэтому образуют специфические имена и обозначаются как тела (Körper). Но эти комплексы непродолжительны и неабсолютны... Относительно устойчивым представляется комплекс воспоминаний, чувственных предпочтений, связанных с определенным телом (Leib),

который можно обозначить как Я". Именно комплексы неразложимых элементов (например, цвет и форма) и ощущений, согласно М., конституируют тела, а не наоборот. Отвергая как декартовский дуализм, так и претензии субстанции (как метафизической сущности) на действительное существование, М. трактовал "элементы" как не принадлежащие ни к сфере психического, ни к сфере физического. Ощущение, по схеме М, суть глобальный факт, форма приспособления живого организма к окружающей среде; настройка слуха и зрения, а в целом — нтог эволюции видов. Как отмечал М., "становится понятным феномен памяти... которая выше индивида. Психология спенсеровского и дарвиновского типа, вдохновленная эволюционной теорией, но основанная на частных позитивных исследованиях, обещает результаты более богатые, чем все предыдущие спекуляции... Вещь, тело, материя суть не что иное, как связь элементов, цветов, звуков и т. п., не что иное, как так называемые знаки (Merkmale)". Заменяя "ощущения" элементами, М. стремился преодолеть интенцию мышления, согласно которой составляющие факты создают сознание. "Элементы" призваны осуществить переход от физического к психическому в рамках единой системы знания. Базовые категории современной науки (атом, абсолютное пространство, время, причинность, масса, сила и т. п.) М. интерпретировал как метки комплексов ощущений, находящихся в функциональной взаимосвязи и фундированных биологическими потребностями. Он осуществил ряд важных физических исследований в области механики, акустики, оптики и др. Широкая известность имени М. в границах советского философского ликбеза была обусловлена существенным воздействием его идей на ментальность российской социал-демократии начала 20 в., за чем последовала скандальная критика Ленина в издании парафилософского порядка — книге "Материализм и эмпириокритицизм". На эти обвинения М. отвечал следующим образом: "В моих словах просто отражены общепринятые мнения, и если я превратился в идеалиста и берклянда, то в этих грехах вряд ли повинен". Современники же (например, литературный критик Г. Бар в рецензии на книгу "Анализ ощущений и отношение физического к психическому") нередко именовали философию М. "философией импрессионизма". (См. Эмпириокритицизм.)

А. А. Грицанов

МАШИНЫ ЖЕЛАНИЯ — базовое понятие концепции шизоанализа (см. Шизоанализ), фиксирующее в своем содержании самодостаточную спонтанную креативность субъек-

тивности (в контексте моделирования социальной процессуальности понятие М. Ж. выступает парным по отношению к понятию "социальные машины"). Уже в "Логике смысла" Делез фиксирует то обстоятельство, что характерное для трансцендентализма понимание индивидуальности Я как детерминированной посредством трансцендентной абсолютной Индивидуальности (и необходимо укорененной в ней) в рамках классической европейской культуры уже не подвергается рефлексивному критическому осмыслению, выступая имплицитным основанием любой концепции личности: "для метафизики совершенно естественно, по-видимому, полагать высшее Эго". Однако, по мнению Делеза, с точки зрения мета-оценки "такое требование, по-видимому, вообще незаконно. Если и есть что общее у метафизики и трансцендентальной философии, так это альтернатива, перед которой ставит нас каждая из них: либо недифференцированное основание, безсубъектность, бесформенное небытие, бездна без различий и свойств — либо в высшей степени индивидуализированное Бытие и чрезвычайно персонализированная Форма". Фактически эта классическая модель рассмотрения индивидуальности основана на глубинной идее внешней каузальности как причинения, что бы ни понималось в каждом конкретном случае в качестве абсолютного Бытия — персонализированный Бог религиозной философии, имперсональный Абсолют классического рационализма или Социум социологизированных философских концепций. Принципиальная новизна предлагаемой шизоанализом модели заключается в том, что Делез и Гваттари отказываются от идеи внешнего причинения (в русле общей постмодернистской презумпции отказа от идеи принудительной каузальности — см. "Смерть Бога"), акцентируя внимание на самопроизвольной и автохтонной процессуальности самоорганизации Я (сингулярные субъективности "не обмываются никакой целью, они сами — производители всех целей"), и первый шаг заключается в данном случае в том, чтобы принять за основу исходный хаос как имманентное состояние субъективности: "только ленты интенсивностей, пороги, потенциалы и перепады. Разрывающий, волирующий опыт". Исходное до-индивидуальное и до-персональное состояние субъективности фактически представляет собой лишь постоянно воспроизводящуюся процессуальность желания, отнесенного Делезом и Гваттари к наиболее "глубокому бессознательному пласту" и понятого не только и не столько в качестве переживаемой "недостачи" желаемого объекта (напротив, как раз "желанию ничего не недостает"), сколько в качестве потенциальной креативности (в терминологии Делеза и Гваттари — "производства"): по фор-

мулировке последних, "желание производит, оно производит реальное" и, собственно, самим "объективным бытием желания является Реальность как таковая". Это значит, что бытие М. Ж. есть не что иное, как "постоянное производство самого производства, принятие производства к продукту". В данной системе отсчета, например, "бред просто записывает процесс производства М. Ж.. В целом социальность мыслится в шизоанализе как процесс, причем не просто как процессуальный акт со своим началом и финалом, но как перманентная процессуальность, в рамках которой "нет изначального и производного, но есть общий дрейф". Процессы конституирования как индивидуального Я, так и универсальной социальности (специфицируемой в так называемых "социальных машинах") есть в данном контексте результирующий продукт деятельности М. Ж.. Оформление конкретных конфигураций социальности — как на индивидуальном, так и на интегральном уровнях — моделируется в шизоанализе как принципиально нелинейное: в общем для постмодернизма контексте критики традиционного для классической культуры бинаризма Делез и Гваттари отмечают, что исследуемая ими процессуальность реализуется вне линейной бинарности — "в третьем времени бинарно-линейной серии", образуя "третий термин линейной серии" и тем самым нарушая (разрушая) самый принцип бинарной оппозиции. Креативный потенциал М. Ж. (неинтегрированных потоков сингулярностей) результируется в конкретных структурных конфигурациях этих потоков, что задает конституирование определенным образом структурированных социальных сред. Источником и условием возможности этого конституирования выступает для Делеза и Гваттари неравновесность состояния, атрибутивно характеризующего М. Ж.: "неравновесие изначальное" (ср. с фундаментальным статусом понятия "неравновесная система" в рамках современного естествознания: теория катастроф Р. Тома и парадигма синергетики). В системе принятой в шизоанализе метафорики, "в отличие от просто машин, машины желания работают только в испорченном виде", только и "исключительно в поврежденном состоянии, бесконечно ломаюсь". Аналогично и "социальная машина", "чтобы работать, ...должна недостаточно хорошо работать". Собственно, только этим требованием исходной неравновесности как условия для своей актуализации и сходны между собой М. Ж. и "социальные машины", только "здесь возникает идентичность социальной машины и машины желания... последняя функционирует лишь скрипя, лишь разламываясь, лишь содрогаясь от мелких взрывов". Для шизоанализа существенно значимо, что М. Ж. и "социальные

машины" выступают, с одной стороны (в функциональном своем аспекте), как неразрывно связанные и взаимно обусловленные, а с другой (в аспекте содержательном) — как принципиально альтернативные друг другу. Если "социальные машины" представляют собой константные структуры, характеризующиеся в своем функционировании интенцией на определенность, постоянство и — тем самым — на консервацию, то М. Ж., напротив, есть по самой своей природе источник перманентной креативности, стремящейся конституировать социальность в качестве процессуальной. Соотношение М. Ж. и "социальных машин" осмысливается Делезом и Гваттари как соотношение соответственно микро- и макроуровней социальности: в принципе "нет желающих машин, которые существовали бы вне социальных машин, которые они образуют на макроуровне; точно так же, как нет и социальных машин без желающих машин, которые населяют их на микроуровне". Делез и Гваттари в переносном смысле используют понятия молекулярности и молярности: так, согласно шизоаналитической модели, уровень определенным образом структурированных "социальных машин" есть уровень "молярных ансамблей" (или "стадных совокупностей"), то есть характеризуется "теми молярными структурированными совокупностями, которые подавляют сингулярности, производят среди них отбор и регулируют те, которые они сохраняют в кодах и аксиоматиках", в то время как уровень неинтегрированных единичных индивидуальностей, напротив, характеризуется "молекулярными множествами сингулярностей, которые, наоборот, используют эти большие агрегаты как весьма полезный материал для своей деятельности". Таким образом, так называемый "микроуровень" или "молекулярный уровень" социальности определяется в шизоанализе посредством понятия "сингулярности" или "частичного объекта", то есть сугубо индивидуальной неинтегрированной единичности, и в этом отношении данный уровень реально представляет собой потенциально креативный, но актуально не оформленный в стабильную структуру "хаос импульсов", где возможны только случайные и мгновенные ("алеаторные") комбинации последних. Именно в перманентности этих алеаторных событий и реализуется нестабильное и неравновесное бытие "молекулярного уровня" субъективности: "частичные объекты — это мир взрывов, ротаций, вибраций". В этом отношении "молекулярная цепь желания не имеет кода, предполагающего: а) территориальность, б) деспотическое означающее. Поэтому аксиоматика противостоит коду как процесс детерриториализации... Молекулярная цепь — это чистая детерриториализация потоков, выведение их за пределы означающего, то есть про-

исходит разрушение кодов... Это — цепь ускользания, а не кода... Эта молекулярная цепь... состоит из знаков желания, но эти знаки совсем не являются значащими... Эти знаки представляют собой любого рода точки, абстрактные... фигуры, которые свободно играют..., не образуя никакой структурированной конфигурации". Таким образом, эти знаки ничего не означают и не являются означающим: "производить желание — во всех смыслах, в каких это только делается, — таково единственное призвание знака". Таким образом, источник социальной процессуальности коренится, по Делезу и Гваттари, "в лоне молекулярного производства желания". В обрисованном контексте фактически можно говорить о микро- и макроуровнях разворачивания процессуальной социальности как о взаимодействии индивидуального (сингулярного, порождаемого М. Ж., то есть — в терминологии шизоанализа — "шизофренического") и собственно социального. Последнее, хотя и порождается непосредственно "социальными машинами", но генетически восходит все к той же креативности желания, ибо собственной креативности в подлинном смысле этого слова "социальные машины" лишены, как пишут Делез и Гваттари, "есть только желание и социальность, и ничего другого". В данной системе отсчета "социальные машины" интерпретируются шизоанализом как продукт определенной интеграции, конфигурирования друг относительно друга молекулярных "импульсов", то есть тех индивидуальных сингулярностей, которые составляют микроуровень социальности. В данном контексте "социальные машины" могут быть рассмотрены в качестве функционального аналога временных "плато" ризоморфной социальной среды (см. Ризома, Номадология): не случайно такие "социальные машины", как семья, государство и т. н. Делез и Гваттари рассматривают как "псевдоструктуры", подчеркивая их относительный и преходящий характер, хотя в своем актуальном функционировании они могут проявлять и проявляют интенции к жесткому доминированию и претензии на собственную консервацию. Возникновение "социальных машин" предполагает в качестве необходимого своего условия нарушение функционирования М. Ж. (то, что Делез и Гваттари называют "дисфункцией"): применительно к "производящим машинам" даже "сами сами... функциональны", применительно к социальности "дисфункция составляет часть самого ее функционирования... Несоответствие и дисфункция иногда не были предвестниками гибели социальной машины, которая, напротив, причудливо питается вызываемыми ею противоречиями и кризисами, порождаемыми ею самой видами тревожности... Никто никогда не умер от противоречий. И чем это

все больше разлагается, ... тем лучше работает". В качестве конкретного приложения данного принципа креативности социальных дисфункций у Делеза и Гваттари фигурируют шизоаналитические интерпретации таких исторических феноменов, как христианство и капитализм: там, например, "чем меньше верят в капитализм, тем лучше: он, как и христианство, живет снадом веры в него". Механизм разворачивания социальности носит в шизоаналитическом истолковании принципиально нелинейный характер, что предполагает перманентно актуализирующуюся возможность версификации путей его разворачивания (разветвления эволюционных траекторий). В этом контексте классический тип рациональности критически оценивается шизоанализом как традиционно основанный на "признании первичности конденсации перед разделением". Более того, по мнению Делеза и Гваттари, классический стиль мышления всей своей нормативностью фактически "угрожает, что если мы не примем исключаящую манеру разделять, то мы впадем в недифференцированный хаос; он грозит хаосом". Разумеется, для шизоаналитика (которого хаосом никак не испугать, ибо идея хаоса изначально входит в число его парадигматических основоположений) ситуация видится радикально по-иному. Важнейшей презумпцией шизоанализа является презумпция "Полюты Бытия, из которой путем разделения следуют производные реальности". Делез и Гваттари вводят в данном контексте понятие "дизъюнктивного силлогизма", фиксирующее универсальный принцип ветвления, заключающийся в том, что все теоретически возможные версии (перспективы) процесса являются и практически возможными, то есть ни одна из них не может рассматриваться как исключенная каким-либо общим правилом (в этом отношении показательна шизоаналитическая интерпретация фигуры Бога: "ие Бог, но безобидное есть пронизывающая... энергия... Верите ли вы в Бога? — ...Да, конечно, но только в Бога как в хозяина дизъюнктивного силлогизма, как в априорный принцип этого силлогизма"). Многократное последовательное ветвление возможных путей эволюции системы выводит ее, согласно Делезу и Гваттари, к тому уровню, где диапазон возможного оказывается, в сущности, неограниченным: шизоанализ отмечает по этому поводу, что важнейшей характеристикой "мира желания" выступает то, что это мир, где "все возможно". В этом отношении "мир желания... приравнивается к миру шизофренического опыта..., не тождественного клиническим формам шизофрении". Именно в рамках этого опыта и обнаруживают себя, в первую очередь,

каскадные ветвления процесса: перманентно генерируемые М. Ж. детерриториализированные и детерриториализирующие “прорывы или шизы, порождающие новые потоки, порождают свои собственные нефигуративные потоки или шизы, порождающие новые потоки” и т. д., безгранично — сквозь все ограничения и безо всяких границ. Между тем рассмотрению указанных ограничений шизоанализ уделяет серьезное внимание. Это связано с тем, что поскольку в реальном функционировании социальности “М. Ж. встроены в социальные машины”, постольку со стороны последних “машинам желания навязывается структурное единство, которое объединяет их в молярный ансамбль; частичные объекты сводят к тотальности”, и это неизбежно “мешает производящим молекулярным элементам следовать линиям собственного ускользания”, ибо по отношению к микропроцессам происходит их “насильственное подчинение... макросоциальности”. В целом процессуальность социума интерпретируется шизоанализом как реализующая себя в режиме последовательных смен организованных и неорганизованных (и по-иному организованных) состояний. Так, согласно Делезу и Гваттари, эта процессуальность может быть описана как перманентные осцилляции между двумя взаимоисключающими полюсами: “один характеризуется порабощением производства и желающих машин стадными совокупностями, которые они образуют в больших масштабах в условиях данной формы власти или избирательной суверенности; другой — обратной формой и ниспровержением власти”. В реальном функционировании конкретного социума описанный процесс обретает свою идеологическую и, в силу этого, аксиологическую размерность, — в этом контексте обозначенные векторы социальной процессуальности оценочно интерпретируются в рамках шизоанализа как соответственно “реакционный, фашистский” и “шизоидный, революционный”. Реализация функционирования социальности, по Делезу и Гваттари, проявляется себя как перманентное взаимодействие двух указанных векторов: “первый идет по пути интеграции и детерриториализации, останавливая потоки, удушая их, обращая их вспять и расчлняя их в соответствии с внутренними ограничениями системы...; второй — по пути бегства (от системы), которым следуют декодированные и детерриториализированные прорывы или шизы, ... всегда находящие брешь в закодированной стене или детерриториализированном пределе, которые отделяют их от производства желания”. Таким образом, “шизо-потоки” конституируют среду, отрицающую (разрушающую) сложившуюся макросоциальную

структуру и в силу этого вновь открытую для нового конфигурирования (ср. с состоянием “вторичного” или “достигнутого хаоса” в синергетике). В этом контексте шизоанализ конституирует фундаментальную разницу между “шизофренией” как свободным излиянием креативности, ориентированным на новизну, изменение и, в конечном счете, свободу, и “паранойей” как доминантой стабильности, установкой на константное бытие сложившейся структуры, консервацию наличной данности (навязчивый образ паранойи как попытка остановить процессуальность, превратить социум как историю в социум как “мегафабрику”). В социальном контексте “паранойя” стремится аксиологически утвердить наличный порядок вещей, санкционировать его в качестве так называемой “нормы”; “шизофрения” же, напротив, предполагает стремление к инновациям, в том числе и идеологического плана: “желание не “желает” революцию, но революционно само по себе”. Таким образом, при переводе на язык социальной практики “шизофреник — не революционер, но шизофренический процесс (прерывом или продолжением которого в пустоте он является) составляет потенциал революции”. Соответственно, если “паранойя” предполагает акцентуацию общего, универсального, то есть инвариантной нормы, то “шизофрения”, напротив, акцентирует неповторимое, индивидуальное, автохтонное, спонтанное (как не могущее быть выведенным из общих оснований) и “незакодированное” (как не следующее общеобязательной матрице). В этом отношении шизофреник может быть интерпретирован как носитель инновационного, не оглядывающегося на наличный опыт и сложившуюся традицию (а значит — нелинейного по своим установкам) сознания: как пишет Делез и Гваттари, “шизофреник... смешивает все коды, будучи декодированным потоком желания... Шизофреник — это производство желания как предел общественно-производства”. (В обрисованном контексте созвучность идеям шизоанализа может быть обнаружена в современных интерпретациях девиантного поведения: в настоящее время в социологии находят широкое распространение трактовки девиации не как аномального поведения индивида, а как результата стигмации, то есть “клеймения” индивидуально нестандартного, неожиданного поведения со стороны носителей культурной традиции, понятой в качестве консервативной — Д. Силвермеи, Д. Уолш, П. Филмер, М. Филлипсон, а также школы Г. П. Беккера, Ф. Таненбаума, Э. Лемерта, Г. Хофнагеля.) В противоположность этому, “социальные машины”, “псевдо-структуры” социальности пытаются остановить эти потоки, внешним насильственным усилием санкционировать вынужденную интеграцию

принципиально неинтегрируемых (если понимать интеграцию как претендующую на финальность) шизо-потоков, то есть установить “поперечное единство элементов, которые остаются полностью различными в своих собственных измерениях”. Соответственно “паранойя” интерпретируется в шизоанализе как тот, кто “фабрикует массы, он — мастер больших молярных ансамблей, статистических, стадных образований, организованных толп... Он инвестирует все на основе больших чисел..., он занимается макрофизикой. Шизофреник движется в противоположном, микрофизическом направлении, в направлении молекул, которые уже не подчиняются статистическим закономерностям; в направлении волн и корпускул, потоков и частичных объектов, которые перестают быть притоками больших чисел”. Пафос шизоанализа заключается в высвобождении бессознательного из-под гнета “псевдоструктур”, освобождении шизоидальных потоков желания от параноидальных ограничений: по словам Делеза и Гваттари, “позитивная задача шизоанализа: обнаружение у каждого машин желания, независимо от любой интерпретации”. Шизоанализ постулирует не только возможность, но и необходимость конституирования субъективности (бессознательного) в качестве свободного, и в первую очередь это предполагает свободу от внешнего причинения, принудительной каузальности, то есть фактически от линейно понятого детерминизма (см. Неодетерминизм). Бессознательное трактуется шизоанализом в качестве самодетерминирующей процессуальности, то есть как “не-что, порождающее самого себя”. В системе отсчета шизоанализа именно “шизофреник сопротивляется невротизации” (см. Анти-Эдип), а потому он фактически персонализирует собою свободу, выступая носителем бессознательного, прорывающегося сквозь ограничения “социальных машин” и реализовавшего себя поперек жестких направляющих осей интегральных “псевдоструктур” социальности, включая семью — и, может быть, в первую очередь, семью (см. Анти-Эдип). Вместе с тем, поскольку в число “псевдоструктур” входят социальные институты идеологической ортодоксии (и прежде всего — государство), постольку Делез и Гваттари формулируют также тезис о необходимости “превратить шизоанализ в необходимую деталь революционного аппарата”. Синтезируя изложенное выше, шизоанализ констатирует, что желание, фундирующее шизофреническое бессознательное, является фундаментально свободным — свободным от любой силы, претендующей на внешнее причинение: “желание — сирота, анархист и атеист”. И в шизоаналитической системе отсчета это выступает условием возможности того, что несмотря на демонстрируе-

мый “социальными машинами” мощный “параноидальный” потенциал интегративности, жесткой нормативности и линейного детерминизма, шизофренически ориентированное бессознательное посредством М. Ж. способно реализовать свой потенциал свободы. (См. также Шизоанализ, Тело без органов.)

М. А. Можейко

МЕГАМАШИНА — понятие, употребляемое для обозначения обезличенной, технократически оптимизированной, предельно централизованной организации, сливающейся в единое целое в качестве равнозначных компонентов машины (механизмы) и работающих при них людей (Мэмфорд). Только посредством сознательного изобретения таких высокомоощных М., составленных из человеческих и орудийных частей, могли быть осуществлены, часто в течение жизни одного поколения, колоссальные инженерные сооружения, наподобие пирамид в древнем Египте. Такая М. представляет собой по существу изобретение социальной организации нового типа, иерархически соподчиняющейся единому тоталитарному центру, воплощенному в верховном правителе, которому абсолютно подчинены политические, экономические, военные и бюрократические компоненты. Технические средства, используемые такой М., становятся “мегатехникой” в отличие от обычной техники, используемой вплоть до последних десятилетий а промышленности и аграрном производстве. В отличие от машин индустриального общества, являющихся трудосберегающими устройствами, М. древности была трудоемким устройством, ибо экономия труда в них не играла никакой роли. М. представляет невидимую структуру, социальную пирамиду, составленную из живых человеческих элементов, каждому из которых предназначаются определенные должности, роль и задача, но все они подчинены бюрократизированной системе управления из единого центра, обладающего абсолютной властью. Такую антигуманную социальную организацию характеризуют два фактора: один — негативный, принудительный и слишком часто разрушительный; другой — позитивный, жизненный, конструктивный. И хотя архетипической моделью М. стало, по Мэмфорду, сооружение крупнейшей пирамиды Хеопса — первого и самого долговечного из семи чудес древнего мира, которое было осуществлено культурой, только выходящей из каменного века и долго еще пользовавшейся каменными орудиями наряду с бронзовыми, совершеннейшая точность ее размеров и пропорций, сами масштабы сооружения, равно как техническая виртуозность проекта и его исполнения не превзойдены ни в одном техническом сооружении нашего времени. Крупномасштабное разделение и спе-

циализация труда в современном индустриальном обществе, считает Мэмфорд, берут начало именно в этой точке. Оттуда же протекает и свойственная индустриальному обществу бюрократизация как интегральная часть М. Хотя создание М. связано с многочисленными творческими начинаниями, наиболее значительный и разрушительный результат их использования был достигнут в военной сфере, в колоссальных актах разрушения городов, культуры, уничтожения людей (от разграбления Шумера до атомного взрыва над Хиросимой). Поэтому Мэмфорд считал своим долгом активно выступать против злоупотреблений М., приводящих к “интеллектуальному империализму”. Изобретателем и руководителем М., начиная со времен пирамид и вплоть до сегодняшнего дня, по утверждению Мэмфорда, постоянно преследовали иллюзии всезнания и всемогущества, которые не стали менее иррациональными в наши дни, когда они имеют в своем распоряжении внушительные ресурсы точной науки и технологию больших энергий, но которые становятся все более опасными для человечества. Поэтому, согласно Мэмфорду, необходимо произвести обдуманное, широкое масштабное разрушение М. во всех ее институциональных формах, с перераспределением силы и власти к меньшим единицам — социальным общностям, более открытым прямому человеческому воздействию и социальному контролю. Только таким путем можно вновь вернуть технику на службу человеческому развитию, ориентировать ее на сознательное культивирование тех частей органической и социальной среды, самой человеческой личности, которые были подавлены мегамашинным технократическим монстром. Многообразные требования гуманного и полного человеческого развития могут быть удовлетворены только тогда, считает Мэмфорд, когда игра и работа образуют часть органического культурного целого: нужна не столько трудоскопья жизнь и человеко-ориентированная технология, только тогда она станет выполнять важную роль в гуманизации общества и в человеческом развитии.

Е. М. Бабосов

МЕЙЕРСОН (Meyerson) Эмиль (1859—1933) — французский философ и химик польского происхождения. Область интересов — эпистемология и история науки. Основные усилия приложил к реформированию кантианства в духе “нового рационализма” как философии науки, оппонирующей (нео)позитивистской методологии. Свою концепцию определял как “философию тождества”. Испытал влияние идей А. Лаланда, П. Дюгема, Ж.-А. Пуанкаре, а также философии Бергсона. Молодым человеком М. уехал из Польши в Германию, где работал химиком в лаборатории Р. Буазена. Затем (в 1882) переехал

во Францию, где также сначала работал в химической лаборатории. Увлечен проблемами истории и методологии науки, что привело его в философию (которую он понимал прежде всего как эпистемологию, логику и методологию научного познания). Был секретарем Психологического института при Сорбонне. Предтеча неореализма. В 1908 выпустил свой основной труд “Тождественность и действительность. Опыт теории естествознания как введение в метафизику”. Другие работы М.: “Об объяснении в науках” (т. 1—2, 1921); “Релятивистская дедукция” (1925, работа получила положительную рецензию А. Эйнштейна, который, в частности, писал: “Я считаю, что книга М. является лучшей из книг по теории познания”); “О движении мысли” (1931, основная работа “позднего” М.); “Реальность и детерминизм в квантовой физике” (1933, работа вышла в серии, редактируемой Л. де Бройлем). Исходные установки философии М. задавались “антиметафизической установкой”, требующей ревизии классического рационализма, и антипозитивизмом в “негативной” части его философии науки и задачами методологической рефлексии науки, централизованной на проблематике смысла и содержания научной теории — в “позитивной” части. “Мы хотели... апостериорным путем познать те априорные начала, которые направляют наше мышление в его устремленности к реальности. С этой целью мы анализируем науку — не для того, чтобы извлечь из нее то, что рассматривается как ее результаты (как это часто делают материалисты и “натуралисты”) — еще меньше для того, чтобы вдохновиться ее методами (на что притязают позитивисты), — мы скорее рассматриваем ее как сырой материал для работы, как уловимый продукт — образчик человеческой мысли в ее развитии”. По М., наука исторична, она предопределяется во многом своим “субъективным приращением”, каждый раз связанным с социо-культурным опытом эпохи. В то же время наука сохраняет единство, но наследует предшествующие достижения не столько как готовое знание, сколько как “фактичность”, которая подлежит деструктурированию до исходного “материала”, который переформируется в новую схему на основе изменения перспектив видения и принципов упорядочивания материала во вновь продуцируемой теории (начинающей с исходной ситуации рассуждения, с нулевой точки отсчета, с данного момента, предстоящего как относительное начало времени). Объединяя интенции, идущие от Канта и Бергсона, М. говорит об изначальной логической (методологической) организованности длительности опыта, в котором разум предрасположен фиксировать

повторяющееся и тождественное в явлениях. Разум, стремясь отождествлять нетождественное, характеризуется: 1) своим соотношением с реальностью (в своих работах М. часто пользуется термином "вещь-в-себе", репрезентирующим мир как объект (научного) (по)знания); 2) своим принципиально единым внутренним схематизмом — и на обыденном, и на научном уровнях он подчинен одним и тем же правилам (разница, хоть и существенная, лишь в том, что в науке разум ищет инварианты, конструируя понятия, а на уровне "здорового смысла" он создает идеализацию устойчивого объекта как совокупности устойчивых отношений); 3) своей собственной изменчивостью в познании и социо-культурных контекстах. Эти тезисы и легли в основание "философии тождества" М., призванной за изменчивостью увидеть инвариантность соотносимого с реальностью (опытом) разума. В этом своем качестве философия не есть "строительные леса" (согласно известной позитивистской метафоре) научной теории, которые затем отбрасываются за ненадобностью, а условие возможности самой науки как таковой. Элементы "ошибки", неадекватности, неполноты, недостаточности и т. д., принципиально встроенные (присутствующие, наличествующие) в любом научном знании, не говоря уже о необъяснимых (неэксплицированных, нерелексируемых) внутри самой теории оснований, способны выявить только "объемлющее" знание, философская рефлексия, что только и позволяет открывать новые перспективы видения и горизонты, требующие своего познавательного "достижения". Наука в этом смысле, согласно М., несамодостаточна. Она несамодостаточна и в другом отношении — только философия способна блокировать поспешные и необоснованные экстернизации и онтологизации теоретических конструктов науки (чем "грешит", с точки зрения М., и философия, построившая на позитивистской методологии), что никоим образом не отрицает необходимости философского анализа этих процессов экстернизации и онтологизации. Более того, одну из своих целей М. видел именно в том, чтобы показать, что нет никаких оснований для резкого противопоставления познавательных конструктов и действительности "самой по себе" ни на основе методологии философии, ни на основе фактического материала истории науки. Это возможно сделать, с одной стороны, через анализ выставляемых и удерживаемых наукой знаковых рамок, внутри которых движется познание (внутри рамок природа может вести себя "как угодно", но подчиняться "выставленным" принципам и законам; "тождественность — это вечная рамка

нашего ума"), и через вскрытие тех априорных начал мышления, которые задают и обеспечивают его устремленность к "тождественному" — с другой. В обоих случаях содержательный анализ знания заменяется его формальным анализом — вскрытием самих условий возможности знания. Отсюда (историческая) реконструкция познания, по М., должна быть направлена не столько на различение "достижений" и "заблуждений", сколько на поиск алгоритмов мыслительной деятельности (если таковые обнаружатся), одинаково проявляющих себя как в "ошибках", так и в истинном (по)знании. Эта установка М. стала впоследствии одной из констатирующих для неорационализма как подхода в философии науки. В этой своей устремленности критический рефлексивный разум последовательно "отделяет" от наличного знания: 1) непосредственно привносимое опытом, обнаруживая за эмпирическим знанием его логическую организованность, воплощение определенного "закона", что говорит о том, что эмпирическое знание невозможно по определению, так как исходит из круга в определении; 2) связанное с той или иной научной традицией, то есть: (а) разделяемые внутри "сообщества" и (б) в определенное время схемы и представления о стандартах действия, предвзятые идеи (от которых "мы никогда не бываем вполне свободны"); 3) априорные образцы работы разума, его постоянно воспроизводимые (и в науке, и в обыденном мышлении) устойчивые структуры, собственно и предопределяющие стремление разума "отождествлять различное", замечать бесконечное разнообразие мира ощущений и восприятий тождественными (инвариантными) во времени и пространстве связями и отношениями. Между рациональной схемой тождества и реальностью постоянно существует "зазор", который и призвано заполнять и сужать усложняющееся в этом своем стремлении научное (по)знание, осознающее в философской саморефлексии, что кроме познающего всегда принципиально будет существовать непознаваемое (иррациональное в различных аспектах), что тождество всегда будет содержать различия-различение, а потому принципиально никогда не достижимо (примечательны в этом контексте отсылки М. к Брэдли и Б. Бозанкету — представителям абсолютного идеализма). Согласно М., "всякое рассуждение, сводясь в сущности к отождествлению, имплицитно различное как исходный пункт и тождественное как конечный пункт. Отсюда необходимость содержания, которое устраняет возможность всякой подлинной тавтологии...". Вся эту конструкцию можно обозначить как "схему Мейерсона", сыгравшую значительную роль в рационалистических версиях философии науки, последовательно структурировавшей первый и вто-

рой ее уровни вплоть до представления о целостности сложноразноуровневой организованности знания и не менее последовательно критиковавшей ее третий уровень за априоризм (одним из первых эту критику предпринял Башляр, что, в том числе, и позволило ему вписать эту "схему" в неорационализм). Сам же М., хотя впоследствии и смягчил свою формулировку, все же исходил в своем творчестве из признания того, что "в науке есть нечто действительно априорное, а именно прежде всего ряд постулатов, в которых мы нуждаемся для построения эмпирической науки, то есть для формулировки того положения, что природа закономерна и что мы можем познать ее течение". Однако его априоризм а отличие от кантовского настаивает на том, что разум не способен приписывать свои законы природе. Для понимания априорных оснований разума М. рассматривает понятие "закона" и "принцип причинности". Основной тезис, который М. пытается обосновать на материале истории науки (способность которой к реконструкции исторических фактов есть критерий ее ценности для философии науки), состоит в том, что конкретное содержание, вкладываемое в них, исторически изменчиво, но сами они остаются основами познающего разума. Закон — это то, что неизбежно включается в теоретические конструкции, с помощью которых описывается реальность (он приложим к созданным понятиям, а не к единичным явлениям — "закон природы, которого мы не знаем, в строгом смысле слова не существует"). "...Закон — это идеальное построение, которое выражает не то, что происходит, а то, что происходило бы, если бы были осуществлены соответствующие условия". Но при этом М. одновременно признает, что: "Без сомнения, если бы природа не была упорядочена, если бы в ней не было сходных объектов, из которых можно создавать обобщающие понятия, мы не могли бы формулировать законы". Таким образом, закон рассматривается М. как методологический принцип, как готовая эвристическая схема исследования все новых объектов. Эту же роль выполняет и принцип причинности, по сути эксплицирующий закон в конкретике изменяющихся условий: "согласно причинному принципу должно существовать равенство между причинами и действиями, то есть первоначальные свойства плюс изменение условий должны равняться изменившимся свойствам". Другое их различие состоит в том, что понятие закона элиминирует время, не учитывает временную процессуальность, причинность же описывает процессы во времени, применяется к разделенным временными интервалами событиям. Она есть не что иное, как принцип тождества, примененный к существованию вещей во времени. Однако в обоих случаях, по М., имеет место

отождествление как продукт разума, позволяющий ему "объяснять". Закон устанавливает вневременной порядок в многообразии существующего, причинность указывает на порядок в становлении. "Внешний мир, природа кажутся нам бесконечно и непрерывно изменяющимися во времени. Между тем принцип причинности убеждает нас в противоположном: мы имеем потребность понять, а понять мы можем только в том случае, если допустим тождество во времени". Отсюда: "Вопреки постулату Спинозы порядок природы не может вполне соответствовать порядку мысли. Если бы это было так, то получилось бы полное тождество во времени и пространстве, то есть природа тогда не существовала бы". Тем самым открывается путь к своеобразной дерезализации непосредственной данности в (по)знании — стремление свести все к пространственным отношениям, выразимым геометрически, что, далее, открывает путь к их выражению в математических формализмах. "...Мы приходим к законам, насилуя, так сказать, природу..." — указывает М. Как примеры отождествления в физике он рассматривает принципы инерции и сохранения энергии, в химии — принцип сохранения массы. М. показывает их предисторию как цепь сменяющих друг друга различных по содержанию, но сходных по форме конструкций, непосредственно не выводимых из опыта, но нищих в нем своего подтверждения (через согласование с ним). На каждый данный момент времени научное знание есть достигнутый компромисс двоякого рода. С одной стороны — между фактами (которые сами есть сложные познавательные конструкции, так как "конструкция факта и преобразования разума постоянно переплетаются") и теориями: "теории, конечно, не выводятся из фактов и не могут быть доказаны с помощью этих фактов", но задача теорий — "объяснить факты, согласовать их по мере возможности с требованиями нашего разума". С другой стороны — "практическое использование" понятия причинности также требует компромиссного консенсуса, вводящего ограничения на рассматриваемые условия, ограничивая их "ближайшими" причинами (снятие требования "полной причинности"). В этом отношении (по)знание принципиально динамично в своей "компромиссности" и "согласованности" в стремлении к "тождественности", которой, к тому же, согласно М., противостоит "принцип Карно", выработанный в термодинамике (как ее второй принцип) и вводящий представление о действующей тенденции к изменению, к росту разнообразия, то есть характеризующий становление, а не тождество. Иначе "принцип Карно" можно трактовать как вторжение в науку реальности, приносящей с собой представление о временной необратимости и несим-

метричности процессов и свидетельствующей о появлении иррационального как трансцендентного разуму как неподдающегося правилам "объяснения", свойственным разуму, как того, что не может быть сведено к тождеству: "Ни одно, даже самое незначительное, явление не может быть вполне объяснимо. Тщетно пытаемся мы "свести" одно какое-нибудь явление к другим, заменяя его все более и более простыми: каждое такое "сведение" является ущербом для тождества..." Только наличие хотя бы минимального содержания делает теорию нетавтологичной, по нетавтологичности рано или поздно раскрывается как внутренняя противоречивость, то есть иррациональность. В этом отношении иррациональны и основания любой теории в силу того, что они не могут быть объяснены внутри нее самой и ее собственными средствами. Отсюда (по)знание динамично и в своем стремлении "изжить" иррациональное, рационализировать его, сняв сложившиеся ограничения и расширив, тем самым, область своего применения (в этом ключе может быть проанализирован переход от ньютоновской к квантовой механике и создание теории относительности). Однако в своем диализме, "переходя от теории к теории, от отождествления к отождествлению, мы совершенно уничтожили реальный мир. Сначала мы объяснили, то есть отвергли, изменение, отождествив предшествовавшее с последующим — и ход мира был приостановлен. У нас осталось пространство, наполненное телами. Мы образовали тела из пространства, тела тела к пространству — и тела в свою очередь исчезли. Это пустота, "ничто", как говорил Максвелл, и бытие... Время и пространство растворились. Время, течение которого больше не влечет за собой изменения, неразлично, не существует; и пространство, лишенное тел, уже ничем не отмеченное, тоже исчезает...". Отсюда осталось сделать лишь полшага к концептуализации тезиса о "дерезализации реальности" и создании "реальности второй ступени" неорационализма. Так же как и последний, М. удерживает, но более отчетливо, представление о присутствии реальности хотя бы через "сопротивление материала". Сам же априорный принцип тождества ("истинная сущность логики", "форма, по которой человек отливает свою мысль", "интегрирующая часть нашего разума") трактуется у М. как проявляемая тенденция мышления, работающего в конкретном материале. В этом же ключе он говорит о "правдоподобности" знания, так или иначе выражающего "подготовленность" разума к восприятию тождества, что и составляет "единственный априорный элемент этих положений" — "все же остальное является эмпирическим". Однако научно организованный разум отличается от обыденного в том числе и в этом от-

ношении именно тем, что он руководствуется "эвристической рефлексией, которую он должен быть готовым модифицировать или отбросить, если реальность... выказывает свою строптивость". Наука через философию критична по отношению к самой себе, она способна менять свои перспективы (а тем самым стиль и сам способ мышления) и перестраивать сам предмет своего (по)знания (строит новую теорию, способную увидеть "факты" в ином свете), осознавая, что что-то до сих пор "ускользало от ее внимания, и понимая, что такое "ускользание" будет обнаружено и в будущем. Отсюда и построение стратегии развития науки, ставшее впоследствии "общим местом" в методологии и логике науки: "Когда, следуя предположению касательно интимной природы явлений, ученый-исследователь наталкивается на констатацию, противоположную его ожиданиям, он, очевидно, тотчас пробует объяснить то, что обнаружил, как аномалию, возможную в результате действия привлекающих факторов; он формирует то, что называют вспомогательными гипотезами. Разумеется, он эти гипотезы в свою очередь проверяет, он их будет подтверждать или разрушать посредством эксперимента, он будет подтверждать или изменять их или сразу отбрасывать, и это сможет в конце концов заставить его изменить или отбросить его первичное предположение". Постоянное же изменение гипотез, побуждаемое нарушающим инертность разума опытом, кроме всего прочего задает определенную векторность научному поиску, важно только, чтобы эти гипотезы формулировались максимально строго и жестко, иначе их трудно локализовать и верифицировать. И тем не менее "всякий реальный процесс, достигнутый в этой области, бесконечно ценен. Ясно поняв, где мышление приближается к тавтологии (которая не может быть никогда действительной и полностью реализована в нем, поскольку в этот момент мышление перестанет быть мышлением), мы более отчетливо распознаем модальности его движения, его прогресса, мы понимаем, до какой границы мышление было строго дедуктивным, априористическим, то есть в чем оно приближается к тождеству, какой линии исследования мы должны следовать, чтобы проводить такую идентификацию, и каково также различие, которое мы отодвигаем в сторону в большинстве случаев совершенно бессознательно". Однако в любом случае мы находимся внутри рамки, задающей нам границы возможной рационализации материала и позволяющей нам строить предмет таким, а не иным образом. Кардинальное изменение в науке есть, таким образом, изменение самой этой рамки (которая по-прежне-

му будет удерживать априорность стремления к тождественности), то есть принципы и возможности выводимости согласно строгим правилам теоретической конструкции. Все, что "не попадает" под действие этих правил, обречено оставаться иррациональным (как невыводимое таким способом) до следующего витка познания. Открытие же новой перспективы, то есть выбор иного аспекта отождествления, поддерживается постоянной и принципиальной динамичностью (познания). Согласно М., "наука есть и остается (по крайней мере оставалась до сего времени) строго реалистичной, создательницей онтологий. Как бы ни хотели непосредственно исходить из фактов, каких бы усилий ни предпринимали, чтобы исключить всякую гипотезу, из физики во всяком случае не исключается эта метафизика". (См. также Неорационализм.)

В. Л. Абушенко

МЕЙНОНГ (Meinong) Алексис фон (1853—1920) — австрийский философ и психолог, ученик Brentano. Профессор (1882). Преподавал философию в университетах Вены (1878—1882) и Граца (с 1882), где им была основана первая в Австрии лаборатория экспериментальной психологии (1886—1887). Основные сочинения: "Исследования Юма" (в 2 томах, 1877—1882), "По поводу предположений" (1902), "Исследования по теории предметов и психологии" (1904) и др. Разделял тезис британского эмпиризма, усматривавшего в "отношениях" и "универсалиях" "продукты сознания", М. полагал, что теории отношений, истины, значения, суждения принадлежат к сфере психологии. М. разделил выводы своего ученика, польского философа К. Твардовского ("К учению о содержании и предмете представлений", 1894), вычленившего в структуре "психического феномена" три отдельных элемента: ментальный акт, содержание этого акта и его предмет. По мысли М., недопустимо считать содержание и предмет тождественными, ибо в этом случае то, что расположено перед сознанием (собственно предмет) непонятным образом оказывается частью (содержанием) схватывания этого предмета. Физические же тела не могут являться компонентом ментального акта. Даже в случае размышления о несуществующем предмете (гноме или квадратный корень, например) ментальный акт мышления действительно существует. Соответственно, с точки зрения М., все, что является частью содержания последнего, тоже должно существовать: русалка не может быть содержанием ментального акта, но может выступать его предметом. Одновременно, по модели М., в ментальном акте присутствует нечто такое — его содержание, что обусловлено его направленнос-

тью на данный (а не какой-то иной) предмет. "Содержание" у М. не есть ни подобие предмета, ни разновидность ощущения, оно суть качество ментального акта, позволяющее ему быть направленным на определенный предмет. Амбивалентность человеческого познания, включающая психическую природу субъекта и предметность его восприятия, делает, по мысли М., атрибутивной частью гносеологии психологию познания и теорию предметов. Последняя, согласно М., являет собой "совершенно новую философскую дисциплину" — учение о чистом предмете как о таковом — эмпирическое учение, не допускающее каких-либо ограничений на включение в свою сферу тех или иных предметов. По М., "все есть предмет". М. ориентировался на косвенное осмысление предмета, указывая на "схватывающие" его "переживания" (соответствующие психические события), основными классами которых выступают представление, суждение, чувствование и желание. Все они не способны конституировать либо модифицировать предмет: предмет всегда логически первичен по отношению к собственному "схватыванию". По версии М., всегда существует некоторое психическое "переживание", ответственное за презентацию мышлению того или иного предмета. М. выделил два типа предметов: 1) элементарные предметы, сенсорные данные (цвета, звуки и т. п.); 2) предметы более высокого порядка, к которым причисляются формы или структуры. Простые предметы конституируются на основе функционирования периферийных органов чувств, предметы же высшего порядка — результат продуцирующей активности субъекта. Так, "желтый лист", по М., есть предмет существующий. Есть предметы "реальные", но "несуществующие": различие между "желтым" и "красным" реально, но оно "не существует" в том смысле, в каком существуют красная книга и красный лист. "Реальные несуществующие" (например, "число три") М. именуется "логически существующими". Есть и иные варианты — "круглый квадрат" нельзя полагать ни существующим, ни логически существующим, его место "вне бытия". Согласно схеме М., правомерно говорить о "внебытии чистого предмета", то есть о том, что "имеются" предметы, *не имеющие бытия, но имеющие* определенные характеристики. "Необоснованная благожелательность по отношению к действительности", предполагающая действительность всех предметов, по мысли М., не оправдана: по его мысли, имеются виды бытия, принципиально отличные от конкретных единичных существей. М. разграничивает предметы-"объективы" (objectives) и "предметы" ("объективное"), могущие существовать либо не существовать (алмазная гора, например), но о которых бессмысленно говорить, являются ли они "фак-

тами" или "событиями". И — наоборот — об "объективах" (существовании алмазных гор) недопустимо осмысленно утверждать, что они существуют, но в качестве предметов высшего порядка они "существуют логически", при этом они либо есть факт, либо не есть факт. По мысли М., мы можем "предполагать" "объектив", мыслить его существующим, но не утверждать и не отрицать его (что обязательно для суждения). Твердо настаивая на объективности (то есть на том, что они не являются характеристикой утверждающего или созерцающего сознания) фактов, модальных различий, отношений, вещей и чисел, М. был вынужден постулировать реальное существование во Вселенной совершенно фантастических и — мягко выражаясь — странных ее ингредиентов. Дополняя "объективы" и "объективное" такими классами предметов, как "достоинное" (истинное, доброе и прекрасное) и "желаемое" ("предметы" долженствования и надобности цели), М. сформулировал ряд перспективных подходов к теории ценностей. Парадоксальные выводы онтологии М., базирующиеся на допущении истинности высказывания "А не имеет бытия", приобрели позднее широкую популярность в контексте эволюции неклассических логик. В 1968—1978 в Граце было издано 8-томное собрание сочинений М.

А. А. Грицанов

МЕНЬ Александр Владимирович, отец Александр (1935—1990) — российский богослов и историк. Получил высшее светское образование. Закончил Московскую Духовную Академию. С 1960 — священник Русской Православной Церкви. Отпел Вал Высоцкого. Убит неизвестным 9.09.1990. М. известен как историк религии, проповедник и комментатор Библии. Как проповедник М. отличало умение доходчиво толковать сложные вопросы культа и веры. На религиозные темы начал писать рано. (Издания работ М. советского периода выходили под псевдонимом Эммануил Светлов.) Наиболее известные сочинения: "Сын человеческий" (первый вариант этого произведения М. написал в 14 лет), "История религии" (в 7 томах), "Таинство, слово, образ", "Как читать Библию"; ряд статей в "Богословских трудах" и церковных журналах России, Болгарии, Франции, Германии. Отдельными изданиями выходили устные выступления (проповеди, лекции, диспуты). Из богословского наследия М. центральными являются его концепции религиозной истории человечества и связанные с ней гносеология (богопознание) и понимание религии, наиболее полно выраженные в его фундаментальном труде "История религии". По мнению М., человек познает мир через ощущения, отвлеченную мысль и интуицию, синтез которых порождает высший тип познания, которо-

му подвластно проникнуть в сферу парадоксального и антиномичного. Солидаризируясь с Плотинием, М. считает, что “духовное познание есть плод живой интуиции”, с переживания которой начинается религиозная история человечества, история богопознания, которая проходит ряд этапов: магический, этап поиска “духовного” божества, которое требует нефизической жертвы, и этап Богочеловека (христианского откровения). Таким образом, Бог “открывается человеку постепенно, в соответствии с уровнем человеческого сознания”. История богопознания суть история человеческой духовности. М. определяет религию как “преломление Бытия в сознании людей”, которые пытаются постичь Божественную сущность (замысел) этого самого Бытия; “религия — это связь человека с самим Источником бытия...”. “Религия включает в себя формы, в которые облачается вера (догматы) — молитвословия, обряды, каноны...”, которые “служат средством богообщения и средствами единения верующих”. По мысли М., “религии в мире есть часть культуры. Они вырастают вместе с порывом человеческого духа к вечности, к непреходящим ценностям”. Христианство, считал М., является “динамической силой, всеобъемлющей все стороны жизни...”. Через “утверждение, охват и полноту” оно содержит практически все идеи многих религиозных и философских систем (буддизма, ислама, брахманизма, индуизма, конфуцианства, пантеизма), но не является попыткой их синтеза, а выступает как новый (последний) этап богопознания; его сущность — встреча с “человеческим ликом Бесконечного” (встреча с Богом-Личностью). М. считает, что “история христианства только начинается”; “мы еще неадекватальны духу и нравственности” и две тысячи лет христианства — “это наполовину неумелые и неудачные попытки реализовать его”. Разделение христианских церквей — “общий грех и нарушение воли Христовой” — должно быть преодолено в будущем в духе братской любви. Причины расхождения в 11 в. западных и восточных христиан, полагает М., являются “преимущественно культурно-политическими” и в принципе преодолимы в рамках богословского диалога. М. выступал против придания православию статуса государственной религии; христианство не может санкционировать какой-либо политический режим как специфически христианский. Основная черта любой политической системы, согласно М., — телесность и гуманность. Гуманизм, по М., — достоинство личности, ценность жизни и творчества, свобода — оправдан тем, что человек — творение Божие, его подобие и образ. По вопросу отношения “наука — религия” М. был уверен, что научное исследование Библии и церковной истории — важное средство для уяс-

нения смысла откровения. По убеждению М., “познание мира, изучение природы есть один из способов познания мудрости Творца”. Русским православным духовенством богословская и общественная деятельность М. оценивается неоднозначно. Основной критике подвергаются следующие положения: возможность снятия принципиального разногласия в символах веры католиков и православных (догмат о нисхождении Святого Духа); признание ценности нехристианского религиозного опыта, что влечет признание необходимости экumenического диалога с пехристианскими религиями и грозит догматической “нечистотой” христианской церкви; также М. обвиняют в терпимом отношении к оккультизму (поводом к этому послужила лекция М. “О духовном целительстве”).

Д. К. Безнюк

МЕРЛО-ПОНТИ (Merleau-Ponty) Морис (1908—1961) — французский философ, представитель феноменологии и экзистенциализма. Профессор философии в Коллеж де Франс, профессор детской психологии в Сорбонне. Испытал влияние идей гештальтпсихологии, Гуссерля, Хайдеггера, Сартра. Главные темы творчества М.-П. — специфичность человеческого бытия как открытого диалога с миром; характер и механизмы “жизненной коммуникации” между сознанием, поведением человека и предметным миром; присутствие и конституирование в опыте экзистенции фундаментальных смыслообразующих структур и содержания, организующих опыт как целостность и мир как конкретную ситуацию; способы феноменологического анализа и прочтения интенциональной жизни сознания и экзистенции и др. При рассмотрении специфики существования субъективности и ее отношений с миром М.-П. отвергает как “реализм” (отождествляя его с эмпиризмом и механицизмом, редуцирующим следствие к причине, “материально взвтому стимулу” и объясняющим жизнь сознания “действием социологической или физиологической каузальности”), так и “критическую философию” (классический трансцендентализм, философию рефлексивного анализа). Последнюю философ упрекает в сосредоточении на анализе “возможного” (“чистого”) сознания, или “чистых сущностей сознания”, и игнорировании проблемы “непрозрачности” и сопротивляемости мира, онтологической устойчивости и конститутивности феноменального слоя, разнообразия фактических модусов сознания. Выдвигая требование “придать конечности позитивное значение”, М.-П. ставит своей целью исследовать человеческий опыт в реальном синкретизме рационального (необходимого) и случайного, в его историчности и действительной неоднородности, со всеми его “случайными содержаниями” и тем, что в нем считается “бессмысленным”. Человек с необхо-

димостью является “взглядом” на ситуацию, продуцированием ее смысла (значения), что позволяет ему преодолевать созданные структуры, производить новые, отвергать наличие и “ориентироваться по отношению к возможному” (“Структура поведения”, 1942). Вести в сознание “коэффициент реальности” и трансформировать трансцендентальную философию посредством интегрирования в ее корпус “феномена реального” М.-П. предполагает на пути разработки феноменологической идеи сознания как “сети значащих интенций”, то прозрачных для самих себя, то скорее переживаемых, чем познаваемых. Анализ онтологически первичных “синтезов” опыта, выявление продуктивной деятельности дорефлексивных и допредиктивных его форм позволяет, по мнению философа, “растянуть” интенциональные нити, связывающие нас с миром, прояснить их и показать тем самым, как происходит “встреча”, “наивный контакт” человека с миром, как рождается, конституируется смысл в глубинах дорефлексивного опыта экзистенции. Именно перцептивный опыт в его “перспективизме” (акт восприятия всегда выполняется “здесь и теперь”, то есть в определенной перспективе, которая обусловлена местом, телом и прошлым опытом человека, задающими ему его “ситуацию”, “точку зрения”) является, по мнению М.-П., тем “типом первоначального опыта человека”, в котором конституируется “реальный мир в его специфичности”. Философское же Я не должно позволять фактическим условиям “действовать без его ведома” (“Науки о человеке и феноменология”, 1954). Философская рефлексия должна стать более радикальной, делая себя причастной к “фактичности иррефлексивного” и проясняя свои собственные основания и истоки; она должна “поставить сознание перед его иррефлексивной жизнью в вещах”, перед его собственной историей, которую оно “забыло”. “Феноменология восприятия” М.-П. (1945) есть попытка найти ответ на вопрос: “где рождается значение?”. Анализ опыта тела воспринимающего субъекта, его навыков показывает нередуцируемость смыслов феноменального слоя сознания и доказывает его фундаментальный онтологический характер. Феномены, которые интеллектуалистская философия сводила к “простому заблуждению”, должны быть прочитаны в качестве “модальностей и вариаций тотального бытия”, считает М.-П. Истолкование этого “слоя живого опыта”, через который первоначально даны субъекту вещи, мир, Другой, позволит понять систему “Я — Другой — вещи” в стадии становления, то есть “раскрыть действительную проблему конституирования”. В понятии экзистенции М.-П. стремится реин-

тегрировать психическое и физиологическое. "Первоначальная операция означивания" осуществляется в пространстве феноменального тела (лишь в абстракции двумя полюсами которого являются субъект и мир) как "значащего ядра", "узла живых значений". Тело порождает смысл, проецируя его на свое материальное окружение и определяя тем самым горизонт экзистенциального пространства человека, его возможности понимания мира, других и себя самого. Тело открывает субъективности мир, располагая ее в нем. Этот третий, по мнению М.-П., род бытия между "чистым субъектом" и объектом трактуется как "застывшая экзистенция", а экзистенция — как "постоянное воплощение". Перцептивное сознание всегда "засорено" своими объектами, оно увязает, застревает в них, имеет свое "тело" в культуре, истории, прошлом опыте человека. Характеризуя сознание одновременно как спонтанность и отложения в нем прошлого опыта, М.-П. делает вывод об "анонимности тела", невозможности "абсолютно центрировать" экзистенцию, наличие деперсонализации в центре сознания, относящейся не только к генезису мысли субъекта, но и к ее смыслу. Не прозрачная для сознания интенциональность тела, синтезирующая опыт, "дологическое единство телесной схемы" — такие описания процесса конституирования опыта и значения дает М.-П. Вместе с тем, его философия двуслышенности" пытается сохранить идею открытости ситуации, экзистенции как "движения привагания фактов на себя". М.-П. стремится задать движение означивания одновременно как "центробежную и центростремительную силу" и заявляет о предпочтении "неоспоримого понятия опыта" неоднозначному понятию "сознание". В последний период творчества М.-П. занимался поисками оснований самого перцептивного опыта, истоков и механизмов начальной включенности человека (как телесности) в мир, свидетельством которой и является перцепция. Задавая вопрос: "как наш опыт открывает нас тому, что не есть мы?", он замышляет разработку онтологии, которая дала бы новое понимание внутреннего и внешнего, субъективного и объективного, перцепции (не являющейся ни объектом, ни "операцией" субъекта, как бы его ни интерпретировали, но представляющей собой "архетип первоначальной встречи") и "плоти" (отсутствующего в предшествующей философии предельного понятия, не составляемого соединением тела и духа, этих двух субстанций, но являющегося "элементом", "конкретной эмблемой" некоего "общего способа бытия" ["Видимое и невидимое", 1964]). Понимая философию как

"разъяснение человеческого опыта", М.-П. уделяет большое внимание также анализу проблем: политики; литературы и искусства; истории и методологии ее понимания; интерсубъективности и онтологии исторического прaxisа; языка, его природы, истории и патологии. В разработке проблем истории и языка М.-П. опирается на идеи структурной лингвистики и структурной антропологии. Он исходит из различения языка "сказанного" (закрепившегося в сложившихся формах выражения и, в качестве такового, представляющего собой определенный порядок и систему) и "говорящего" (речевой практики, живого, подвижного, творческого языкового акта, в котором осуществляется трансцендирование, преодоление говорящим субъектом наличных значений, "к чему его побуждает происходящий вокруг него износ слов"). Язык для М.-П. есть "динамическая реальность", неустойчивая совокупность наличных (общепризнанных) и парящих значений, открытое предпринятие говорящих субъектов, "которые хотят понимать и быть понятыми". Анализ отношений между языком и мыслью, словом и его смыслом (значением, которое должно поддерживаться "всеми другими словами", то есть гештальтом языка, языком как целым, тотальностью) и др. позволяет М.-П. говорить о "перспективном" характере смысла: смысл слова "находится не позади, а впереди", он "не является с необходимостью результирующей всех предыдущих смыслов". Соответственно история языка — которая для М.-П. является лишь одним из примеров "всей истории в целом" — исследуется им как принципиально незавершенное стремление к обретению и расширению смысла. Создание новых языковых форм, сменяющих омертвевшие, это непредсказуемое переплетение "случайностей и порядка", "одновременно случайное и логичное движение вещей". Таким образом, идет ли речь о человеке и его теле, или о мире, истории, языке, искусстве и др., экзистенциальная феноменология М.-П. рассматривает их через анализ динамического слияния (сращивания, переплетения, взаимопревращения) субъективного и объективного, внешнего и внутреннего, воспринимающего и воспринимаемого, видящего и видимого, смысла и бессмыслицы, логики и случайного. При анализе "этой странной системы взаимобмена" — в результате которого "вещи и мое тело сплетены в единую ткань", ибо я изнутри участвую в артикуляции Бытия, — экзистенциальная феноменология М.-П. пытается понять эту артикуляцию Бытия в стадии зарождения и оформления и в этом онтологическом контексте осознать: что значит воспринимать, осмыслить, ощущать, представлять, видеть. Философские идеи М.-П. продолжают оказывать влияние на представите-

лей феноменологии, герменевтики и постструктурализма. Другие работы М.-П. — "Гуманизм и террор" (1947), "Смысл и бессмыслица" (1948), "Язык несказанного и голоса молчания" (1952), "В защиту философии и другие эссе" (1953), "Приключения диалектики" (1955), "Знаки" (1960), "Око и дух" (1961), "Проза мира" (1969). (См. также *Плоть мира*.)

Т. М. Тузова

МЕРТОН (Merton) Роберт Кинг (р. 1910) — американский социолог, почетный профессор Колумбийского университета, президент Американской социологической ассоциации (с 1957). Учился в Гарвардском университете. Докторская диссертация: "Пуританизм, пиетизм и наука" (1936). В 1940-е был содиректором (с П. Лазарфельдом) Бюро прикладных исследований Колумбийского университета. Основные работы: "Наука, техника и общество в Англии 17 в." (1938); "Социальная теория и социальная структура" (1957, 1968); "О теоретической социологии" (1967); "Социология науки" (1973); "Структурный анализ в социологии" (1975); "Подходы к изучению социальной структуры" (1975) и др. В ранний период творчества на М. заметно влияние идей М. Вебера, особенно его работы "Протестантская этика и дух капитализма", и Дюркгейма, что оправдано исследовательской установкой М. на преодоление эмпиризма американской социологии через синтез ее с европейской традицией. Тема науки (как социального института со специфическими ценностно-нормативными регулятивами) — одна из сквозных у М., заложившего основы американской социологии науки. В качестве "институциональных императивов" науки выделял: универсализм (любое знание открыто для критики и оценки), общность ("коммунизм") — доступность результатов исследования для анализа другими учеными, бескорыстность (исследования подвергаются контролю на предмет мотивации деятельности исследователей), организационный скептицизм (блокирование тенденций к абсолютизации и догматизации концепций и подходов). С конца 1940-х можно говорить о втором периоде творчества М., характеризующемся развитием структурно-функциональной теории. М. создал свой вариант концепции, которую в отличие от функционального императивизма Парсонса квалифицируют как функциональный структурализм (Дж. Тернер). М. подверг структурный функционализм критике изнутри, пересмотрев (с позиций "организационного скептицизма") его основные методологические установки и теоретические положения. С позиций социологии знания и науки М. выдвинул тезис о том, что любые общие теории являются лишь теоретико-методологическими ориентациями, то есть по сути философскими концепциями,

не предназначенными для эмпирической работы. Попытки построения всеобъемлющей социологической теории не имеют под собой оснований. С другой стороны, остается необходимость теоретического ориентирования эмпирической практики. В этой связи М. предложил в 1948 программу создания теорий среднего уровня (ранга). Они, согласно М., позволяют в рамках структурно-функционального анализа вводить ограничения на организационные построения теории и концептуализировать исследовательскую практику. Отсюда стратегия упорядочения понятийного аппарата, который должен позволять отделять "существенные" социальные явления от "несущественных". "Организационный скептицизм" позволил М. вскрыть и три неэксплицированных (а, соответственно, достаточно не обоснованных) постулата структурного функционализма: 1) постулат интеграционного единства социальных систем: все виды социальной деятельности и элементы культуры стандартизируются и являются функционально нагруженными внутри социального или культурного целого (функция при этом рассматривается как вклад элемента в тотальность системы); М. смещает акцент с тотальности на дифференцированность систем, на анализ многообразия типов, форм, сфер и уровней социальной интеграции, степень которой можно установить только эмпирически; 2) постулат функциональной универсальности социальных вопросов (все социальные и культурные элементы системы выполняют эксплицированные функции через делерациональные стратегии действий); М. поставил под сомнение как эксплицированность функций, так и тотальность делерациональных стратегий действия; 3) постулат неизбежности функциональной проблематики в анализе социальной реальности (в силу того, что все является частью чего-либо, что существуют незаменимые функции, требующие вполне конкретных форм и т. д.); М. выдвинул тезис о том, что репрезентативность функций должен устанавливаться эмпирически в конкретных социокультурных контекстах (отсюда, в частности, анализ инверсий культурных образцов). На основании проделанного анализа им был сделан вывод (который иногда называют теоремой функционального анализа М.): точно так же, как одно и то же явление может иметь многочисленные функции, одна и та же функция может по-разному выполняться. Отсюда задачи уже "структурного функционализма" на выделение в тотальностях общества: 1) социальных форм (систем и их частей); 2) типов влияния форм на уровень непосредственной жизни; 3) процессов, вызывающих к жизни именно эти формы, а также методологическая установка на разделение причин и функций. Если классический "функциональный императивизм" (Парсонс) вы-

членяет особенности социальных феноменов (через их функции) в структурных контекстах, то подход М. "оборачивает" это отношение. Структура характеризуется через: а) организованность рядов социальных отношений; б) регулярность (периодичность) этих отношений; в) наличие в ней глубинного (неэксплицированного) уровня отношений; г) сдерживание (иницирование этих отношений) системами норм и культурных образцов). Тогда статус и функция приписываются элементу через его локализацию в структуре как: 1) нормативность (ожидаемость поведения по предписанному образцу); 2) потенциальность (определенность возможных вариантов выбора стратегии поведения, наличных ресурсов, легитимных способов достижения целей); 3) идеальность (реквизит верований и идей). Кроме того, в традиции Сорокина, М. разводит культурную (нормы, ценности, институты, роли) и социальную (ресурсы, возможности, социальные ценности, как то: здоровье, власть, престиж, образование) структуры. Структура через механизмы согласования/рассогласования проблематизируется в своем качестве задавать интегративные состояния общества и это качество переходит к переинтерпретированной в терминах культуры социальной организации. Последняя понимается как интегрированная совокупность социальных ролей (нормативных правил и ожиданий), подчиненная целям, которые могут и не осознаваться. Социальная организация максимизирует внутри себя рациональность формирования образцов действия и стремится к комплексному (тотальному) воздействию на личность. Такая постановка проблем структурно-функционального анализа потребовала введения в него новых (как минимум) четырех "тем", которые стали после работ М. классическими для этой научной парадигмы. М. ввел представление о дисфункциональных системах — негативных последствиях воздействия одной части системы на другую (дисфункции — показатель степени интегрированности той или иной системы). М. ввел понятие баланса функциональных и дисфункциональных следствий, которые вытекают из реализации того или иного образца, институционально закрепляемого в системе (в действительной норме функциональные следствия перевешивают дисфункциональные). М. ввел, для онтологизации своей "теоремы", понятия "функциональные эквиваленты" и "функциональные альтернативы", то есть предложил исходить из варибельности организационного воплощения социальных структур, удовлетворяющих конкретной функции. М., наконец, ввел различие явных и скрытых (латентных) функций. Последние не интенциональны и не осознаваемы, они проявляются через непрограммируемые и не контролируемые уча-

стниками следствия их рационализированных действий. В результате М. динамизировал структурно-функциональный анализ, рассматривал социальные изменения и их направленность как отдельную задачу социологического изучения. В итоге были созданы теория ролевого конфликта, развитая Козером, и мертовская версия концепции социальной аномии Дюркгейма. Изменения социальной структуры — следствия адаптивных процессов воспроизводства системы на уровне повседневной жизни и трансформационных процессов общества, ведущих к установлению нового социального порядка. В результате социальных изменений в системе происходит накопление дисфункций (проблема допустимого порога, перехода нормативно-допустимого в патологическое) и инноваций (проблема изменения мерности и эталонности, то есть механизмов нормирования). Дисфункции, по М., вызываются: рассогласованностью элемента, побочными следствиями и эффектами структурных действий, разладом в подсистеме. Отсюда возможности нарастания аномии в системе и роста девiantного поведения, когда культурные нормы — цели, начинают расходиться с институциональной их поддержкой (санкционированием) системой. Отклонение, следовательно, — любое отступление от линии конформистского поведения. Развитие концепции М. явилось одним из важнейших содержательных этапов в эволюции структурно-функционального метода в социальной философии и социологии. (См. Структурно-функциональный анализ.)

В. Л. Абушенко

МЕТАНАРРАЦИЯ (или "метаповествование", "метарассказ", "большая история") — понятие философии постмодернизма, фиксирующее в своем содержании феномен существования концепций, претендующих на универсальность, доминирование в культуре и "легитимирующий" знание, различные социальные институты, определенный образ мышления. Как правило, М. основаны на идеях Просвещения: "прогресса истории", свободы и рационализма. Постмодернизм рассматривает М. как своеобразную идеологию модернизма, которая навязывает обществу и культуре в целом определенный мировоззренческий комплекс идей; ограничивая, подавляя, упорядочивая и контролируя, они осуществляются насилием над человеком, его сознанием. В силу этого постмодернизм подвергает сомнению идеи модернизма, его систему ценностей, настаивая на игровой равноправности множества сосуществующих картин мира, провозглашает "закат М." (см. Закат метанаррации). Концепция "заката М." впервые была предложена

на Лиотаром в работе "Постмодернистское состояние: доклад о знании" (см. Знание), основанной на идеях Хабермаса и Фуко о процедуре "легитимации знания", его правомерности. Лиотар рассматривает легитимацию как "процесс, посредством которого законодатель надеется на правом оглашать данный закон в качестве нормы". Человек в данной ситуации оказывается в полной зависимости от стереотипов, ценностей, провозглашенных приоритетными в данном обществе. А социальная реальность оказывается искусственно сконструированной в результате взаимодействия различных дискурсивных практик, где М. служат средством легитимации для знания, социальных институтов и для всей современной эпохи в целом. В своей основе модерн базируется на идеях М. рационализма, Прогресса истории, сциентизма, антропоцентризма, свободы, легитимности знания. Данные представления, доминирующие в то время в культуре — "М." — утверждали нормативный образ будущего, конструировали историю, задавая ей определенный вектор развития. М. предлагают субъекту истории различные мировоззренческие установки, способствуя формированию общественного мнения, порой искажая наше представление о действительности. Господство М. в то время свидетельствует о доверии субъектов к идеям Просвещения, Прогресса. Так, рационализм вселил в человека веру в разум, науку, освободив от суеверий, вследствие чего мир стал доступным для осмысления и трансформации, более "прозрачным", в силу его "расколдовывания" (М. Вебер). История, понималась как Прогресс, стремление к достижению совершенства. Исторический процесс наделялся разумностью, обладая собственной логикой, представлял собой взаимосвязь эпох, периодов, традиций. Наиболее прогрессивной была установка на изменение статуса человека, утверждение его самоценности (Ж.-Ж. Руссо). Исследования социального неравенства и преобразование социальной структуры было одной из целей эпохи модерна. В свою очередь знание заявляет о себе в качестве инструмента радикального преобразования общества. Фуко определяет знание как "совокупность элементов, регулярно образуемых дискурсивной практикой и необходимых для создания науки". Проблема знания у Фуко тесно связана с обоснованием легитимности социальных институтов. М. служат оправданием власти, которая стремится к подчинению знания своим целям, налагая на него определенные ограничения. Фуко настаивает на идее, что формы организации власти (государственный аппарат, различные социальные институты, универси-

тет, тюрьма и т. д.), осуществляя насилие над человеком, не остаются нейтральными и по отношению к знанию. Они деформируют содержание знания, это способствует его трансформации в ходе истории, что в конечном итоге и привело к "кризису легитимности знания". Фуко выстраивает "генеалогия" знания, опираясь на регуляторы социальных отношений, которые формируют знания в различные эпохи. В античности, по Фуко, социо-культурным канонам выступала "мера" или "измерение", как средство установления порядка и гармонии человека с природой и космосом, что легло в основу развития математического знания. В эпоху средневековья появляется иной дискурс формирования знания — "опрос" или "дознание", в результате чего происходит формирование эмпирических наук о природе и обществе. Методы извлечения знаний у людей в судах инквизиции были перенесены на добывание знаний о природе. Это обусловило развитие естественных наук. В Новое время приоритетной формой регулирования социальных отношений была процедура "осмотра — обследования", как средства восстановления нормы или же фиксации отклонения от него. Фуко отмечает, что изучение больного человека и привело к становлению медицинских наук, а наблюдение безумцев — к появлению психиатрии и к развитию гуманитарного знания в целом. В силу этого Фуко делает вывод, что знание не может быть нейтральным, поскольку является результатом властных отношений в обществе, легитимируя интересы определенных социальных групп, оно является идеологией. Исследуя современный статус знания, Лиотар тоже указывал на связь знания и власти; "проблема знания в век информатики более чем когда бы то ни было является проблемой правления". Знание, обладая легитимностью, задает определенные рамки поведения в культуре, регламентируя их. "Знание предстает тем, что наделяет его носителей способностью формулировать "правильные" предписывающие и "правильные" оценочные высказывания". Это сближает знание с обычаем. Роль консенсуса, по Лиотару, состоит в том, чтобы отделить тех, кто владеет нормативным знанием от тех, кто не владеет им. Как любая идеология различные нарративы (см. Нарратив) содержат в себе положительные и отрицательные моменты, наделяя легитимностью социальные институты. Лиотар, сравнивая нарративы с мифами, разграничивает их, считая, что для мифов характерна фиксация основ легитимности в прошлом, а для нарративов — в будущем, где "истинная идея обязательно должна осуществиться". Лиотар, характеризуя научное знание указывает, что оно отдает предпочтение лишь одной денотативной языковой игре, и авто-

номно по отношению к другим языковым играм, обладая памятью и заданностью. А нарративная форма допускает множество языковых игр. Лиотар рассматривает две основные версии легитимирующих повествований: политическая и философская. Предметом политической выступает человечество как герой свободы. В данном контексте право на науку необходимо отвозвратить у государства, которое легитимно не через себя, а народом. "Государство прибегает к нарративу свободы всякий раз, когда оно, используя имя нации, берет на себя непосредственный контроль за образованием "парода" в целях наставления его на путь прогресса". Во второй версии: "всеобщая "история" духа, где дух есть "жизнь", а "жизнь" является собственной саморепрезентацией и оформлением в упорядоченную систему знания всех своих проявлений, описываемых эмпирическими науками". В настоящее время приоритеты сместились и движущим принципом людьми является не самолегитимация знания, но самообоснование свободы. В конечном итоге, по Лиотару, наука перестает быть легитимной. "Постмодернистская наука создает теорию собственной эволюции как прерывного, катастрофического, не проявляемого до конца, парадоксального процесса. И ею предлагается такая модель легитимации, которая не имеет ничего общего с большей производительностью, но является моделью различия, понятого как парадоксализм". Выход из "кризиса М." Лиотар видит в необходимости "предложить общественности свободный доступ к базам данных". На сдвиг в дискурсе гуманитарного знания в современной культуре указывает и И. Хассан, выделяя конститутивные черты направлений — модернизм и постмодернизм. Эпоха модерна, по его мнению, представлена М., которые носят замкнутую форму, обладают целью, замыслом и иерархичны по своей структуре. Постмодернизм отказываясь от "больших историй" или М., предлагает "малые истории": открытые, цель которых игра, случай, анархия. Специфическая версия интерпретации понятия "М." дана Джеймисоном: с одной стороны, Джеймисон рассматривает "повествования" как "эпистемологическую категорию", которая может быть представлена как идеология, обладающая собственной логикой и ценностной системой представлений (образов, понятий), существующая и играющая свою роль в данном обществе, с другой — М. трактуется им как речевая ситуация "пересказа в квадрате" (см. Ирония). (См. также Закат метанарратив.)

Е. П. Коротченко

МЕТАФИЗИКА (греч. meta ta physika — после физики: выражение, введенное в оборот александрийским библиотекарем Андроником Родосским, предложившим его в качестве

названия трактата Аристотеля о “первых родах сущего”) — понятие философской традиции, последовательно фиксирующее в исторических трансформациях своего содержания: 1) в традиционной и классической философии М. — учение о сверхчувственных (трансцендентных) основах и принципах бытия, объективно альтернативное по своим презумпциям натурфилософии как философии природы. В данном контексте вплоть до первой половины 18 в. (а именно: вплоть до экспликации содержания ряда понятий философской традиции Вольфом) М. отождествлялась с онтологией как учением о бытии (см. Онтология) Предмет М. в данной ее артикуляции варьируется в широком веере от Бога (см. Бог, Теология) до трансцендентально постигаемого рационального логоса мироздания (см. Логос, Трансцендентное и Трансцендентальное). Конституируемое в этом мыслительном контексте классическое математизированное естествознание парадигмально фундировано презумпцией метафизического видения мира (Деррида в этом плане интерпретирует математику как “естественный язык выражения взаимосвязи М. и идеи Единого или Логоса”). Понимание М. как учения “о первоосновах” приводит в рамках данной традиции как к практически изоморфному отождествлению М. и философии как таковой, так и к тенденции метафорического использования термина “М.” в значении “общая теория”, “общее учение” (вплоть до “М. любви” у Шопенгауэра или “М. секса” у Дж. Ч. А. Эволы); 2) в неклассической философии М. — критикуемый спекулятивно-философский метод, оцениваемый в качестве альтернативного непосредственному эмпиризму (в позитивизме), специфически понятой диалектике (в марксизме — см. Диалектика, Марксизм, Неомарксизм), неотчужденному способу бытия человека в мире и адекватному способу его осмысления (у Хайдеггера), субъектному моделированию реальности (в феноменологии — см. Феноменология, Гуссерль) и т. д. Так, “позитивная философия” Конта решительно дистанцируется от метафизической проблематики, артикулируемой в качестве спекулятивного пространства “псевдопроблем” и бессодержательных суждений, не подлежащих верификации (см. Верификация); Ленин противопоставляет “метафизическому решению раз навсегда (“объяснили!”) вечный процесс познания глубже и глубже”; феноменология расценивает М. как “преднадежность мира”, основанную на “некритическом объективизме”, пресекающей возможность конституирования его субъектом; а по оценке Хайдеггера, “метафизика как метафизика и есть, собственно говоря, нигилизм”. Начало данной интерпретации М. может быть возведено к гегелевскому употреблению термина

“М.” для обозначения принципиальной ограниченности рассудка по сравнению с разумом (в кантовской интерпретации последних). В силу унаследованной эпохой модерна от классики интенцией на отождествление М. с философией как таковой отказ культуры от аксиологического акцента на метафизичность стиля мышления связан и со своего рода кризисом статуса философии как “царицы наук” в системе культуры (см. Методология, Философия). Реакция на этот кризис нашла свое выражение в интенциях конституирования М. в качестве удовлетворяющей всем требованиям сциентизма “строгой науки” (Гуссерль), “индуктивной науки” (Х. Дриш — см. Витализм), “точной науки” (Г. Шнейдер), “фундаментальной науки” (Й. Ремке) и т. п.; 3) в постклассической интерпретации М. — это классическая философия как таковая (прежде всего, в идеалистической своей артикуляции), то есть философия, характеризующаяся такими фундаментальными презумпциями, как: а) презумпция наличия объективирующегося в логосе единства бытия (см. Логос, Логоцентризм); б) презумпция единства бытия и мышления (см. Идеализм). В этой системе отсчета философия классической традиции конституируется, согласно постмодернистской ретроспективе, как “философия тождества” в отличие от современной философии как “философии различия” (см. Тождества философия, Различия философия, Идентичность). Согласно оценке Хабермаса, данные презумпции теряют свой аксиоматический статус под влиянием таких культурных феноменов, как: а) радикальная критика сциентистскотехногенной цивилизации (см. Философия техники, Фракифуртская школа), фундированной в своих рациональных гештальтах жесткой субъект-объектной оппозицией (см. Бинаризм); б) де-трансцендентализация сознания, интерпретируемого в качестве “ситуативного” (как в смысле исторической артикулированности, так и в смысле процессуальной процедурности). Верхним хронологическим пределом культурного пространства, в рамках которого феномен М. может быть обнаружен, выступает философия Ницше: по Хайдеггеру, Ницше может быть интерпретирован как “последний метафизик”, и если в его учении “преодоление М.” конституируется в качестве задачи, то в философии Хайдеггера эта задача находит свое разрешение. При переходе к постнеклассическому типу философствования то проблемное поле, которое традиционно обозначалось как философия сознания, трансформируется в философию языка: по оценке Т. С. Элиота, философия 20 в. пытается опровергнуть “метафизическую теорию субстанциального единства души” (см. Аналитическая философия, Реализм, Хайдеггер, Гадамер,

Витгенштейн, Куайн, Селлерс и др.) и, в целом, “остановиться у границы метафизики”. Современная философия если и использует концепт “М.”, то исключительно в неградиционных аспектах (например, М. как “глубинная грамматика” в аналитической философии, “метафизика без онтологии” у Коллингууда или “составительная М.” у В. Е. Кемерова). Постмодернизм (см. Постмодернизм) продолжает начатую неклассической философией традицию “критики М.”, а именно — “ницшеанскую критику метафизики, критику понятий бытия и знака (знака без наличествующей истины); фрейдовскую критику самоналичия, то есть критику самосознания, субъекта, самоотождествленности и самообладания; хайдеггеровскую деструкцию метафизики, онто-теологии, определения бытия как иличия” (Деррида). Предметом постмодернистской критики становится, по выражению Делеза, “божественное бытие старой метафизики”. Согласно программной позиции постмодернизма, современный “теоретический дискурс” призван окончательно “заклеймить... метафизические модели” (Джеймисон). Философия постмодернизма конституирует предметность своей рефлексии как опыт не бытия, но становления (см. “Переоткрытие времени”). По оценке Сартром Батай как одного из основоположников постмодернистского типа философствования (см. Батай), его “оригинальность... в том, что он... поставил не на метафизику, а на историю”. (Во многом аналогичные тенденции могут быть зафиксированы и в современном естествознании: отказ от попыток объединения единичных фактов в единую метафизическую систему в теории катастроф Р. Тома, синергетическое видение мира как конституируемое, по оценке Пригожина и И. Стенгерс, “за пределами тавтологии” — см. Неодетерминизм, Синергетика, Пригожин.) Дистанцирование от самой презумпции возможности М. выступает в качестве практически универсальной позиции постмодернистских авторов: Кристева отмечает, что “любая рефлексия по поводу означивания разрушает метафизику означаемого или трансцендентального эго” (см. Кристева, Означивание, Трансцендентальное означаемое); Деррида констатирует совершающийся постмодернизмом “поворот против метафизической традиции концепта знака” (см. “Пустой знак”); Фуко строит модель познавательного процесса как “максимально удаленного от постулатов классической метафизики” с ее презумпциями имманентности смысла бытию и его умопостижимости в усилиях незаинтересованного (так называемого “чистого”) сознания и определяет современную когнитивную ориентацию как стремле-

ние "скорее к тому, чтобы слушать историю, нежели к тому, чтобы верить в метафизику" (см. Фуко, Генеалогия). В контексте постмодернистской философии языка в принципе невозможно конституирование "метафизических концептов самих по себе": согласно позиции Деррида, "никакой... концепт... не является метафизическим вне всей той текстуальной проработки, в которую он вписан". В рефлексивной оценке Кристофером используемый постмодернистской философией понятийный инструментариум выступает как "система обозначений, стремящаяся избежать метафизики". В контексте разрушения традиционного концептуального ряда объект—феномен—ноумен посредством фигуры "онтологической видимости" постмодернистская философия осмысливает себя скорее как "патафизика /начиная от "патафизики" А. Жарри — М. М./ ...как преодоление метафизики, которая определенно основана на бытии феномена" (Делез). В условиях аксиологической приоритетности в современной культуре презумпции идиографизма (см. Идиографизм), в философии постмодернизма понятие "М." как фундированное идеям Единого, общности и универсализма вытесняется понятием "микрофизики" как программно ориентированного на идеи принципиальной плюральности, разнородности и отдельности (см. Постмодернистская чувствительность); например, в посвященном исследованию творчества Фуко сборнике "Microfisica del potere: interventipolitici" (Италия, 1977) эксплицитно ставится задача исследования не "М. власти", но ее "микрофизики" (ср. с "микрополитикой" у Джеймисона и у Делеза — см. Событийность). В свете данных установок постмодернизм осмысливает свой стиль мышления как "постметафизический" (см. Постметафизическое мышление). Однако, поскольку, по оценке постмодернизма, "история М." в определенном смысле есть и "история Запада", постольку — при программном радикализме постмодернистской антиметафизичности — "во всякой системе семиотического исследования... метафизические презумпции сожигаются с критическими мотивами" (Деррида). (В качестве примера может служить использование концепта "Метафизическое желание" в философии Другого Левинаса — см. Другой, Левинас, "Воскрешение субъекта"; аналогична, по оценке Рорти, "безнадежная" попытка конституирования Хайдеггером "универсальной поэзии" как специфического варианта М.) В контексте западной культурной традиции даже "общеупотребительный язык", согласно оценке Деррида, — "вещь не повинная и не нейтральная. Это язык западной метафизики, и он не-

сет в себе не просто значительное число презумпций всякого рода", но, что наиболее важно, "презумпций... завязанных в систему", то есть задающих жестко определенную парадигмальную матрицу видения мира. В связи с этим свою задачу постмодернистская философия определяет как освобождение от этой жесткой однозначности (см. Идентичности философия, Различия философия), ради которого "предстоит пройти через трудную деконструкцию всей истории метафизики, которая навязала и не перестает навязывать всей семиотической науке... фундаментальную апелляцию к "трансцендентальному означаемому" и к какому-то независимому от языка концепту; апелляция эта не навязана извне чем-то вроде "философии", но внушена всем тем, что привязывает наш язык, нашу культуру. Нашу систему мысли к истории и системе метафизики" (Деррида). В этих условиях сама критика М. может оказаться процедурой, выполняемой сугубо метафизически, и единственным методом, позволяющим избежать этого, является, согласно позиции Деррида, метод "косвенных движений и действий, непременно из засады", в силу чего постмодернизм последовательно подвергает деконструкции практически все базисные презумпции самого метафизического стиля мышления (см. Ацентризм, Бинаризм, Номадология, Плоскость, Поверхность). (См. также Постметафизическое мышление, Метафизика отсутствия.)

М. А. Можейко

МЕТАФИЗИКА ОТСУТСТВИЯ — понятие постмодернистской философии, конституирующееся в концептуальном пространстве постметафизического мышления (см. Постметафизическое мышление) и фиксирующее в своем содержании парадигмальную установку на отказ от трактовки бытия в качестве наличного и ориентацию на его понимание как неопределяемой процессуальности. В постмодернистской ретроспективе классическая философия предстает как метафизика "наличия" или "присутствия" (см. Метафизика), в то время как неклассический тип философствования (начиная с критики "натуралистического объективизма" Гуссерлем и исключая интерпретацию Хайдеггером Бытия как чистого присутствия, подвергнутую Деррида критике в качестве метафизического "рецидива") оценивается философией постмодернизма как инициировавший "критику метафизики, критику понятий бытия и знака (знака без наличествующей истины); фрейдовскую критику самоналичия, то есть критику самосознания, субъекта, самоотжественности и самообладания; хайдеггеровскую деконструкцию метафизики, онто-теологии, определения бытия как наличия" (Деррида). Уже пред-постмодернистские авторы демонстрируют смену аксио-

логических приоритетов: семантически нагруженным оказывается в их системе отсчета не данное ("присутствующее" или "наличное"), но, напротив, — отсутствующее. Так, у Ингардена в семантическом пространстве текста центральную смысловую (смыслообразующую) нагрузку несут так называемые "места неполной определенности". Собственно, "полное, исчерпывающее определение предметов" в литературном или музыкальном произведении (см. Конструкция) оценивается им как "нечто, выходящее за пределы... эстетического", — именно "множество возможностей, обозначенных местами неполной определенности", открывают горизонт "актуализации" тех версий смысла, которые не являются наличными, но "преобладают лишь в потенциальном состоянии" (Ингарден). В семантико-аксиологической системе постнеклассического (постмодернистского) типа философствования понятие "presens" подвергается деконструкции во всех возможных аспектах своего содержания: и как presens как "наличие" в смысле завершенной данности "наличного" бытия, и presens как "присутствие" в смысле бытия в present continuous. Постмодернизм отвергает возможность метафизического учения о "смысле бытия вообще со всеми подопределениями, которые зависят от этой общей формы и которые организуют в ней свою систему и свою историческую связь (наличие вещи взгляду на нее как eidos, наличие как субстанция/сущность/существование (ousia), временное наличие как точка (stigma) данного мгновения или момента (пуп), наличие cogito самому себе, своему сознанию, своей субъективности, сонличности другого и себя, интерсубъективности как интенциональный феномен зго)" (Деррида). Постмодернистская текстология фундирована презумпцией "пустого знака", выражающей постмодернистский отказ от идеи референции как гаранта наличия смысла знаковых структур (см. "Пустой знак", Трансцендентальное означаемое): смысл не эксплицируется (что предполагало бы его исходное наличие), но конституируется в процессе означивания (см. Означивание) как наделение текста ситуативно актуальным значением, не претендующим на статус ни имманентного, ни предпочтительного (правильного, корректного и т. п.). Таким образом, отсутствие исходного значения делает текстовое пространство незначимым (в смысле наличия одного, "наличного", смысла), но открытым для означивания, предполагающего версифицированную плюральность возможных семантик. Аналогична и постмодернистская концепция "нонсенса" как отсутствия смысла, являющегося условием возможности смыслогенеза (см. Нонсенс). Конституирование в философии постмодернизма М. О. в качестве одной из парадигмальных презумпций во

многим конгруэнтно переориентации современного естествознания "от бытия к становлению": так, возможные версии упорядочивания неравновесных сред трактуются синергетикой в качестве диссипативных, то есть, с одной стороны, оформляющихся за счет энергетических потерь системы (энергетического отсутствия), а с другой — принципиально неатрибутивных, имеющих лишь ситуативно актуальную значимость (см. Синергетика, Пригожин).

М. А. Можейко

МЕТАФОРА (греч. *metaphora* — перенесение) — перенесение свойств одного предмета (явления или грани бытия) на другой по принципу их сходства в каком-либо отношении или по контрасту. При всем многообразии теорий М. их можно условно разделить на три группы в зависимости от признака деления. Каждое решение определяет, что принять за критерий метафоричности, можно ли перефразировать М., можно ли заменить М. буквальную речью без потери смысла и в каких случаях М. используется. *Первый подход* (прагматический) допускает существование только одного значения, ассоциированного со словом, фразой или предложением, например, буквального, когда любое выражение значит лишь то, что значит его слова, а явление М. лежит за пределами смысла предложения (Дж. Серль, Д. Дэвидсон). При этом М. определяется как прагматический феномен и сводится к уже известной мыслительной операции, например, к сравнению (Серль и др.). *Второй подход* (субституциональный) схож с первым в своем описании лишь одного типа значений для слова, но сводит М. к особому виду операции (например, Дж. Лэйкофф, Д. Гентнер, Н. Д. Арутюнова, П. Тагард и др.). *Третий подход* допускает существование двух типов значений, ассоциированных со словом, фразой или предложением: буквального и метафорического значения (Аристотель, М. Блэк, А. Ричардс и др.). Первый подход требует признания *особой необходимости* замаскировать известный механизм в другую форму. Второй подход требует признания существования *дополнительного механизма* для перевода буквального смысла высказывания в метафорический. Третий подход требует признания существования двух различных смыслов и, следовательно, существования *двух различных механизмов* анализа высказываний. Можно попытаться свести М. к уже имеющейся языковой конструкции. Смысл такого подхода заключается в идее, которая рассматривает М. как конструкцию, использующуюся [по какой-то причине] вместо другой конструкции (это может быть сравнение или аналогия). Так, М. в форме высказывания "А [есть] В" часто интерпретировалась как укороченная версия сравнения "А [есть] по-

добно на В" и рассматривалась как конструкция, отражающая определенное сходство между объектами — см., например, Б. В. Томашевский: "Поэтика. (Краткий курс)", 1998. Цель же применения М. вместо сравнения виделась в ее большей риторической силе или красоте. М. фактически сводится к украшению речи, что, в общем, предполагает прагматическую функцию М. Такой подход требует описания модели понимания М. как модели совпадения атрибутов объектов. Такой подход был назван М. Блэком ("Модели и метафоры", 1962) сравнительным подходом. В этом случае как раскодирование М., так и ее возможный парафраз могут идти простой заменой М. на сравнение, то есть один объект, упомянутый в М., будет приниматься "определенным образом" схожим с другим (форма "А [есть] В" тогда может быть представлена в виде "А [есть] как В по отношению к свойству С"). Проблема замены М. на сравнение была подробно описана А. Ортони ("Роль подобия в сравнениях и метафорах", 1979). Он отметил, что если мы можем сказать, что любовь "в некотором смысле" похожа на сумасшествие (в М. "любовь — это сумасшествие"), тогда почему бы нам не сказать, что она похожа на яблоко, мороженое, светофор, комплексное число, правосудие или на все что угодно, пришедшее на ум также "в некотором смысле". Другими словами, все похоже на все "в некотором смысле". Для того, чтобы проверить процент схожих существенных качеств между объектами буквальными и небуквальными сравнений (Ортони называл их *similes* — уподобления), он провел эксперимент, который показал, что объекты в небуквальных сравнениях (например, "энциклопедия похожа на золотые приiski") имеют общим только лишь *один процент* (!) существенных свойств, в то время как этот процент возрастает до 25 в случае буквальных сравнений (например "энциклопедия похожа на словари"). Этот эксперимент позволил Ортони сделать заключение, что "понятия из уподоблений практически не имеют общих существенных черт, в то время как понятия в буквальных сравнениях имеют много существенных черт. Вывод, который следует извлечь из этого, заключается в том, что если кто-нибудь, утверждая сходность двух вещей, будет иметь в виду наличие у них множества общих существенных свойств, то результаты исследований ясно показывают, что уподобления, или, по крайней мере, понятия, употребляющиеся в метафорах, на самом деле не являются схожими, в противоположность понятиям буквальных сравнений". В свою очередь Ортони предположил, что в М. сравниваются существенные свойства одного объекта и несущественные другого. Однако это утверждение также не выдержало экспериментальной проверки (испы-

туемые не считали свойства, по которым были схожи предметы в М., существенными для обоих предметов), и исследователи остались лишь с возможностью сравнения по несущественным признакам. Такое решение, однако, видится сомнительным с прагматической точки зрения. Прагматический подход к М. может принять и более сложные формы. В рамках этого подхода весьма интересное решение было предложено Серлем ("Метафора", 1979). Его решение основывалось на идее, утверждающей разницу между метафорическим смыслом и смыслом предложения: "Когда мы говорим о метафорическом смысле слова, выражения или предложения, мы говорим о том, что говорящий мог бы им выразить... в отличие от того, что это слово, выражение или предложение в действительности значат". Таким образом, Серль разделяет смысл (значение) сказанного и смысл предложения, утверждая, что "метафорический смысл — это всегда смысл сказанного", в то время как "в случае буквальных высказываний смысл сказанного и смысл предложения является одним и тем же". В отличие от других исследователей (например, Блэка), Серль отбрасывает идею, что предложение, фраза или слово могут иметь два отдельных смысла: буквальный и метафорический — смысл предложения остается одним и тем же независимо от того, как мы будем интерпретировать его: как М. или как буквальное выражение. Такой взгляд на М. имеет весьма существенные последствия. В случае буквального высказывания мы можем говорить об его истинности или ложности по отношению к условиям истинности, определяемым понятиями, использованными в этом высказывании, в то время как "в случае метафорического высказывания условия истинности сделанного утверждения не определяются условиями истинности предложения" (Серль), хотя мы все же в праве полагаем, что метафорический смысл, даже расходясь со смыслом предложения, требует соответственный набор условий истинности. Тогда метафорический смысл и соответственный набор условий истинности может быть припят за парафраз М. — "метафорическое утверждение будет истинно тогда и только тогда, когда соответствующее утверждение, использующее предложение парафраз, является истинным". Подход Серля требует от слушателя или читателя сделать три шага в процессе понимания метафорического высказывания. Их условно можно сгруппировать в две фазы, соединяя второй и третий шаг, описанный Серлем: 1. На первой фазе (первый шаг, в терминологии Серля) слушатель должен решить, имеет ли перед собой М. или нет.

2. На второй фазе слушатель должен "вычислить" смысл говорящего (speaker's utterance meaning), отличающегося от смысла предложения. Сначала (второй шаг, по терминологии Серля) человек должен подобрать набор возможных интерпретаций предложения, которые могут являться смыслом говорящего. Затем (третий шаг, по терминологии Серля) необходимо сузить этот набор возможных интерпретаций до одной, являющейся наиболее приемлемым кандидатом на роль смысла говорящего. Для первого шага Серль предложил следующий критерий: "Если высказывание дефектно в буквальном интерпретации, ищи смысл высказывания, отличающийся от смысла предложения". Для второго шага он предложил 8 принципов, которые могут привести слушателя от смысла предложения к [набору] возможных смыслов высказывания. Решение Серля для М. позволяет думать о метафорическом смысле высказывания как об утверждении истинности при некоторых условиях истинности на фоне имеющихся у нас знаний. Такое решение, к сожалению, имеет свои слабые стороны. Будучи проинтерпретирована буквально, М., весьма часто, представляет из себя ложное высказывание, то есть утверждение, содержащееся в М. является ложным при любых условиях истинности. В рамках прагматического подхода к М. мы не можем говорить о двух различных смыслах М., обусловленных либо двумя различными наборами внутренних механизмов, либо двумя возможными единицами смысла. Согласно теории Серля, из высказывания, являющегося ложным (буквальный смысл М.), необходимо прийти к другому, истинному высказыванию, представляющему настоящую истинность М. Тут имеет место следующая картина: по какой-то прагматической причине мы используем для передачи сообщения слова, смысл которых отличается от смысла сообщения. К сожалению, решение Серля не гарантирует парафраза: не будет существовать стратегии, которая бы гарантировала правильность вывода истинного утверждения из ложного. Другая существенная проблема состоит в необходимости среди ложных и бессмысленных высказываний найти и отсеять некоторые "плохие" ложные высказывания (например, случайную комбинацию слов), непригодные для последующего анализа (вычисления метафорического смысла), оставив "хорошие" ложные высказывания, передающие некий смысл. Обе проблемы весьма серьезные и, как кажется, решение Серля не позволяет дать на них удовлетворительный ответ. В любом случае прагматический подход требует, чтобы М. сначала была переведена в известную операцию, а затем уже

проинтерпретирована определенным образом, то есть любое метафорическое высказывание вначале понимается буквально, а небуквальная интерпретация второстепенна по своей природе. При этом процесс понимания М. требовал бы больше времени, чем процесс понимания буквальных выражений. Однако психологические исследования ряда авторов показали, что это не так. Если мы не можем свести М. к какой-либо известной операции (например, к сравнению), то мы можем попытаться представить ее как некоторую совершенно особую операцию. Так, например, Глюксбергом была предложена идея, что М. есть операция включения в класс. Однако не прямое (А включается в класс В), а такое, когда В обозначает более широкий класс предметов (в М. "работа — это тюрьма", "тюрьма" обозначает класс всех объектов, достаточно неприятных и ограничивающих свободу, куда, помимо тюрьмы, входят и школа и семья и т. д.). Стоит упомянуть и другие подходы к объяснению М., которые также можно относить к субституциональному подходу. Например Д. Гентнер ("Очерчивание структуры: Теоретические рамки аналогий", 1983) предложила рассматривать М. как аналогию. Аналогия ("А [есть] как В") рассматривается ею как отношение отображения между двумя доменами (А и В), где домены представлены как системы объектов, их атрибутов и связей между объектами. Согласно Гентнер, наши знания об объектах можно представить в виде двух множеств: множества атрибутов и множества связей между ними. В этом случае различные виды отношений между доменами могут быть представлены через два показателя: а) число одинаковых атрибутов и б) число одинаковых связей. Так как "множество (возможно, большинство) метафор подчеркивают, в основном, сходство отношений и, таким образом, являются, по своей сути, аналогиями" (Гентнер), то и анализировать их следует как вид аналогии. И в тоже время Гентнер отмечает, что даже "для метафор, которые поддаются интерпретации как аналогии или комбинации аналогий, правила отображения в целом менее систематичны в сравнении с правилами отображения чистых аналогий". В общем же плане, М. рассматривается Гентнер достаточно аморфно распределенной на плоскости "общие атрибуты/связи" и принципиально различается лишь с отношением буквального сходства (Гентнер: "Механизмы научения по аналогии", 1989). Такой результат не позволяет принять гипотезу Гентнер за удачное объяснение М., так как он, по сути, всего лишь утверждает, что М. не есть буквальное сравнение. П. Тагард, отводя аналогии одно из центральных мест в структуре человеческого мышления, также рассматривает ее как основу М. ("Разум",

1996). Будучи основанной на аналогии, М., согласно Тагарду, отражает систематические сходства между двумя объектами: "Все метафоры в качестве своего базисного когнитивного механизма опираются на систематическое сравнение, выполняемое аналогическим отображением, хотя метафора может идти далее аналогии, используя другие фигуративные приемы для создания более широкой ауры ассоциаций. Как создание метафоры говорящим, так и ее понимание слушающим требует восприятия лежащей в ее основе аналогии". Еще один подход к объяснению М. — это теория Дж. Лэйкова. Он и его соавторы (Дж. Лэйков и М. Джонсон: "Метафоры, посредством которых мы живем", 1980; Дж. Лэйков и М. Турнер: "Больше чем холодный разум", 1989; Дж. Лэйков: "Что такое метафора?", 1993) утверждали, что "в повседневной жизни метафора часто встречается не только в языке, но и в мыслях и поступках" (Лэйков и Джонсон: "Метафоры, посредством которых мы живем"). Эта идея берет начало, по крайней мере, со времен Ницше, который также утверждал, что весь язык метафоричен. "Метафора означает метафорическую концепцию" (Лэйков и Джонсон: "Метафоры, посредством которых мы живем"), и "суть метафоры состоит в понимании и выражении одной вещи посредством другой". Углубляясь в теорию Лэйкова, прежде всего необходимо отметить, что под термином "М." он понимал не совсем то, что обычно под ним понимается. Сама форма "А [есть] В" это просто "метафорическое выражение" для Лэйкова, в то время как метафора — для него есть "метафорическая концепция". В одной из своих последних работ Лэйков приводит следующее определение: "слово "метафора" ...обозначает "отношение между двумя доменами в концептуальном поле". Понятие "метафорическое выражение" относится к лингвистическому выражению (слово, фраза или предложение), являющемуся поверхностной реализацией такого отношения (тем, что слово "метафора" обозначала в старой теории)". При этом метафорическое отображение состоит в отображении слотов указанных доменов: отображении между связями, свойствами и знаниями, характеризующими оба домена (Дж. Лэйков и М. Турнер: "Больше чем холодный разум"). Та базисная конструкция, которая была названа Лэйковым "метафорической концепцией", может быть проинтерпретирована как устойчивая структура в наших концептуальных полях. Важно отметить тот факт, что, согласно Лэйкову, М. — это не динамическое явление, возникающее в процессе понимания, а, скорее, жесткая структура. То, что обычно принимается за М., является всего лишь именем М. для Лэйкова: "Имена отображений часто принимают

форму утверждений, например, ЛЮБОВЬ ЭТО ПУТЕШЕСТВИЕ. Но отображения сами по себе не являются утверждениями. Если имена отображений будут ошибочно приниматься за сами отображения, то читатель может подумать, что, в этой теории, метафоры рассматриваются как утверждения. Они являются всем чем угодно, но не этим: метафоры — это отображения, то есть множества связей (“Что такое метафора?”). Один из главных принципов в теории Лэйкова — это так называемый “принцип инвариантности”, утверждающий что “метафорическое отображение сохраняет когнитивную топологию (то есть структуру образа-схемы) отображаемой области (домена) в той степени, в которой она согласуется с внутренней структурой другой, участвующей в отображении области”. Критичным для теории Лэйкова является следующее. 1). Проблема замены М. буквальным текстом. В целом этот вопрос будет являться критическим для любой теории М., не определяющей четкой границы между метафорическим и буквальным, то есть не относящей метафорическое и буквальное к двум разным пересекующимся классам. Так, если утверждается, что не следует пытаться разграничить метафорическое и буквальное, или что привычный нам “буквальный” язык в большей степени метафоричен, то оказывается неясным, почему далеко не всегда представляется возможным заменить буквальным текст на М. или М. на буквальный текст. Можно также сформулировать иное возражение: если М. имеет в человеческой речи такой же статус, как и буквальное выражение (те же свойства и функции), тогда метафорический аргумент должен быть настолько же приемлем в дискуссии, как и то, что обычно полагается буквальным. Так, если в теории Лэйкова то, что обычно называется М., а также многие другие (есть лишь отдельные исключения) выражения, которые обычно обозначаются буквальными, базируются на некоторых универсальных “метафорических концепциях”, то неясно, почему нельзя заменить одно выражение, “санкционированное” М., на другое выражение, которое также санкционировано этой или схожей М. В такой замене не должно многое потеряться, так как концептуальные структуры останутся нетронутыми. И поэтому никакое выражение не должно обладать привилегией в использовании или каким-либо особым статусом, делающим его более предпочтительным, например, в научных текстах или речевом общении. Практика, однако, свидетельствует, что использование М. ограничено, так как смысл их неясен и их понимание требует больших когнитивных усилий. Можно даже считать, что М. до некоторой степени асоциальна, так как она может явиться серьезной помехой общению. Такой

вывод косвенно подтверждается теорией Х. Грайса (“Логика и беседа”, 1975) и современной прагматикой. 2) Другой критичный вопрос для теории Лэйкова — вопрос о том, почему не любая комбинация слов является М. Тут имеется определенная проблема. Допустим, я скажу, что в число универсальных метафорических концепций, кроме “БОЛЬШЕ — ВВЕРХ”, “ВРЕМЯ — ЭТО ПРОСТРАНСТВО” и т. д., входит еще и М. “ЮМ НЕ ПРАВ”, которая может быть реализована во множестве лингвистических выражений. В этой М. мы отображаем онтологию домена НЕ ПРАВ на домен ЮМ так, как это делается в случае других М., предложенных Лэйковым. И такая М. будет весьма полезна. Все, что Юм сказал, написал или сделал, будет понято как ложное и неправильное, то есть я, обладая такой концептуальной М., буду понимать более сложный домен (работы Юма) через менее сложный и “более четко определенный” домен (НЕ ПРАВ — домен). Эта М. будет весьма успешно “организовывать мои мысли и речь”. А сейчас следует задаться вопросом, как можно избавиться от подобных иадуманных “М.” и как, в общем, можно быть уверенным, что приведенная М. не является простой комбинацией слов, произвольно составленной каким-нибудь шутиком? Для этих целей должно существовать правило, которое будет играть роль определенного “фильтра”. Для того чтобы ввести ограничения на процесс отображения между доменами, Лэйков предположил, что “в процессе отображения сохраняется причинная структура, структура аспектов и единство элементов”, например, “сохранение мета-структур объясняет, почему смерть не метафоризируется как... сиденье на диване” (“Что такое метафора?”). Однако, такой “фильтр” не всегда будет работать (в стихах мы можем допустить любую М.). С другой стороны, если мы отбросим его вообще, то останемся с полностью нерешенной проблемой. И это весьма серьезная проблема для теории Лэйкова. Решение, предложенное Лэйковым, тесно связано с идеей переноса структуры от одного концептуального домена к другому, то есть с принципиальной возможностью найти ограниченное множество соответствий между сложными схемами представления знаний, определяющимися (вызываемыми) словами, используемыми в метафорическом выражении. Такое решение можно рассматривать как двух-объектную модель, сравнивая ее с много-объектной моделью, предложенной несколько позже Дж. Фукуи и М. Турниером (“Смешение как центральный процесс грамматики”, 1996; “Концептуальная интерпретация и формальное выражение”, 1995), которая основана на подобных идеях, но допускает интеграцию структур, относящихся к нескольким доменам. Фукуи

описывает М. через операцию “смешения” (blending) нескольких концептуальных полей в некотором поле порождения смысла. В этом поле возникают непредсказуемые смысловые “смеси” из тех концепций, которые входят в М. Подобная идея разделяется достаточно большим числом исследователей, работающих в области искусственного интеллекта и информатики. Можно еще раз вспомнить Геитнера и Тагарда, предложивших рассматривать М. — в русле теории аналогии — как операцию отображения между доменами, сохраняющую структуру доменов. Являясь достаточно ясным, простым и весьма обещающим с практической точки зрения, субституциональный подход к М. все же не лишен определенных недостатков. Одна из самых серьезных его проблем — это проблема с парафразом. Другими словами, если любая М. — это операция на концептуальных структурах (схемах, категориях, доменах и т. д.), тогда всегда должна существовать возможность выразить метафорический смысл через средства буквального языка (то, с чем не соглашался Аристотель). В этом случае описание формальной операции, заданной на любой разновидности концептуальных структур, будет полным парафразом М. Такая ситуация логически возможна, но до сих пор не создано ни одной теории (или алгоритма), которые бы смогли дать любой М. адекватный парафраз. Существует еще и другая проблема. Что произойдет, если тот алгоритм (операция или отношение), который, как думается, управляет М., будет применен к двум произвольно взятым словам? Можно отметить, что вопросы о возможности парафразы и отношении произвольных терминов — это критические вопросы для любой теории М., рассматривающей ее как четко определенную операцию на концептуальных схемах. Для данной группы решений основной проблемой является как описание процедуры порождения метафорического смысла (а это значит создание теории мыслительных операций для каждого теоретического решения), так и описание механизма, ответственного за решение, в каких случаях следует считать высказывание М. Если мы решаем вторую проблему путем введения критерия, схожего с тем, что был предложен Серлем (“если с буквальным смыслом высказывания возникли проблемы, то ниши его метафорический смысл”), то мы неизбежно приходим к утверждению примата одного механизма над другим, что должно вести к разному времени восприятия буквального и метафорического и что противоречит эмпирическим данным. Последнее из возможных решений состоит в том, чтобы признать М. операцией над некоторыми

единицами, принципиально отличными от тех, которые используются в буквальном смысле. Такое решение было продолжено А. Ричардсом ("Философия риторики", 1936) и М. Блэком ("Модели и метафоры", "Еще больше о метафорах", 1979) в их подходе, известном под названием "интеракционистский" и встречающимся в более поздних работах других авторов. В книге Блэка "Модели и метафоры" можно найти строчки, которые указывают на принципиальную разницу между метафорическим и буквальным: "...в определенном контексте фокус [М.] ... получает новое значение, не вполне совпадающее с его значением в буквальном использовании и не вполне совпадающее со значением, которое будет иметь *любая* буквальная замена". М., согласно интеракционистскому подходу, можно представить как процесс взаимодействия между словами: "В самой простой формулировке, когда мы используем метафору, у нас активизируются два представления о разных вещах, поддерживающиеся одним словом и фразой, чье значение является результатом взаимодействия этих представлений" (Ричардс). Этот процесс отличается от того процесса, который используется в буквальном смысле. Новый смысл является результатом взаимодействия между двумя потоками мысли внутри одного слова или выражения. Ричардс отмечает, что как одно слово может иметь несколько метафорических пониманий, так и несколько значений этого слова могут слиться в одно в метафорическом высказывании. Блэк описал механизм такого взаимодействия более подробно. Он рассматривал понятие (слово в метафорическом высказывании) как систему ассоциаций ("system of associated commonplace" в терминологии Блэка), которая может рассматриваться как набор утверждений об этом понятии, которые рассматриваются как истинные. В М. мы формируем одну систему ассоциаций по другой. Так мы "вдавливаем" некоторые из ассоциаций одного понятия в структуру другого, а некоторые из связей подавляются. Другими словами, М. "подавляет некоторые детали и подчеркивает другие — иными словами, организует наше представление о предмете" (Блэк), в то время как возникающая в результате этого процесса структура наследует свойствам обоих понятий, входящих в М., и не может быть объяснена структурой каждого из них, взятого в отдельности. Будет, однако, ошибкой думать, что этот механизм представляет собой простое отношение отображения структур. Мы скорее "видим" один предмет через другой предмет, то есть М. "фильтрует и преобразовывает: она не только сортирует, она выпячивает те аспекты... которые могут ос-

таться невидимыми при других условиях" (Блэк). Используемые ассоциации также могут изменить свой смысл в процессе взаимодействия. "Вдавливая" одну структуру ассоциаций (набор утверждений, рассматриваемых истинными для данного объекта) в другую структуру, мы изменяем смысл ассоциаций, относящихся к первому объекту (формируем наш "материал" так, чтобы он принял исходную "форму") и, в то же время, изменяем смысл ассоциаций второго объекта (сама наша "форма" изменяется под воздействием структуры "материала"). В процессе такого "вдавливания" некоторые ассоциации могут обрести метафорический смысл, но с меньшей метафорической "силой", как писал Блэк. В случае только что придуманных или поэтических М. автор может добавить к существующей системе ассоциаций еще и набор специально созданных ассоциаций. Такой механизм взаимодействия не всегда позволяет произнести парафраз М. без потери ее когнитивного содержания. Таким образом, единицей метафорического высказывания является некоторая "система ассоциаций", для которых предлагается особая функция взаимодействия. Интеракционистский подход к М. удобен тем, что для объяснения механизма М. не вводится формальной операции. В то же время такой подход требует гораздо более серьезной теории, чем первые два. По сути, прагматическое решение — самый простой вариант объяснения М. Он требует лишь выбора операции и систематической эмпирической проверки. Прагматическую же необходимость можно свести к риторической или декоративной функции. Субституциональный подход требует от исследователя более серьезной работы и привводит его к необходимости обособивать новую когнитивную функцию. Последний подход представляет наиболее сложную проблему: исследователь сталкивается с необходимостью разработки определенной модели сознания.

А. П. Репеко

МЕТАЯЗЫК — 1) в классической философии: понятие, фиксирующее логический инструментальный рефлекс над феноменами семиотического ряда, 2) в философии постмодернизма: термин, выражающий процессуальность вербальной продукции рефлексии над процессуальностью языка. Конституруется в процессе формирования постмодернистской концепции критики как стратегии отношения к тексту, характерной для культуры классического типа, и противопоставления ей стратегии имманентного анализа текстовой реальности. Постмодернистская трактовка М. восходит к работе Р. Барта "Литература и метаязык" (1957), в рамках которой осуществлено последовательное категориальное разграничение таких феноменов, как

"язык-объект" и М. И если "язык-объект — это сам предмет логического исследования", то под М. понимается "тот неизбежно искусственный язык, на котором это исследование ведется", — собственно, конституирование М. выступает условием возможности того, что "отношения и структура реального языка (языка-объекта)" могут быть сформулированы "на языке символов (метаязыке)" (Р. Барт). Специфика постмодернистского операционального употребления понятия "М." связана с тем, что он осмыслен как адекватный и достаточный инструмент для аналитики такого феномена, как "литература", что в контексте классической традиции далеко не являлось очевидным: "писатели в течение долгих веков не представляли, чтобы литературу (само это слово появилось недавно) можно было рассматривать как язык, подлежащий, как и всякий язык, подобному логическому разграничению /то есть его дифференциации, подразумеваемой выделением в его рамках соответствующего мета-уровня — М. М./" (Р. Барт). Подобная ситуация была обусловлена традиционным для классической культуры дисциплинарным разграничением "языка" и "литературы" (ср. традиционные школьные конъюнкции: "белорусский язык и литература", "русский язык и литература" и т. п.). Подобное положение дел постмодернизм связывает с отсутствием в классической литературе интенции на собственно рефлексивные формы самоанализа: "литература никогда не размышляла о самой себе (порой она задумывалась о своих формах, но не своей сути), не разделяла себя на созерцающее и созерцаемое; короче, она говорила, но не о себе" (Р. Барт). Лишь в контексте становления неклассической культуры "литература стала ощущать свою двойственность, видеть в себе одновременно предмет и взгляд на предмет, речь и речь об этой речи, литературу-объект и металитературу". В качестве этапов становления подобного подхода могут быть выделены следующие: 1) предистория М., то есть возникновение того, что Р. Барт обозначает как "профессиональное самосознание литературного мастера, вылившееся в болезненную тщательность, в мучительное стремление к недостижимому совершенству" (типичной фигурой данного этапа выступает для Р. Барта Г. Флобер); 2) формирование неклассической (пред-постмодернистской) установки на синкретизм видения феноменологически понятой литературы, с одной стороны, и ее языковой ткани — с другой, то есть, по Р. Барту, "героическая попытка слить воедино литературу и мысль о литературе в одной и той же субстанции письма" (данный этап вполне репрезентативно может быть иллюстрирован творчеством Малларме); собственно, конституи-

рование письма как феномена сугубо неклассической языковой культуры (см. Письмо) и знаменует собой начало подлинной истории М.; 3) конституирование традиции, позволяющей "устранить тавтологичность литературы, бесконечно откладывая самое литературу "на завтра", заверяя вновь и вновь, что письмо *еще впереди*, делая литературу из самих этих заверений" (данный этап прекрасно моделируется творчеством М. Пруста); 4) разрушение незыблемой в свое время (в рамках классической культуры) идеи референции, когда "слову-объекту стали инамерно, систематически приписывать множественные смыслы, умножая их до бесконечности и не останавливаясь окончательно ни на одном фиксированном означаемом", что наиболее ярко было продемонстрировано сюрреализмом в рамках модернизма (см. Модернизм, Сюрреализм) и фактически подготовило почву для возникновения постмодернистской концепции "пустого знака" (см. Пустой знак); 5) оформление парадигмы так называемого "белого письма", ставящего своей целью "создать смысловой вакуум, дабы обратить литературный язык в чистое здесь-бытие (*etre-la*)" (творчество А. Роб-Грийе) и непосредственно предшествующее постмодернистской концепции означивания (см. Означивание). Собственно постмодернистский подход к феномену М. связан с тем, что в "наш век (последние сто лет)" адекватные поиски ответа на то, что есть литература, по оценке Р. Барта, "ведутся не извне, а внутри самой литературы". Собственно, постмодернистская критика в своей процессуальности фактически и представляет собой не что иное, как "лишь метаязык" (Р. Барт). Однако М. не может рассматриваться в постмодернистской системе отсчета лишь в качестве своего рода "вторичного языка, который накладывается на язык первичный (язык-объект)" (Р. Барт). Основным требованием, предъявляемым постмодернистской критикой к М., является требование наличия у него интегративного потенциала (потенциала интегративности): М. должен быть способен (в силу таких своих свойств, как "связность", "логичность" и "систематичность") в максимальной степени "интегрировать (в математическом смысле)" ("вобрать в себя" или "покрыть собою") язык того или иного анализируемого автора или произведения, выступив по отношению к нему в качестве квазисистемы. Вместе с тем, в процессе критики, то есть, по Р. Барту, взаимодействия ("взаимного «трения»") языка-объекта и М., сама литература не может сохранить виереклексивной автономности и разрушается как язык-объект, "сохраняясь лишь в качестве метаязыка". В этом контексте постмодернистские романы (литература) фактически являются трактатами о языке, романами о приключе-

ниях языка, нарративами М. о самом себе (см. Нарратив), — по оценке Фуко, неклассическая литература типа романов де Сада и Батая (см. Батай) как раз и моделирует ту сферу, где "язык открывает свое бытие" (Фуко). Важнейшими особенностями постмодернистской интерпретации М. являются следующие: *во-первых*, в контексте постмодернистской концепции симуляции (см. Симуляция) феномен М. осмыслен в качестве симулякра (см. Симулякр): "истина нашей литературы — ...это маска, указывающая на себя пальцем" (Р. Барт); *во-вторых*, М. понимается не только (и не столько) в качестве наличного логического инструментария анализа языковых феноменов, сколько в качестве процессуальности вербального продукта рефлексии над процессуальностью языка; *в-третьих*, сама эта процессуальность интерпретируется как трансгрессивная по своей природе (см. Трансгрессия), ибо язык, согласно постмодернистской точке зрения, открывает свое бытие именно и только "в преодолении своих пределов" (Фуко), — таким образом, поиск литературой своей сущности, то есть мета-анализ собственной языковой природы, может осуществляться лишь "на самой ее грани, в той зоне, где она словно стремится к нулю, разрушаясь как объектный язык и сохраняясь в лишь в качестве метаязыка" (Р. Барт). В этом отношении современная литература ведет своего рода перманентную "игру со смертью", и в этом отношении она "подобна расиновской героине (Эрифиле в "Ифигелии"), которая умирает, познав себя, а живет поисками своей сущности" (Р. Барт). Но именно ее смерть (в классическом ее смысле) оборачивается условием возможности новой жизни (жизни в новом качестве): литература "переживает свою смерть". Подобная квазирефлексивность литературы выступает, по постмодернистской оценке, именно тем условием, благодаря которому "сами поиски метаязыка становятся новым языком-объектом" (Р. Барт), что открывает новый горизонт возможностей его бытия.

М. А. Можейко

МИД (Mead) Джордж Герберт (1863—1931) — американский психолог, социолог и философ. При жизни печатался мало. Основные его работы собраны в книгах: "Разум, Я и Общество" (1934) и "Философия действия" (1938). М. испытал сильное воздействие идей прагматизма, самоопределял свою концепцию как "социальный бихевиоризм", однако фактически (если смотреть во временной ретроспективе) заложил теоретические и методологические основания теории символического интеракционизма (термин введен его учеником Блумером в 1937). Специфика восприятия реальности действующим субъектом (физическим субъектом, "живой формулой", со-

циальным "Я") задается его непосредственным актом. Однако содержание объектов через акт предзадается всем прошлым опытом индивида. Следовательно, между субъектом и объектом складываются каждый раз особые отношения, так как объекты могут быть связаны с разным опытом субъектов. По сути они связаны с различными индивидуальными "перспективами", определяемыми специфичной отношений индивида со средой (следовательно "перспективы" имеют под собой объективные основания). Реальность складывается в конечном счете из многообразия возможных "перспектив" и систем социальных взаимодействий. Участие индивида одновременно во многих "перспективах" и задает социальность (то есть последняя возникает в интерсубъективном пространстве взаимодействий). В этом отношении любая воспринимаемая реальность будет социальной, но всегда социальной и субъект, конституируемый своим участием в различных "перспективах" и взаимодействиях (принимаемых как межиндивидуальные). Действия конкретного человека могут быть восприняты другими людьми, лишь будучи соотношены со значениями, общими для взаимодействующих индивидов. Значения выражают редуцированные схемы прошлых взаимодействий, а их тождественность в опытах различных людей предполагает возможность "принятия роли другого". Сложное взаимодействие строится принципиально по этой же схеме, только в нем обобщается мнение группы относительно общего для индивидов, в нее входящих, объекта взаимодействия. Таким образом, в нем принимается не просто "роль другого", а "роль обобщенного другого". Усложнение взаимодействий, в которые включается индивид, предполагает и наращивание им способности к рефлексивному отношению. Происхождение "Я", таким образом, социально. Человек способен превращать себя в объект для самого же себя. "Завершенное" "Я" отражает структуру собственных взаимодействий, то есть социальность, но и выступает источником новаций в ней. В структуре социального "Я" М. различает две подсистемы. Подсистему "I" — автономный источник спонтанного поведения, определяющей спецификой реакций индивида на стимулы. Она постоянно продуцирует отклонения в структуре взаимодействий, не давая последнему "окопестеть" в жестких схемах. Подсистему "me" — интернализированную структуру групповой деятельности. "I" ответственна за индивида как субъекта, "me" — как объекта. Любое взаимодействие предполагает владение языком (как символической системой), позволяющим через символы увидеть себя в мире и создавать но-

вые символы. Способность владения символическими системами закладывается в социализации. Это необходимое условие возникновения сознания и становления индивидуальности. Общность значений для взаимодействующих индивидов задается языком, позволяющим извлекать смыслы через осознание мира и самосознание (в котором человек, будучи субъектом, способен становиться и объектом для самого себя). Взаимодействие "Я" как объекта и "Я" как субъекта опосредуется образом "обобщенных других" (вплоть до представлений об обществе в целом). Граница между "Я"-объектом и образом "обобщенных других" прозрачна и во многом относительна. "Я"-объект формируется как результат совместных действий и именно в таком качестве отделяется в рефлексии от "Я" субъекта. Тем самым образ "обобщенного другого" как посредник во многом предопределяет целостность складывающихся субъект-объектных отношений и на уровне индивида, и на межиндивидуальном уровне в реальных "символических интеракциях" — взаимодействиях. Способность дистанцировать себя от роли и роли между собой (ход, развитый учеником М. — Гофманом) задает в ходе общения "игру в роли" как механизм поддержания социальной порядки. При естественной установке задание социальных дистанций в мире невозможно. Влияние идей М. надолго пережило их автора и вышло далеко за пределы психологии и социологии. (См. также Символический интеракционизм.)

В. Л. Абушенко

"МИФ О ВЕЧНОМ ВОЗВРАЩЕНИИ. АРХЕТИПЫ И ПОВТОРЕНИЕ" ("Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition. Paris, 1949"; есть переиздания; рус. пер. 1998) — книга Элиаде, в сжатом виде излагающая суть его философских взглядов и посвященная проблеме судеб европейской цивилизации. Работа написана в форме популярного этнологического очерка и состоит из четырех глав, насыщенных философскими комментариями. Такая форма избрана для решения двух задач: показа читателю-неспециалисту возможности философского осмысления процессов, происходящих в современной культуре, и изложения основ некоей "архаической онтологии". Этим термином обозначается особая форма философской антропологии, разрабатываемая на основе спекулятивной традиционалистской метафизики, в соответствии с которой переосмысливаются работы Гуссерля, Ж. Дюмезиля, Дюркгейма, Фрейда, Хайдеггера, Юнга. Вместе с тем, замысел работы значительно шире — она претендует на роль "введения в философию ис-

тории". Центральная тема работы — значение и взаимоотношения двух проявившихся в мировой истории типов мировоззрения: "архаического", "традиционного", "восточного", "доисторического" (то есть "циклического", обусловленного мифом о цикличности времени) и "современного", "западного", "историцистского" (то есть иудео-христианского, опирающегося на представление о поступательном развитии истории к определенной цели). Элиаде показывает, что архаический человек наделяет реальность, значимостью и смыслом только те предметы и действия, которые причастны к трансцендентной, сакральной, мифологической реальности. Эта реальность постигается первобытным обществом (или религиозным сознанием вообще) посредством интенционального переживания абсолютного объекта — "архетипа". Для обозначения такого рода актов используются термины "теофания", "эпифания", "иерофания", теологическое происхождение которых соответствует основной идее феноменологии Элиаде — утверждению тождественности неких вневременных религиозных структур и структур чистого сознания. В момент мистического ("герменевтического", "интуитивного") постижения проявлений сакрального или священного (это понятие Элиаде заимствует у Р. Отто) практически устраняется различие между субъектом и объектом, человеком и абсолютным. Обусловленное структурой бессознательного стремление религиозного человека ("Homo religiosus") постоянно возобновлять эти состояния является причиной существования культурных универсалий ("культуры архетипов"). Именно прием систематизации культурных универсалий — смысловых единиц символического языка мифа — красивой нитью проходит через весь текст книги. Первая глава, которая называется "Архетипы и повторяемость: Постановка проблемы", посвящена, прежде всего, проблеме классификации. Выделив в качестве критерия архаический способ осмысления вещи и наделяния ее статусом "реально существующей", Элиаде выделяет и описывает следующие классы универсальных мифологических символов: 1. символы соответствия всего сущего трансцендентному прототипу ("небесному архетипу") — мифы о происхождении ландшафтов, поселений, храмов; 2. символы "центра мира" как точки соединения областей имманентного и трансцендентного — мифы о "пупе Земли", о мировом древе или горе, о священном браке Земли и Неба; 3. символы повторения архетипического жеста в "центре мира" ("imitatio dei", "повторение космогонии") — космологические мифы, изначальные ритуалы и обряды. Описывая последние, Элиаде контурно намечает свою теорию ритуала, центральное положение которой гласит: функция ритуа-

ла — устранение течения конкретно-исторического ("профанного") времени и замена его временем традиции ("сакральным временем"). Глава заканчивается постановкой проблемы соотносительности бытия и времени, для чего подвергаются рассмотрению идеи, символы и ритуалы, связанные с трактовкой времени в разных мифологических, религиозных и философских системах. Это рассмотрение используется в качестве аналитического материала для решения фундаментальной задачи традиционалистской антропологии — выхода из кризиса современного мира с помощью преодоления историзма ("отмены истории"), причем именно историзм объявляется основной негативной составляющей самосознания современной западноевропейской культуры. Элиаде убежден, что отказ архаического человека осознавать свое бытие как историческое позволяет ему ускользнуть из-под пресса истории, преодолеть ее ужас. Именно это обстоятельство делает изучение этнографии и истории религии актуальным для философа, обеспокоенного растущим чувством страха перед абсурдом бытия" столь характерного для современного человека. Соответственно выделяются следующие архаические способы защиты от истории: во-первых, "концепция архетипов", в согласии с которой исторический персонаж превращается в образцового героя, а историческое событие — в миф или легенду, а во-вторых, циклические или астральные теории, благодаря которым история получает оправдание, и муки, вызванные ее давлением и даже насилием, обретают эсхатологический смысл. Вторая глава называется "Возрождение времени" и построена как историко-этнографический очерк поисков архаическим человеком способа "отмены истории". При этом ключевыми понятиями оказываются "Год", "Новый год", "Космогония", так что особое внимание при изучении соответствующих ритуалов и обрядов обращается на их циклический характер, который связывается с представлением о том, что мир творится не однократно, а периодически. В свете такого понимания Элиаде стремится объяснить и происхождение базовых элементов человеческой культуры, в частности, земледелия. Оно, вопреки распространенной точке зрения, объявляется возникшим отнюдь не из сугубо практических потребностей. Земледелие, согласно Элиаде, относится не только к реальным, но и к символическим действиям "вегетации растительности", которые входят в ритуал периодического возрождения времени. Такому возрождению противопоставляется творение истории, и здесь акценты заметно смещаются в соответствии с системой ценностных предпочтений автора. Элиаде проводит различие между "историческими" и "внеисторическими" временами и народами,

чему соответствует более привычное различие между народами "цивилизованными" и "примитивными". Лишь последние, по его мнению, способны по-настоящему пребывать в "раю архетипов", то есть существовать без исторической памяти и в неведении относительно необратимости событий во времени. В третьей главе, которая называется «Несчастье» и «история» основной темой оказывается как раз история от ее рождения до превращения в злобного Хроноса. Показывается, что процесс "историзации" сознания инициировали когда-то мессиански настроенные древнееврейские пророки, а греческие философы-рационалисты и христианская элита, сакрализовавшая страдания и гнет истории, сделали введение "историзма" событием почти необратимым. На примере анализа проповедей израильских пророков и библейского мифа о жертвоприношении Авраама рассматривается, как было разомкнуто циклическое время, в результате чего и обрели ценность события истории, как были дискредитированы действия культурного героя, а иерофении неизменной сакральности превратились в теофании изменчивой воли Яхве. Элиаде считает, что "придуманная" евреями и христианами вера какое-то время позволяет переносить гнет истории, но как только набирает силу процесс секуляризации, порожденный все тем же историческим сознанием, человек оказывается перед перспективой отчаяния, которое вызывается постоянным ужасом перед нечеловеческими силами истории. Четвертая глава называется "Ужас перед историей", и в ней в соответствии с циклической композицией текста книги и стилистическим приемом Элиаде, суть которого — в постепенном наращивании сотериологического пафоса, вновь проводится сравнение обозначенных ранее типов мировоззрений. Однако теперь это сравнение осуществляется в свете тех ответов, которые, по мнению Элиаде, силится дать историзм современному человеку. Этот человек переживает невероятные страдания и, вследствие этого, измучен насущным вопросом о том, как ему вынести усиливающийся гнет истории. После рассуждений о борьбе двух концепций — "неисторической архаической" и "иудео-христианской исторической" — новый ракурс помогает Элиаде перейти к теме вины иудейской, христианской и философской элит в деле разрушения архаической культуры архетипов. Утверждается, что древнееврейские пророки и христианские теологи создали опасность профанации ощущения времени, так как они опирались на ветхозаветный историзм и отвергли мистическое единство с космическими циклическими ритмами. Сельские же слои населения Европы долгое время оставались вне этой опасности, так как не проявили склонности к исторически и мораль-

но окрашенному христианству. Согласно этой точке зрения, крестьяне соединили космизм язычества и монотензизм иудео-христианства в своеобразное религиозное образование, в рамках которого космос вновь одухотворяется идеей поклонения культурному герою, задавшему значительные нормы поведения, и именно они выражены в ритуалах вечного возвращения. Таким образом, предпринимается попытка указать на более или менее современные способы преодоления ужаса истории, символом которого стали две мировые войны. Причиной этих беспрецедентных катастроф объявляются исторические амбиции Гегеля, Мюркса и Гитлера. В частности, Элиаде обвиняет Гегеля в том, что его понятие исторической необходимости оправдало все жестокости, извращения и трагедии истории, а его учение об Абсолютном Духе лишило историю человеческой свободы. Эти идеи в книге сравниваются с учением древнееврейских пророков о событиях как воле Яхве. Их сходство доказывается на том основании, что оба учения, по убеждению Элиаде, способствовали разрушению мифа о вечном возвращении. Таким образом, в контексте внешне нейтрального обобщения огромного массива эмпирического материала в книге в популярной эссеистской форме представлен целый комплекс идей традиционалистской метафизики, и предпринята попытка внедрить в массовое сознание сопутствующие такой метафизике ценностные ориентации. Именно указанная "сверхзадача" сделала этот текст Элиаде подозрительным в глазах многих узких специалистов. В результате книга вызвала широкий резонанс в среде философов, религиоведов и культурологов, но была довольно прохладно встречена этиологами и антропологами.

А. И. Макаров, А. И. Пигалев

МОДА (лат. *modus* — мера, правило, образ) — обычно непродолжительное господство определенного типа стандартизированного массового поведения, в основе которого лежит относительно быстрое и масштабное изменение внешнего (прежде всего, предметного) окружения людей. Квнт определял М. как "непостоянный образ жизни". Как массовое увлечение как-либо явлением М. известна еще с древности; М. в современном понимании появляется в Европе в 14—15 вв. Изучение М. не должно ограничиваться ее сведением только к эстетическому феномену, что приводит к выпадению из поля зрения многих особенностей ее природы и функционирования. Природе М. свойственны: релятивизм (быстрая смена модных форм), цикличность (периодическая обращенность в прошлое, к традициям), иррациональность (М. обращена к эмоциям человека, ее предписания не всегда соотносятся с логикой или здравым смыслом), универсальность

(сфера деятельности современной М. практически не ограничена; М. обращена ко всем сразу и к каждому отдельно). М. выступает как внешнее оформление внутреннего содержания общественной жизни, выражая уровень и особенности массового вкуса данного общества в данное время. К функциям М. можно отнести ее возможность конструировать, прогнозировать, распространять и внедрять определенные ценности и образцы повеления, формировать вкусы субъекта и управлять ими. М. дополняет традиционные формы культуры через их преломление современностью и конструирует на этой основе новое окружение человека и его самого. М. выступает как одно из средств социализации: М. как подражание данному образцу "удовлетворяет потребности в социальной опоре, дает всеобщее, общепринятое" одинокому человеку (Зиммель). Еще одной функцией М. является функция социальной маркировки, идентификации, дистанцирования. Зиммель считал М. классовым явлением: М. различных социальных слоев всегда различна. "Космополитичная" функция современной М. заключается в ее тенденции к сближению и размыванию национальных стилей на основе массовой культуры и универсального стиля. Можно говорить и об экономической функции М., связанной с ее динамизмом: М. опережает физический износ предмета (товара) моральным и, следовательно, обеспечивает промышленность спросом на новое, постоянно расширяя рынок для сбыта. Современная М. имеет две существенные особенности: М. 19—20 вв. представляет собой систематические, организованные, масштабные трансформации внешнего и внутреннего мира личности (современная М. — это смена стиля, а не двух-трех предметов или форм), ритм смены стилей в современной М. резко возрос (сейчас модный стиль держится в среднем 7—10 лет). По вопросу специфики механизмов распространения М. большинство исследователей высказывается за ведущую роль психологических факторов: подражание (Лебон), стремление к собственному величию (Фрейд), "желание быть значительным" (Дьюн), обретение социальной опоры (Зиммель). Наряду с этими факторами указывают еще на массовую привычку, на то, что М. выступает как оценивающая и предписывающая сила. Эффективность проявления подобных факторов зависит от качества среды действия М.: динамика развития общества, готовности к изменениям, восприимчивости к новому и т. п.

Д. К. Безлюк

МОДЕРНИЗАЦИИ концепция — один из содержательных аспектов концепции индустриализации, а имен-

но — теоретическая модель семантических и аксиологических трансформаций сознания и культуры в контексте становления индустриального общества. Параллельна концепция индустриализации, рассматривающей процесс превращения традиционного аграрного общества в индустриальное с точки зрения трансформации системы хозяйства, технического вооружения и организации труда. Ранними аналогами концепции М. явились идеи о содержательной трансформации социокультурной сферы в контексте перехода от традиционного к нетрадиционному обществу, высказанные в различных философских традициях (Дюркгейм, Маркс, Теннис, Кули, Г. Мейн). В различных контекстах данные авторы фиксировали содержательный сдвиг в эволюции социальности, сопряженный с формированием промышленного уклада. Так, Дюркгейм выделяет общество с механической солидарностью, основанное на недифференцированном функционировании индивида внутри гомогенной архаической общины, и общества с органической солидарностью, базирующиеся на разделении труда и обмене деятельностью. Переход к обществу с органической солидарностью предполагает, с одной стороны, развитость индивида и дифференцированность индивидуальностей, с другой — основные именно на этой дифференцированности взаимодополнение и интеграцию индивидов, важнейшим моментом которой является «коллективное сознание», «чувство солидарности». Высказывая Марксом идею различения обществ с «личной» и с «вещной» зависимостью фиксирует тот же момент перехода от традиционных «естественных родовых связей» к социальным отношениям, основанным на частной собственности и товарном обмене, в рамках которого феномен отчуждения порождает иллюзию замещения отношений между людьми «отношениями вещей» («товарный фетишизм»). Теннис в своей работе «Община и общество» (1887) выделяет переход от аграрной «общины», предполагавшей общественное владение «натуральным богатством» (прежде всего — землей) и регулируемой «семейным правом», к «обществу», фундаментом которого выступает частное владение «денежным богатством» и фиксированное торговое право. Аналогично Кули описывает становление нетрадиционного общества как исторический сдвиг от «первичных» ко «вторичным группам», критерием дифференциации которых является исторически принятый в них тип социализации личности: в «первичных группах» социализация индивида протекает в рамках семьи (или — шире — сельской общины), задающей непосредственный психологический контакт между ее членами и конкретную яв-

ленность структуры отношений между ними; социализация во «вторичных группах» есть социализация в рамках абстрактно заданной общности (государственной, национальной и т. п.), где структура отношений постигается лишь умозрительно. В различных языках названные философские модели фиксируют одну и ту же важную сторону становления индустриального общества: переход от фиксированных (по рождению) характеристик индивида, непосредственно заданных в практике родственных отношений внутри общины семейного типа и регулируемых интенциями неписаного права, — к функциональным характеристикам индивида, достигаемым им в процессе личного опыта в контексте вариативных социальных отношений, вхождение в которые не задано жестко родовой структурой, но детерминировано неочевидными социально-экономическими факторами, предполагая внешнюю свободу выбора и регулируя фиксированным законом. Социализация индивида протекает в таких обществах уже не в непосредственно семейной системе отсчета, предполагающей именную или профессионально-кастовый тип трансляции исторического опыта от поколения к поколению, но в абстрактной универсально-логической форме. Генетическая заданная принадлежность к группе, определяющая в традиционном обществе статус человека внутри общины, сменяется функционально-ролевыми отношениями «по соглашению». Мейном найдена предельно выразительная формулировка основного содержания этого перехода: «от Статуса к Договору». Подобная трансформация социокультурной сферы влечет за собой и трансформацию менталитета, предполагающую изменение как стиля мышления, так и системы ценностей соответствующей эпохи. В модификации стиля мышления центральное место занимают «абстрактизация» (Зиммель) и «рационализация» (М. Вебер) массового сознания; на аксиологической шкале происходит смещение акцентов от ценностей коллективизма к ценностям индивидуализма, и основной пафос становления нетрадиционного общества заключается именно в идее формирования свободной личности — личности, преодолевшей иррациональность традиционных общинных практик («расколдование мира» по М. Веберу) и осознавшей себя в качестве самостоятельного узла рационально понятых социальных связей. Ментальность носителя врожденного статуса сменяется сознанием субъекта договора, традиционные наследственные привилегии — провозглашением равных гражданских прав, несвобода «генетических» (родовых) характеристик — свободой социального выбора. Как было показано М. Вебером, и свобода предпринимательства, и свободомыслие равно базируются на

фундаменте рационализма. Вместе с тем, пафосный индивидуализм перехода к нетрадиционному обществу — это индивидуализм особого типа: «моральный индивидуализм» (в терминологии Дюркгейма) или, по М. Веберу, индивидуализм протестантской этики с «непомерным моральным кодексом». Применительно к западному (классическому) типу процесса модернизации именно протестантская этика выступила той идеологической системой, которая задала аксиологическую шкалу нового типа сознания, в рамках которой успешность трудовой профессиональной или предпринимательской деятельности оценивается как свидетельство избранности и дарования благодати (исторически идея восходит к западнохристианским богословским дискуссиям 14 в. о возможности владения собственностью Иисусом Христом), а совершенствование мастерства — как моральный долг перед Богом (см. Протестантская этика). В нашем контексте особенно важно, что «трудовая этика» протестантизма не только освятила труд как таковой, — в общем контексте протестантского понимания веры как послушания она зафиксировала трудовую дисциплину в качестве сакральной ценности («дисциплинированный индивидуализм» Реформации). Описанные изменения в сфере культурных ценностей и менталитета могут рассматриваться как важнейший аспект М. сознания, формирования такого его типа, который соответствует задаваемой индустриализацией ситуации взаимодействия со сложными механизмами и реализации промышленных технологий, требующих трудовой дисциплины и ответственности. Индустриализация и М., таким образом, есть две стороны одного и того же процесса становления индустриального общества, комплексно понятого во всей полноте его аспектов. Как индустриализация, так и М. — обе равно необходимы, но лишь обе вместе достаточны для формирования индустриального общества. В тех случаях, когда их параллелизм нарушается в силу исторических причин, мы имеем дело с внутренне противоречивым, технологически неблагоприятным и социально нестабильным социальным организмом, где носитель фактически патриархального сознания приходит в соприкосновение с высокими технологиями, требующими совсем иной меры дисциплины и ответственности. Классическим примером подобной ситуации может считаться построение индустриального общества в СССР, где в программу социалистического строительства в качестве основы легла именно «индустриализация» как промышленное техническое перевооружение производства, в то время как комплексный феномен М. был редуцирован к программе «культурной революции», понятой, в конечном итоге, как ликвидация

безграмотности. И если на уровне конкретно частных моментов "практики социалистического строительства" неподготовленность индивидуального сознания к техническим преобразованиям ощущалась достаточно внятно (например, смена лозунга "Техника решает все!" лозунгом "Кадры, овладевшие техникой, решают все!"), то общая стратегия М. оставалась урезанной, последствием чего дают о себе знать в постсоветском культурном пространстве и по сей день, предоставляя экспертам повод констатировать "низкое качество населения" (Л. Абалки). Это особенно значимо при контакте носителя массового сознания с современными постиндустриальными квазитехнологиями: создается особый тип взрывоопасного (как в метафорическом, так и в прямом смысле) производства — своего рода синдром Чернобыля индустриального общества с немодернизированным массовым сознанием. Подобная ситуация может быть описана в языке концепции культурного отставания и требует осуществления "догоняющей М.", приведения в соответствие уровня технической оснащенности производства и уровня технической дисциплины исполнителя. Если же говорить не о "догоняющем", а о типовом варианте М., то применительно к нему могут быть выделены "первичная" и "вторичная" М. Под "первичной М." понимаются процессы М., осуществленные в эпоху промышленных революций, — классический "чистый" тип "М. первопроходцев". Под "вторичной М." понимается М., сопровождающая формирование индустриального общества в странах третьего мира — в ситуации наличия зрелых аналогов и классических образцов (целтров индустриально-рыночного производства) и возможностей прямых контактов с ними — как в торговле промышленной, так и в культурной сферах. В данном своем фрагменте теория М. опирается на методологические принципы предложенной Л. Фробениусом концепции культурных кругов, основанной на идее синтеза эволюционизма и диффузионизма. Если эволюционизм ориентирован в культурно-историческом познании на объяснительные процедуры, исходящие из презумпции имманентно автохтонных по отношению к каждому социальному организму причин, источников и факторов развития, то диффузионизм, напротив, в качестве типовой объяснительной модели предлагает анализ культурных взаимовлияний. Фробениус задает синтетическую программу рассмотрения каждой социально-исторической целостности ("культурного круга") с точки зрения социокультурной археологии, предполагающей "последовательное углубление", то есть последовательное снятие привнесенных напластований — вплоть до "материковой породы". Интерпретация в данном языке процесса "вто-

ричной М." предполагает как открытые возможности для влияния со стороны развитых индустриальных держав (прямые рыночные контакты, заимствование технологий и культурных образов), так и ряд необходимых внутренних трансформаций, вне которых факторы внешнего влияния теряют смысл. Такими внутренними трансформациями являются образование на базе местных рынков общего безличного рынка (включая рынок труда), что разрывает замкнутость общинного хозяйства и размывает основы внеэкономического принуждения; формирование так называемых "диктатур развития", то есть автохтонных для трансформирующегося общества социальных групп, "пионеров элиты" (М. Вебер), инициирующих преобразование хозяйственной и политической жизни на основе рациональности; наконец — the last, but not the least — адаптацию этого рационализма в массовом сознании местного населения, М. этого сознания, без которой социальный результат индустриальных преобразований может оказаться прямо противоположным (см. Ирония истории) исходным целям. (Интересно, что, резко критикуя основополагающую для теории индустриализации идею конвергенции — "общая логика индустриализма", — марксистская философия всецело принимала ее частное следствие — идею "вторичной М.": программное положение марксизма о "возможности перехода к социализму, минуя капитализм" оговаривало в качестве необходимых условий такого перехода ориентацию на образцы реальных социалистических государств и возможность контактов компартий развивающихся стран со странами социалдемократического движения, но при обязательном наличии внутри страны, осуществляющей означенный переход, социальной базы революционного движения и обязательной адаптации коммунистической идеологии в массах, то есть факторы, фактически изоморфные условиям-факторам "вторичной М."). Фиксируя М. социокультурной и ментальной сфер в качестве обязательного условия формирования индустриального общества, концепция "вторичной М." предполагает, что становление индустриализма осуществляется под знаком широкой социокультурной экспансии тех нормативных образцов, которые продуцированы классическим западным индустриализмом (саморегулирующаяся рыночная экономика, демократическое политическое устройство, разделение властей, свобода личности и т. п.). Вместе с тем, модель "вторичной М." как вестернизации (Д. Лернер) не конституировалась в качестве типовой. С конца 1970-х в теории М. начинает доминировать идея вариативности социально-экономических форм организации индустриального общества,

их определенной автономии относительно западного канона. Это означает, что "вторичная М." может предполагать сохранение материковой основы этнонациональных традиций при обязательном условии осуществления индустриализации и М. как таковых, что не может не означать следования вестерн-образцам. Наиболее типичным примером успешного осуществления М. на основе сохранения этно-специфических культурных традиций является М. Востока (прежде всего — Японии) и Восточной Европы (исключая восточнославянский регион). Специфика "восточной М." заключается в том, что этот ее вариант осуществляется на основе не деструкции, но — напротив — усиления характерной для восточной культуры традиции общинности; Япония демонстрирует своего рода "коммунальный капитализм", сменяя лишь субъекта-адресата патриархального коллективизма и патернализма, но не разрушая при этом сам тип общинного сознания: растворенность в традиционном коллективе сменяется альянсом в коллектив предприятия, верность роду — преданностью фирме, ощущение патерналистской заботы со стороны общины — чувством социальной защищенности, внимания со стороны фирмы к отстройке личной судьбы работника (повышение квалификации по инициативе руководства, своевременное продвижение по служебной лестнице созревшего к этому работника, свадебный отпуск, прибавка к жалованию после рождения ребенка, сохранение контакта с фирмой после выхода на пенсию и т. п.). Если для Запада уровень текущей общины является одной из стандартных социологических характеристик предприятия, то для Востока смена фирмы — событие из ряда вон выходящее. В этом смысле свободный индивидуализм как основа западного типа М. заменяется культивацией традиционных форм коллективного сознания при наполнении их новым, индустриально ориентированным содержанием, что возможно в силу опять-таки традиционной для восточной общины жесткой дисциплинированности сознания. Аналогично социалистический путь формирования индустриального общества в ряде стран Восточной Европы (там, где не имела место социалистическая ориентация уже сложившегося индустриального общества) также не предполагал полного следования классической модели М.: в процессе индустриального преобразования общества функции инициации, организации, контроля и т. д. проецируются не на автономную свободную личность, но на государственные структуры, однако актуализация национальных традиций "трудоуэтики" позволяет, тем не менее, констатировать

факт осуществления М. как таковой. При всей восточной специфике и социалистических издержках правомерно говорить о возможности М. не как внешней, механической вестернизации и унификации, но как о глубинной трансформации массового сознания на основе выработанных западной культурой социальных идеалов и рационализма при возможности сохранения специфики этно-национальных традиций. Современная концепция цивилизационного поворота как перехода от цивилизаций локального типа к глобальной цивилизации выдвигает идеал единого планетарного социоприродного комплекса, основанного именно на этно-культурном многообразии и полицентризме. В рамках этого подхода культурная гетерогенность мира, позволяющая и предполагающая конструктивный диалог и плодотворное взаимовлияние неповторимо уникальных этно-национальных традиций, фиксируется как основа не только цивилизационной стабильности человечества, но и его эволюционного культурного потенциала.

М. А. Можейко

МОДЕРНИЗМ — неклассический тип философствования, радикально дистанцированный от классического интеллектуальным допущением возможности плюрального моделирования миров и — соответственно — идеей онтологического плюрализма. Таким образом, проблема природы “вещи-в-себе” выступает в М. псевдопроблемой, что задает в культуре западного образа вектор последовательного отказа от презумпций метафизики (см. *Метафизика, Постметафизическое мышление*). К предпосылкам формирования идей М. может быть отнесено: 1) конституирование комплекса идей о самодостаточности человеческого разума (элиминация из структур соответствующих философских рассуждений трансцендентно-божественного разума как основания разума в его человеческой артикуляции); 2) складывание комплекса представлений о креативной природе Разума, с одной стороны, и о его исторической ограниченности — с другой. (Идея абсолютности, универсальности и тотальности Разума была поставлена под сомнение еще И. Кантом, выдвинувшим стратегию “критики” различных — “чистого” и “практического” — разумов — см. *Kritik*); 3) позитивистские идеи (начиная от Конта), согласно которым человеческий разум по своей природе контекстуален и способен трансформировать социальную реальность (в соответствии с правилами социологии как дисциплинарно организованной науки), и аналогичная этим идеям программа, предложенная в рамках марксизма, согласно которой разум

полагался исторически изменчивым и способным к заблуждениям (идеология как “ложное сознание”); задача философской рефлексии усматривалась в “изменении мира” (“Тезисы о Фейербахе” Маркса). Таким образом, идеал отражения действительности и когнитивный пафос классического мировоззрения замещался установкой на социальный конструктивизм (см. *Модернизация теории*); 4) традиция художественного символизма, очертившая пространство и задавшая механизмы абстрактного моделирования возможных миров (см. *Сюрреализм*). Таким образом, тезисы исторической изменчивости разума во всех его измерениях (от политического до художественного), социального конструктивизма через посредство осмысленной деятельности человека, позитивности “разрыва” с классической традицией составили основу М. как особого типа философствования. В качестве основных характеристик М. могут быть зафиксированы: 1) отказ от моноонтологизма, презумпция на принципиальную открытость системы мира; психологическая артикуляция бытия у А. Шопенгауэра, лингво-математическая у Куайна, экзистенциальная у Сартра и т. п. (см. *Онтология*); 2) интенция на инновацию (при перманентной смене критериев новизны), нашедшие свое выражение в педалированном акцентировании в М. метафоры “молодость”; акцентированный антитрадиционализм (вплоть до постулирования значимости воинствующего эпатажа, перманентного бунта и поворотных разрывов с предшествующей традицией — см. *Дадаизм*); 3) пафосный отказ от классической идеи “предустановленной гармонии” (иницированный сомнениями по поводу амбиций разума), в рамках которого отсутствие гармонии полагается неизбежной характеристикой существования человеческого рода (см. *Хаос, Хаосмос*); 4) преодоление трактовки человека как “слепка” Бога и отказ от монистического гуманизма (плюральные версии гуманизма в экзистенциализме, марксизме, неофрейдизме и т. д.; переосмысление сущности и направленности гуманизма как такового: идея “сверхчеловека” Ницше, “негативный гуманизм” Глюксмана и др.), что вылилось в социальный конструктивизм, породивший разнообразие плюральных стратегий формирования “нового человека”, предельное свое выражение обретающих в радикализме марксистского революционизма (см. *Сверхчеловек, Ницше*); 5) подчеркнутый антинормативизм, основанный на рефлексивном осмыслении того обстоятельства, что люди живут по нормам, ими же самими и созданными, исторически преходящими и релятивными, и в перспективе приводящий к отказу от идеала традиции (см. *Футиризм*); 6) идея плюральности и конструктивности Разума, выводящая на программы трансформа-

ции (“перекодирования”) культуры, что, в свою очередь, порождало потребность в новом художественном языке. Стратегия обновления языка оказывается, таким образом, соразмерной возможным трансформациям социального мира, — понятия мыслятся не как предзаданные “истинной” природой онтологии, а как конструируемые: от трактовки творчества как процедуры самовыражения художника — до идеи о невозможности и немислимости бессубъективной онтологии (см. *Экспрессионизм*); 7) идея вариабельности разворачивания процессуальности: многовариантность становится для М. типичным и атрибутивным параметром культуры: три финала в “Трехгрошовой опере” Б. Брехта, четыре расказа-человек в “Шуме и ярости” у У. Фолкнера, четыре версии легенды о Прометее в “Прометее” Кафки, несколько развитых сюжетов из одного зачина у Э. Хемингуэя в “Посвящается Швейцарии” — раскожная формула “возможны варианты” становится знаменитым временем — с течением этого времени это приведет к формированию идеи пустого знака, открытого для вариативного означивания (см. *Пустой знак, Означивание*). В общем разворачивании традиции философии западного типа М. выступает важнейшим этапом конституирования постмодернистской парадигмы в философии (см. *Постмодернизм*).

М. А. Можейко, А. А. Грицанов, В. Л. Абушенко

МОЛОДЕЖЬ — понятие современное, используемое для обозначения совокупности индивидов, обладающих социопсихическими качествами, способствующими перманентной активной переоценке ими любых существующих в обществе ценностей (как правило, в контексте не их осмысления, а их разрушения либо конструктивного/неконструктивного преодоления). В свете подобной характеристики М. выступает не столько возрастной (ввиду предельно широкого диапазона соответствующих нормативов), сколько особой социально-психологической и творческой категорией людей. М. в 20 в. выступала субъектом-носителем таких личностных параметров как “молодость” и “революционность”. (См. *Молодость, Футиризм, Авангардизм, Нигилизм*.)

Е. Н. Вежновец

МОЛОДОСТЬ — понятие, метафорически обозначающее в художественном модернизме творческую интенцию на инновационность и готовность к радикальным трансформациям наличного социо-культурного состояния. В различных версиях встречается практически во всех направлениях модернистского искусства. Так, например, раннегерманская форма предмодернизма носила название “югенд-стиля”; у идеолога экспрессионизма Э. Л. Кирхнера чи-

таем: “с верою в развитие и в новое поколение тех, кто творит, и тех, кто наслаждается их творчеством, мы призываем к объединению всю молодежь” (см. Экспрессионизм); манифест кубизма А. Сальмона именуется “Молодая живопись современности” (см. Кубизм) и т. д. Культурная концепция “М.” связана в модернизме с острым ощущением культурного перехода от классики к модерну, совпавшему с хронологическим началом 20 в.: как писал Маринетти, “Вперед! Вот уже над землей занимается новая заря!.. Впервые своим алым мечом она пронзает вековую тьму, и нет ничего прекраснее этого огненного блеска... Мы стоим на обрыве столетий!...” (см. Футуризм, Маринетти). В этом контексте содержание понятия “М.” в модернистском контексте непосредственно связывается с пафосом понятия “будущее” (в экспрессионистских текстах было заявлено: “в качестве молодежи, которой принадлежит будущее, мы хотим добиться свободы для рук и для жизни, противопоставляя себя старым благодетельствующим силам” (Э. Л. Кирхнер); футуризм программно провозгласил себя “молодым стилем будущего”; критик Р. Лебель писал о кубизме: “именно решившись открыто провозгласить свои права на инакомыслие в области искусства и осуществляя это право, несмотря на все препятствия, современные художники стали предтечами будущего” и т. д.). Пафос метафоры “М.” связан для модерниста с программой выработки новых средств (нового языка) для выражения принципиально новой реальности нового века: “Мы вот-вот прорубим окно прямо в таинственный мир Невозможного!” (Маринетти), и это (невозможное с точки зрения прежних канонов) будущее будет невозможно выразить в прежнем живописном (поэтическом) языке (см. Невозможное, Трансгрессия). Отсюда модернистская задача овладения новыми выразительными средствами, новым языком: конституирующий новый изобразительный язык художник одновременно оказывается в положении осваивающего язык ребенка (что задает еще одну грань характерному для модернизма принципу инфантилизма — см. Экспрессионизм). В этом контексте поиска новых выразительных средств в практическом своем приложении принцип М. (как прокламация неклассического художественного идеала) обращивается в модернизме принципом радикального отказа от накопленного опыта классической художественной традиции: “Мы стоим на обрыве столетий!.. Так чего же ради оглядываться назад?” (Маринетти). Как отмечено критиками, модернизм “отважно порывает с большей частью традиций, действовавших безотказно со времен эпохи Ренессанса” (М. Серюлаз о кубизме — см. Кубизм). Нередко этот разрыв с традицией доходит до прямого зпата-

жа, — так, например, в “Первом Манифесте футуризма” (1909) провозглашается: “Пора избавить Италию от всей этой заразы — историков, археологов, ...антикваров. Слишком долго Италия была свалкой всякого старья. Надо расчистить ее от бесчисленного музейного хлама — он превращает страну в одно огромное кладбище. ...Для хилых, калек... — это еще куда ни шло...: будущее-то все равно заказано... А нам все это ни к чему! Мы молодцы, сильны, живем в полную силу, мы футуристы!”. В аналогичном ключе Г. Гросс писал о дадаистском периоде своего творчества: “мы с легкостью издевались надо всем, ничего не было для нас святого, мы все оплевывали. У нас не было никакой политической программы, но мы представляли собой чистый нигилизм...” (см. Дадаизм); аналогично у Маринетти: “без иаглости нет шедевров”, а потому “главными элементами нашей поэзии будут храбрость, дерзость и бунт”, в ходе реализации которых следует “плевать на алтарь искусства”, “разрушить музеи, библиотеки, сражаться с морализмом” и т. п. (В программе движения “диких” — Матисс, Дерей, Вламинк, др. — отрицание эстетического канона дополнялось и отказом от традиционных моральных норм, фундированным проповедью свободы, понятий в ницшеанском духе.) Отказ от классики как канона для художественного творчества дополняется, однако, в модернизме отказом и от конституирования себя в качестве канонической парадигмы: “Большинству из нас нет и тридцати! Работы же у нас не меньше чем на добрый десяток лет. Нам стукнет сорок, и тогда молодые и сильные пусть выбросят нас на свалку как ненужную рухлядь” (Маринетти); хотя объективно модернизм конституирует целый ряд вполне определенных художественных традиций (см. Модернизм, Экспрессионизм, Кубизм, Футуризм, Дадаизм, Сюрреализм). В качестве своего рода встречного культурного вектора может быть рассмотрен выдвинутый К. Моклером принцип “кризиса безобразия”, трактованный радикальное содержательное отторжение и аксиологическую дискредитацию сложившихся эстетических канонов и критериев красоты со стороны “молодых искателей нового” в качестве естественной и здоровой реакции неспорченного вкуса на застывшие и ополненные в массовой культуре идеалы наличной традиции. Действительно, “Технический манифест футуристской литературы” (1912), например, констатирует: “со всех сторон злобно вопят: “Это уродство! Вы лишили нас музыки слова, вы нарушили гармонию звука!” Конечно, нарушили. И правильно сделали! Зато теперь вы слышите настоящую жизнь: грубые выкрики, режущие ухо звуки. К черту показуху! Не бойтесь уродства в литературе!”. Между тем, с точки зрения К. Моклера, единст-

венно достойной позицией представителей поколения зрелых художников является в этой ситуации позиция принятия “провозглашаемого молодежью нового”, — даже ценой отказа от тех стереотипов, которые были восприняты ими в процессе профессиональной социализации. В контексте перехода от классики к модерну метафора М. в европейской культуре сыграла роль своего рода маркера ориентации на инновацию. В отличие от этого, в контексте перехода от модерна к постмодерну содержание понятия “М.” не выходит за рамки общепотребительного: статус соответствующего слова обычного языка не позволяет говорить о его каком бы то ни было значимом метафорическом смысле. Напротив, культура постмодерна может быть расценена как репрентирующая идеологию не столько М., сколько абсолютной зрелости: концепция *déjà-vu* (см. *Déjà-vu*), понимание социального процесса в качестве “постистории” (см. Постистория), трактовка человечества как живущего “под знаком завершенной истории, уже на берегу текучей мимореки” (Бланшо). Со зрелой умудренностью постмодерн отдает себе отчет, что никакая декларация (при всем своем энергетизме и дерзости) не в силах отменить свершившегося прошлого: “прошлое ставит нам условия, не отпускает, шаптает нас” (Эко). Эко с иронией взрослого пишет об авангардистском вызове прошлому (см. Авангардизм) как о подростковой фронде: “авангардизм... пыгается расчитаться с прошлым. Футуристский лозунг “Долой сияние луны!” — типичная программа любого авангарда, стоит только заменить сияние луны чем-нибудь подходящим. Авангард разрушает прошлое, традиционную образность... А после этого авангард идет еще дальше, разрушив образы, уничтожает их, доходит до абстракции, до бесформенности, до чистого холста, до изодранного холста, до выжженного холста... В музыке, видимо, это — переход от атональности к шуму и к абсолютной тишине... Но вот наступает момент, когда авангарду (модернизму) некуда уже идти, ведь он уже создал свою собственную метаречь и произносит на ней свои невозможные тексты... Ответ постмодернизма модернизму состоит в признании прошлого: раз его нельзя разрушить — ведь тогда мы доходим до полного молчания — его нужно пересмотреть — иронично, без наивности”. В контексте парадигмы “постмодернистской чувствительности” (см. Постмодернистская чувствительность) именно прошлое — фрагментированное и утраченное в этой фрагментации свой исходный смысл — выступает для постмодернизма материалом для создания нового (см. Ирония, Конструкция,

Коллаж, Интертекстуальность). Отмеченная разница в понимании М. модернизмом и постмодернизмом обусловлена тем, что переход от классики к модерну был переходом от единой, конституированной в качестве метанаррации (см. Мета-наррация) тотальной монолитной и монолитно тотальной (и в своем доминировании тоталитарной) традиции к плюрализму художественных парадигм и языков. Таким образом, модерн противостоит классике, представленной одной традицией (а чем монолитнее традиция, тем она является более сильной аксиологически), и потому вынужден был педалировать отрицание ее — ради плюрализации культурного пространства как таковой. Постмодерн же противостоит модерну, программно плюральному в своей основе, и в этих условиях вывод о том, что доминантная традиция вообще невозможна (см. Закат метанарраций, Мертвая рука принципа) не вызывает культурного сопротивления, а значит, не нуждается в силовом аксиологическом подкреплении (подобно яркому зпатажу и т. п.). В этом контексте переход от плюрализма вообще к подчеркнуто ацентричному (см. Ацентризм) плюрализму не переживается культурой как ее радикальный слом. Показательно в этом отношении сравнение того, как были оценены в европейской культуре рубежи 19—20 и 20—21 вв.: если начало 20 в. (означенное конституированием модернистской парадигмы в культуре) было пафосно осмыслено как начало новой эры, то *millenium* (несмотря на объективно, в силу смены тысячелетий, более жесткую рубежность) отнюдь не вызвал трагического ощущения, будто “прервалась связь времен”, ибо персонализирующий собой конец 20 в. постмодерн, не будучи конституирован в качестве метанаррации и не претендующий на статус культурного канона, оказывается в силу этого открытым для любых трансформаций: парадигма “постмодернистской чувствительности”, фундированная отказом от метанарраций, оказывается способной пережить самые радикальные свои модификации без утраты исходных оснований (согласно парадигме имманентизации, это означает, что “после постмодерна будет постмодерн”).

М. А. Можейко

МОРЕНО (Moreno) Джекоб (1892—1974) — американский социолог, социальный психолог и психиатр. Основатель социометрии, создатель психодрамы и социодрамы. Профессор социологии Нью-Йоркского (1951—1966) и Колумбийского университетов. Детство и юность провел в Румынии и Австрии. Испытывал влияние психоаналитических идей Фрейда. Окончил философский и ме-

дицинский факультеты Венского университета. В период учебы разработал проект организации и групп самопомощи для одиноких престарелых, который стал одним из первых импульсов формирования движения групповой психотерапии. В 1916 начал разработку второго проекта организации групп самопомощи для итальянских крестьян-переселенцев. После первой мировой войны организовал в Вене “спонтанный театр”, использовавший оригинальную игровую методику, ориентированную на развлечения и гармонизацию психической жизни людей. Работал в психиатрических клиниках и институтах Австрии. На протяжении ряда лет разрабатывал идеи и методику психодрамы. В 1925 переехал в США. Продолжил разработку психодраматического подхода, работая с детьми в Плимутском институте в Нью-Йорке. Одновременно разрабатывал идеи теории малых групп и методики социометрического анализа. Обследовал обучающихся в подготовительной школе детей — правонарушителей и заключенных государственной тюрьмы Нью-Йорка. Занимался психиатрической практикой. В 1929 реализовал первую крупномасштабную программу “открытой” психодрамы в любительской группе Карнеги-холла. В 1931 основал первый профессиональный журнал по групповой терапии (ныне — “Групповая психотерапия, психодрама и социометрия”). В 1932 (по одной из версий) ввел термин “групповая психотерапия”. В 1934 опубликовал книгу “Кто выживет?” и монографию “Применение группового метода для классификации”, ставшую одной из основных работ по формированию групповой психотерапии. В 1936 основал клинику в Бикон-Хилле и до 1968 был ее главным врачом (ныне санаторий М.). В 1937 основал журнал “Социометрия”. В 1940 создал первую профессиональную организацию групповых терапевтов. Опубликовал работы “Социометрия и культурный порядок” (1943) и “Социодрама. Метод анализа социального конфликта” (1944). В 1946 предложил психодраму как метод исследования и терапии личности и опубликовал книгу “Психодрама”. Осуществил цикл пионерских исследований малых групп, разработал соответствующие методы, теории и категориально-понятийный аппарат. Доказал, что психическое благополучие личности определяется ее местом в системе межличностных отношений. Разработал методы выявления неявной структуры этих отношений, определяемых эмоциональными связями (симпатиями, антипатиями и пр.). Установил, что размер и сложность неформальных групп определяют ряд параметров их членов, в том числе и уровень психосексуального развития. Основным средством решения социальных проблем считал упорядочивание от-

ношений между людьми. В 1947 опубликовал книгу “Групповая психотерапия”, в 1951 — “Социометрия, экспериментальный метод и наука”, а в 1954 — “Основы социометрии”, в которых изложил основания новой науки, иногда квалифицируемой как микросоциология. В 1956 основал “Международный журнал социометрии”. В публикациях 1950—1960-х развивал идеи групповой психотерапии и социометрии. Считается одним из создателей современной социологической теории малых групп и количественных методов в социальных науках. Оказал большое влияние на развитие ряда наук и дисциплин.

В. И. Овчаренко

МОРРИС (Morris) Чарльз (1901—1979) — американский философ. Доктор философии (Чикагский университет, 1925). Основные сочинения: “Шесть теорий разума” (1932), “Логический позитивизм, прагматизм и научный эмпиризм. Сборник статей” (1937), “Основы теории знаков” (1938), “Пути жизни” (1942), “Знаки, язык и поведение” (1946), “Открытое Я” (1948), “Разнообразие человеческих ценностей” (1958), “Обозначение и смысл. Изучение отношений знаков и ценностей” (1964) и др. М. утверждал, что разнообразные знаковые системы выступают существенно значимыми основаниями любых цивилизаций людей. Вне контекста реконструкция той роли, которую исполняют совокупности знаков в общественной жизни, по М., немисливо какое-либо адекватное постижение сути человеческого разума как такового. Традиционные, по классификации М., подходы к трактовке разума — теории: разума как субстанции (Платон, Аристотель, Декарт и др.); разума как процесса (Гегель, Брэдли и др.); разума как отношения (Юм, Мах, Рассел и др.); разума как прагматической функции (Шопенгауэр, Ницше, большинство представителей школы прагматизма и др.); разума как интенционального акта (Брентано, Мур, Гуссерль и др.) — М. предлагал дополнить знаковой концепцией. Исходя из предположения о том, что унификация результатов одной из ипостасей человеческого мышления — научного знания — осуществляется в границах процесса, именуемого М. “семиозисом”, предложил принципиально нетрадиционное истолкование реального содержания и эвристического потенциала семиотики как специфической научной дисциплины. В проблемное поле семиотики М. предложил включить: те предметы и явления (посредники), которые функционируют как знаки, или “знаковые проводники”; те предметы и явления, к которым знаки относятся, или “десигнаты”; воздействие, оказываемое знаком на истолкователя (интерпретатора), вследствие которого обозначаемая вещь становится несъёмлемо со-

пряженной с этим знаком (суть самым этим знаком) для последнего; самого интерпретатора (истолкователя) как такового. В абстрактной форме М. определил это взаимодействие следующим образом: “знаковый проводник” есть для толкуемого истолкователем “определенный Знак” в той мере и степени, в какой толкуемое истолкователем обозначает (интерпретирует, осознает) десигнат вследствие присутствия знакового проводника. Семиозис предстает у М. процедурой “осознания-посредством-чего-то”. Исследуя в каждом отдельном случае диадические репертуары взаимозависимости и взаимодействия трех элементов триады (“знаковый проводник”, “десигнат” и “толкователь”), семиотика выступает, таким образом, в трех своих ракурсах: как синтаксис (изучающий отношения знаков между собой); как семантика (изучающая отношения знаков с обозначаемыми ими предметами и явлениями); как прагматика (изучающая отношения знаков и их интерпретаторов). По М., интерпретатор знака — это определенный организм, интерпретируемое им — одеяния того органического существа, которые (при помощи знаковых проводников) исполняют роль отсутствующих предметов в тех проблематических ситуациях, в которых эти предметы якобы присутствуют. Указанный “организм” таким путем обретает способность постигать интересующие его характеристики отсутствующих предметов и явлений, а также ненаблюдаемые параметры наличных объектов. В целостном семиотическом “развороте” язык, согласно концепции М., предстает интересующей коллекцией знаковых проводников, использование которых обусловлено сопряженным набором фиксированных процедур снятия смысла, семантики и прагматики. В духе современной ему интеллектуальной моды М. предложил содержательную интерпретацию категории “знак” в стилистике объяснительной парадигмы дисциплин, изучающих поведение людей: “Если некоторое А направляет поведение к определенной цели посредством способа, схожего с тем, как это делает некоторое В, как если бы В было наблюдаемым, тогда А — это знак”. Обнаружив пять главных видов знаков (знаки-идентификаторы — вопрос “где”, знаки-десигнаторы — вопрос “что такое”, прескриптивные знаки — вопрос “как”, оценочные знаки — вопрос “почему”, знаки систематизации — формирующие отношения толкователя с иными знаками), М. сформулировал подходы к пониманию категории “дискурс”, а также посредством комбинирования разнообразных способов использования и обозначения самих знаков выявил 16 типов дискурса (научный, мифический, технологический, логико-математический, фантастический, поэтический, политический, теоре-

тический, легальный, моральный, религиозный, грамматический, космологический, критический, пропагандистский, метафизический), охватывающих в своей совокупности проблемное поле семиотики в целом как научной дисциплины, изучающей язык. Установки семиотики, по убеждению М., не метафизичны и релятивны, они формируют упорядоченное пространство в безграничной совокупности конкретных дискурсивных форм. Постигание культурного потенциала в модусе универсалий культуры осуществимо, с точки зрения М., для личности тем успешнее, чем в большей степени данная личность ориентирована на реконструкцию именно знакового ресурса культуры, именно знаковых феноменов в парадигме семиотических подходов. Только обладая внутренней готовностью к адекватному истолкованию обрушиваемых обществом на человека массивов знаково организованной информации, только располагая иммунитетом против знаков, ориентированных на манипулирование людьми, личность, по мнению М., может претендовать на сколько-нибудь эффективное сохранение собственного автономного “я”.

А. А. Грицанов

МОРТИДО — по Фрейдю, влечение к смерти, агрессивное влечение и энергия этого влечения, являющиеся одним из наиболее существенных моментов психической жизни. Термин “М.” был легитимирован в 1936 австро-американским психоаналитиком П. Федерном (1872—1950). В психоанализе М. полагается аналогичным либидо и принадлежащим инстинкту смерти. (Согласно Фрейдю, “мы... пришли к необходимости различать два вида инстинктов: те, которые стремятся привести живые существа к смерти, и другие, сексуальные инстинкты, которые вечно стремятся к обновлению жизни и достижению этого”). Несмотря на то, что современные биологические наблюдения не подтверждают существования М., данный концепт составляет значимый фрагмент теорий агрессии, трактующих последнюю как проекцию врожденного саморазрушительного влечения людей. Определенной детализировкой идеи М. выступило разграничение влечения к смерти как желанного, ориентированного на самоуничтожение (М.), и гипотетического деструктивного инстинкта агрессии, ориентированного на убийство других. Ни один психоаналитик, включая и самого Федерна, не смог осуществить разработку модели психического аппарата, в котором сосуществовали бы два разнонаправленных инстинкта и два противоположных вида психической энергии. Понятие “М.” как и сопряженное с ним — “деструдо”, так и не закрепилось в широком дисциплинарном обороте. (См. также Агрессия, Влечение, Деструдо, Либидо.)

В. И. Овчаренко, А. А. Грицанов

МОСКОВИЧИ (Moscovici) Серж (р. 1925) — французский психолог и социолог, один из авторов теории социальных представлений. Профессор высшей школы социальных наук, директор Центра социально-технологических исследований (Париж). Основные работы: “Очерк о природе человеческой истории” (1968); “Век толп. Исторический трактат по психологии масс” (1981); “Технология изобретения богов” (1988); “От коллективных представлений к социальным представлениям” (1989) и др. В отличие от коллективных представлений в концепции Дюркгейма, обладающих принудительным характером по отношению к индивиду и развивающихся под воздействием сил *visu generis* на протяжении многих поколений, одних и тех же во всем обществе, социальные представления (по М.) — это знания и верования, которые возникли в повседневной коммуникации и имеют соответствующую структуру. Теория социальных представлений должна определить: как возникают и строятся концептуальные схемы, как формируется система значений и личностных смыслов субъекта в ходе социальных интеракций. Эти системы интерпретации, классификации и типологии организованы совершенно различным образом в разных культурах, классах или группах и составляют мир мнений культур, классов или групп. Представления можно рассматривать как форму социальной реконструкции реальности с особым языком, логикой и структурой импликаций. Понятия, содержащиеся в представлениях, получают благодаря натурализации квазифизическую форму существования, которая позволяет им быть конституирующим фактором социальной реальности. Речь идет о своеобразной онтологии здравого смысла, ограничивающей “свое” пространство индивиду. Социальный процесс — это процесс когнитивного освоения действительности, в котором объекты и индивиды познаются и дифференцируются на основе моделей предыдущего опыта. Но, выражая отношение к социально значимым объектам, социальные представления не репродуктивны. Источником изменений служит трансформация содержания, возбуждающая в обществе определенные образцы, язык и идеи, которые делают возможными коммуникацию и действия. Новые сущности (харизма, бессознательное, комплексы) обогащают онтологию общества и придают “реальности” новую форму. Факт репрезентации отличает объяснительное познание здравого смысла от описательного познания науки и выполняет адаптационную (странного к обычному) и регуляционную (поведения) функции. Активная роль социальных

представлений определяется их измерениями: информативностью, установкой и "полем представления" — оригинальным понятием концепции, обозначающим иерархизированное единство элементов содержания, образных и смысловых компонентов. С концепцией социальных представлений у М. тесно связано исследование психологии масс (толп). В последней фиксируется резкое противопоставление поведения индивида вне толпы его же поведению в составе толпы. Особо анализируется категория публики как рассеянной толпы, ее превращенной формы, складывающейся во многом под воздействием средств массовой коммуникации. В своем анализе М. следует традиции, заданной Лебоном (частично, Тардом), дает свою интерпретацию версии взаимоотношения толпы и вождя, по Фрейду, преломляя их через концепцию социальных представлений. При этом, указывая на нежелательность психологизации темы, М. одновременно предостерегает и от недооценки возможностей психологии в ее анализе.

Д. М. Булышко

МОСС (Mauss) Марсель (1872—1950) — французский социолог и антрополог. Получил философское образование в Бордосском университете. Изучал историю религии, индологию и сравнительную индоевропейскую лингвистику в Высшей школе практических исследований, где возглавил кафедру истории религий "нецивилизованных народов" (1901). Был одним из инициаторов создания Института этнологии при Парижском университете (1925). Профессор социологии в Коллеж де Франс (с 1931). Участвовал в издании журнала французской социологической школы. После смерти Дюркгейма стал главным редактором II серии журнала (1925—1927) и возглавил группировавшуюся вокруг журнала социологическую школу. В 1924 стал первым президентом Французского института социологии. Научная деятельность М. неразрывно связана с социологической школой Дюркгейма, племянником, учеником и сотрудником которого он был. Странник реформистского социологизма, активно занимался политической деятельностью. Большое внимание уделял социологии "первобытных" обществ, совпадающей с его точки зрения, с этнологией. Главная работа М., ставшая классической, — "Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах" (1925) — основана на анализе конкретного этнографического материала (Океания, Австралия, Северная Америка), а также некоторых древних индоевропейских религиозно-правовых систем. На формирование подхода М. к ис-

следованию "дара" повлияли идеи Дюркгейма, Зиммеля, работы Веблена, Боаса, Малиновского. М. рассматривает дар как тотальный социальный факт, пронизывающий все сферы архаических обществ. Дар — элемент тотальных экономических поставок, элемент обмена, постоянно происходящего между сегментированными частями первобытных обществ. В этих обществах обмен происходит не между индивидами, а между группами или между вождями, олицетворяющими группы. Существующая система даров, внешне бескорыстная, имеет скрытый утилитарный характер, более того, она социально нормирована. Правила дарить, принимать и возмещать дары регулируются магическими и религиозными представлениями. Существование систем дарения М. обнаруживает и в более цивилизованных обществах: в правовых законах и религиозных текстах Древнего Рима, Индии, Китая. С точки зрения М., дарение как вид обмена, обязательного для поддержания состояния равновесия (экономического баланса) любого общества, не исчезло и в современном мире. М. обосновывает необходимость изучения "целостного" человека, одновременного рассмотрения социальных, психологических и биологических факторов, что проявляется в его исследованиях социальной обусловленности выражения чувств, физического воздействия социального внушения, традиционных передач техник тела. Механизмы взаимопроникновения и взаимовлияния индивидуального и социального присутствуют в трактовке М. символов как характерной черты социальных фактов. Символы выражают как присутствие группы, так и инстинктивные реакции ее членов, прямые потребности каждого и всех, их взаимные отношения. Идея М. о целостных социальных фактах оказалась определенное воздействие на труды Гурвича и Левн-Стросса. Благодаря преподавательской деятельности М. было сформировано первое поколение французских полевых этнологов.

Н. Ю. Шилов

МУНЬЕ (Mounier) Эммануэль (1905—1950) — французский философ. Участник движения Сопротивления. Издатель журнала "Esprit" (с 1932). Основные сочинения: "Персоналистская и коммунитарная революция" (сборник статей, 1935); "От капиталистической собственности к человеческой собственности" (1939); "Трактат о характере" (1946); "Введение в экзистенциализм" (1946); "Свобода под условием" (1946); "Что такое персонализм?" (1947); "Маленький страх двадцатого века" (1948); "Персонализм" (1949) и др. Собственное интеллектуально-политическое кредо М. сформулировал достаточно жестко: "Мое Евангелие учит меня не лукавить перед моим

собственным Богом, который всегда ищет дорогу к сердцу отчаявшегося человека. Он никогда не разрешал мне успокаиваться по отношению к тем, кто предпочитает пренебрегать доверием бедных... В этом есть и предпосылка любой политики, в этом — достаточное основание, чтобы отвергнуть некоторые политические формы". С точки зрения М., макроэкономические и политические процессы в 20 в. элиминировали отдельно взятую личность из фокуса внимания общество- и человековедения, в еще большей степени интересы индивида оказываются вне поля зрения властей предрешающих. Поэтому, по мнению М., необходимо разработать человекоцентрированный индустриальный для социальных дисциплин. Лишь тогда, полагал М., когда в центре теоретических дискуссий и практических действий окажется личность ("персона"), персонализм как интегральное усилие сумеет осмыслить и преодолеть тотальный кризис человека. Значимость такого мировоззренческого и аксиологического поворота тем более велика, поскольку, согласно М., "экономическая структура, какой бы рациональной она ни была, если она основана на пренебрежении к фундаментальным требованиям личности, неизбежно разрушает себя изнутри". М. трактует личность как своеобычное отражение и адаптацию совокупности наиболее приемлемых для конкретного человека поведенческих и культурных эталонов: "...личность — это не мое сознание о ней. Каждый раз, когда я произвожу отбор в моем сознании, то что же я нываю? Чаще всего, даже не осознавая, я устраниваю эфемерные фрагменты индивидуальности, неустойчивые, как воздушный флер. Не с личностью я отождествляю те персонажи, что были мной в прошлом и которые переживут меня по низости или инерции. Это персонажи, которые, как я верю, есть, поскольку я им завидую и разрешаю моделировать меня так, как то велит мода". Саморефлексия любой степени, с точки зрения М., не позволяет понять, чем же является личность: это — "единственная реальность, которую мы познаем и одновременно создаем изнутри... являясь повсюду, она нигде не дана заранее". Личность принципиально неуловима и необъективируема, так как находится в перманентном движении; существовать для нее — это, согласно М., "быть с другими и с вещами, понимая их, понимать себя". "Все устроено так, как если бы Личность была невидимым центром всего хорошего и плохого, словно она — тайный гость малейших движений моей жизни, то, что не может пасть под взглядом моего сознания, — писал М. — Поэтому моя личность не совпадает с моей персональностью... Как неконструируемая личность, она — выше времени, шире моих взглядов на нее самое, это са-

мая интимная из всех моих реконструкций. Она есть некое присутствие во мне... Она есть живая активность самостоятельности, коммуникации и единения с другими личностями, которая реализуется и познается в действии, каким является опыт персонализации". М. предпочитает описания и сопряженное с ними постижение личности в контексте ее негативных определений, уточняя, что же не есть личность. Личность у М. — "тотальный объем человека... В каждом из нас есть три духовных измерения: телесное, универсальное и направленное вширь — сопричастность. Призвание, воплощение и сопричастность суть три измерения личности". (Даже концепция Троицы, по мысли М., содержит в себе представление о высшем существе, внутри которого осуществляется полилог личностей.) М. отмечает двойственность сути человека: он призван осмысливать и переживать имманентные долженствования как духовного существа, будучи при этом заложником как своей биологической организации, так и своей эпохи. Состояться человек способен только через самоформирование личности, которое осуществимо при помощи ряда духовно-созидающих процедур: стремления к воплощению самого себя и общественному признанию; поиска подлинного призвания в репертуарах предельной самоконцентрации медитативного типа; самопожертвования через самоотреченную жизнь для других — путь, по М., характерный для истинно избранных. При любом из этих сценариев, — полагал М., — важна ориентация на любовь как основополагающий принцип. Личность не может, по концепции М., ни существовать, ни мыслиться иначе, как через других и в других: "любое безумие есть не что иное, как поражение в общении: Другой выступит как Чужой, Я становится чужим мне самому". Ведущими характеристиками бытия личности М. полагал *возлечение* — ответственно осмысленное присутствие в мире и *трансцендирование* — перманентное самопреодоление человека в его движении к абсолютному началу, задающему ориентиры личностному миру, хотя и не соизмеримому с ним. М. акцентированно противопоставляет собственную концепцию эталонам индивидуализма, стремящегося сконцентрировать человека на себе самом. По мнению М., "благодаря внутреннему опыту личность предстает устремленной к миру и другим людям, сливающейся с ними в едином порыве к универсальному. Другие личности никак не ограничивают ее, они — залог ее бытия и развития. Личность существует только в своем устремлении к "другому", познает себя только через "другого" и обретает себя только в "другом". Первичный опыт личности — это опыт "другой" личности. "Ты", а в нем и "Мы" предшествуют

"Я" или, по меньшей мере, всегда сопровождают "Я". В природе, которой мы в известной мере подчинены, два разных объекта не могут занимать одновременно одно и то же место в пространстве. Личность, благодаря движению, полагающему ее как бытие, выставляет себя вовне, *ex-rose*. Таким образом, она по сути своей коммуникабельна, она одна предопределена как бытие... Когда коммуникация ослабляет свою напряженность или принимает извращенные формы, я теряю свое глубинное "Я". С точки зрения М., декартовское "мыслью, значит существовать" может и должно быть трансформировано в "люблю, следовательно, существую, и жизнь достойна быть прожитой" или (еще жестче) — в "быть значит любить". (Ср. у Сартра: взгляд "другого" равно как и его любовь — порабащают.) Цивилизация М. являет собой социум, пафосно общностный и подчиняющийся следующим императивам: а) освободить себя и весь мир способен лишь уже освободившийся человек; б) жизненно важно не только самопознание, но и постижение "другого" как "другого"; в) ответственность за "другого" — не удел, а смысл бытия; г) подлинная "экономика" личности по природе своей — экономика "дарения". По убеждению М., "личность обретает себя, лишь теряя. Ее богатства — это то, что остается, когда она лишается всего, чем обладала, то, что остается от нее в момент смерти". Персонализм М. стремится совместить обе грани человеческого существования — телесную и душевную: телесное "Я" и "Я", существующее субъективно, по М., суть *единый* опыт. Невозможно мыслить, не обладая бытием и не имея тела. Мыслящая же личность стремится трансформировать окружающую природу, "сотканную из наших усилий". Вне контекста этого истинного человеческого измерения бессмысленно рассуждать, согласно М., о биологических, экономических либо каких бы то ни было иных путях преодоления проблем общества: "...и духовное принадлежит к инфраструктуре: психологический и духовный беспорядок связан с экономическим хаосом, рациональные экономические решения не достигнут цели, если в основе лежит презрение к насущным потребностям личности". Критикуя современный ему капитализм как "метафизику примата прибыли", М. одновременно четко оценивал марксизм (естественно в западноевропейской, респектабельной версии последнего) как "физику явной ошибки", тяготение же к коммунизму — как "нашего фамильного демона". Согласно М.: а) марксизм — непокорный, но вполне законнорожденный сын капитализма, ибо они оба исходят из примата материи над духом; б) традиционный капитализм либерального типа марксизм стремится трансформиро-

вать в государственный капитализм; в) коллективистский оптимизм и пафос сочетаются в марксизме с пренебрежением к личности; г) в историческом плане марксизм логично привел к формированию античеловеческих тоталитарных режимов; д) в рамках последних буржуазный империализм был заменен империализмом социалистическим. Христианин, с точки зрения М., не отказался бы "работать в колхозе или на советской фабрике, но вряд ли подобное общество может поддержать Мысль, которая для человека также незаменима, как и дыхание". Отвергая принципиальную централизованность марксистов на экономическом факторе, М. отстаивал концепцию "христианского реализма", в рамках которой им выстраивалась аксиологическая схема в виде "эллипса с двумя полюсами — материальным полюсом и полюсом сверхъестественного, и при этом первый подчинен второму, даже если второй неотделим от первого". Отрицая обновленческие надежды и иллюзии постмарксистов, М. подчеркивал, что для христианина как вера, так и Божественная жизнь в церкви и в человеке выступают как базисные структуры. Осуществление их в полном объеме необходимо результируется в установлении такого общественного строя, которому имманентно присущи социальная справедливость, равенство и прогресс. М. исключал достижимость последних посредством любых традиционных сценариев общественного обновления. М. отвергал и "массовое общество" с тиранией деперсонализованного анонима, и мистически заряженные харизматическими лидерами общества фашистского типа, и либерально-просветительские модели общественного устройства, сводящиеся к обеспечению компромисса между разновекторными атрибутивными эгоистическими устремлениями людей. Идеал М. — персоналистско-коммунитарное общество, фундированное на любви в ипостасях предельной сопричастности и отзывчивости: базисная личность такого общества способна существовать исключительно в поле сопереживания страдающим ближним. (Заголовок редакционной статьи первого номера журнала "Esprit" призывал "Воссоздать Ренессанс", ибо подобно тому, как последний, по М., вывел из кризиса общество средневековой эпохи, так и "персоналистская революция коммунитарного типа" призвана способствовать преодолению кризисного состояния 20 в.) М. верил в социализм людей творческого труда, для которого характерны "общественный статус личности и конституционное ограничение государственной власти: центральная власть должна уравниваться местными органами власти и гражд-

данскими правами личности". М. воспринимал буржуазное общество середины 20 в. как "легитимизированный беспредел", который: а) узаконивает вмешательство государства в сферу индивидуального сознания; б) полагает деньги целью, а не средством; в) идеализирует режимы, ушедшие в аксиологическое небытие, именуя такие умонастроения продуктивным консерватизмом. Истинные христиане, по мнению М., призваны отвергнуть этот миропорядок, не канонизируя при этом никакой другой: "Всякий новый порядок в потенции — установленный порядок. Всякое антифарисейство несет в себе семя нового фарисейства... Христианство не заинтересовано менять левый конформизм на конформизм правого толка, революционный клерикализм — на клерикализм консервативный". Недопустимо, по М., освящать авторитетом регулятивных идеалов христианства "склеротические процессы-факты (режимы, партии и т. п.). Там, где исчезают христианские ценности, они возникают вновь в искаженной форме: обожествления тела, коллективизма, роста-накопления, вождя, партии". Эсхатологический пафос христианства, по мнению М., исключает для его приверженцев возможность усматривать признаки совершенства в любом устройстве социума.

А. А. Грицанов

МУР (Moore) Джордж Эдуард (1873—1958) — британский философ, преподаватель философии в Кембридже (1911—1939) и в университетах США (1940—1944). Главный редактор журнала "Mind" (1921—1947). Основные сочинения: "Природа суждения" (1899), "Принципы этики" (1903), "Опровержение идеализма" (1903), "Природа и реальность объектов восприятия" (1905—1906), "Природа чувственных данных" (1913), "Некоторые суждения о восприятии" (1917), "Философские исследования" (1922), "В защиту здравого смысла" (1925), "Доказательство внешнего мира" (1939), "Ответ моим критикам" (1942) и др. М. полемизировал с идеями английского абсолютного идеализма и берклианства, разрабатывал оригинальные этические доктрины. "Я не думаю, — писал М., — что окружающий мир или наука когда-либо ставили передо мной философские проблемы. Такими проблемами были вещи, которые говорили о мире или естествознании другие философы". М. стоял на позициях плюралистической онтологии в противовес идеалистическому монизму, на принципах принципиальной познаваемости окружающей реальности, постулируя антипсихологизм в эпистемологии и логике. Истинность идеалистического лозунга "esse est percipi" (лат. "существовать — значит быть вос-

принимаемым"; ср. "реальность духовна") М. усматривал лишь в том, что свойства, составляющие весь наш мир и отличные от свойства "быть воспринимаемым", не могут существовать, не будучи в свою очередь воспринимаемыми. По М., высказывание "существовать — значит быть воспринимаемым" не только аналитическое и посему не могущее быть обосновано, оно также и противоречиво. (Согласно М., "принцип органических единств используют главным образом для оправдания возможности одновременно утверждать два противоречащих друг другу суждения там, где в этом возникает нужда. В данном вопросе, как и в других, главной заслугой Гегеля перед философией было возведение ошибки в принцип и изобретение для нее названия.) Согласно М., попытка сторонников философского идеализма фундаментализировать идею тезисом, что объект опыта немислим без наличия субъекта, неверна хотя бы потому, что "объект и субъект" (например, желтый цвет и ощущение желтизны) совершенно различны. Из "esse est percipi" следует как то, что опыт и его объекты тождественны, так и то, что они различны: желтый цвет и ощущение желтизны аналитически связаны и по существу идентичны и в то же время они различны, ибо можно осмысленно говорить об их отношении друг к другу. Философы, по мысли М., не в состоянии учитывать подобного различия (см. *Difference*), ибо язык не имеет общих имен для таких объектов, как красное или горькое, а также и потому, что мы склонны "скорее воспринимать мир через посредство сознания, а не рассматривать само сознание". С точки зрения М., понятия, с одной стороны, не могут трактоваться ни как содержание, ни как фрагмент, ни как состояние сознания, с другой же — они не есть продукт абстрагирующей активности сознания. Физические факты, по мысли М., не зависят — причинно или логически — от фактов сознания: "нет каких-либо здравых оснований предполагать, что вообще существует какой-либо таковой факт сознания, без наличия которого не мог бы иметь место факт, что этот камин находится в настоящий момент ближе к моему телу, чем та этажерка... нет никаких оснований предполагать, что существует какой-то факт сознания, о котором можно было бы сказать — если бы этот факт не имел места, то земля не существовала бы уже много лет". Понятие (суть "ни ментальный факт, ни какая-либо из частей ментального факта") — автономный и неизменный объект мышления, последняя реальность. Истинность суждений не коррелируема и не определима их отношением к реальности, истина — всего лишь характеризует отношение понятий в суждении, постигаемое интуитивно. "Обращение к фактам бесполезно" — это высказы-

вание М. выступило впоследствии девизом "концептуального реализма" Рассела—Витгенштейна. В статье "Опровержение идеализма" (1903) М. анализировал ощущение, различая две его стороны — "сознание" и "объект": "Ощущение включает сознание и объект, независимый от сознания". При этом "сознание", по М., находится в некотором нераскрываемом отношении "осведомленности" к "объекту". Вместе с тем "независимое существование объекта в гносеологической схеме М. является лишь видимостью, ибо объект здесь выступает лишь в акте ощущения, его реальность постулируется лишь на основе "здорового смысла", а не в качестве характеристики объективной действительности. С точки зрения М., "мы знаем, что имеются и были во Вселенной... материальные объекты и акты сознания... — огромное количество и тех и других, что многие материальные объекты существуют, когда мы не осознаем их". Истинность этих предположений неявно заложена в общем способе нашего мышления: она предполагается многими вещами, относительно которых мы полагаем, что мы их знаем. (По М., объект ложного убеждения и сопряженное суждение не могут существовать как факт, иначе убеждение являлось бы истинным.) М. абсолютизировал элементы непосредственности в познании, предвосхитил возникновение неореалистической концепции "имманентного трансцендентного". Идеи М. явились одним из источников лингвистической философии. Этическая концепция М. носила индивидуалистический характер и основывалась на критике "этического натурализма", рассматривающего "добро" как объективное рациональное понятие. Добро и зло для М. — основополагающие неопределимые этические категории, смысл которых постигается лишь с помощью интуиции. Этические положения раскрывают эмоции говорящего, возбуждают эмоции слушающего либо неявно выражают повеления. Отождествляя ценность и долг с пользой, М. необходимо приходил к выводу, что моральная обязанность индивида к осуществлению поступка в полном объеме проистекает из того, что именно данное действие результируется в предельно возможной совокупности добра в универсуме. Не создав завершенной философской системы, М. тем не менее выступил как один из основателей "метазтики".

А. А. Грицанов

МЭЙО (Mayo) Джордж Элтон (1880—1949) — американский социолог и психолог, один из основоположников американской индустриальной социологии и доктрины "человеческих отношений". Начиная свое образование, он специализировался на изучении этики, философии и логики, а позже, в Шотландии, — меди-

цины и психопатологии. Большое влияние на формирование взглядов М. оказали идеи Дюркгейма и Фрейда. Переехав в США, он продолжил образование в университете Квинсленд в Брисбэне (1919—1923) и в Школе финансов и коммерции при Пенсильванском университете в Филадельфии (1923—1926). После завершения учебы М. работает в качестве профессора индустриальной социологии в Высшей школе делового администрирования Гарвардского университета (1926—1947). Значительный вклад в развитие социологии управления и индустриальной социологии внесли научные исследования М. в Западной электрической компании близ Чикаго (знаменитые Хоторнские эксперименты, 1927—1932), которые сделали М. влиятельной фигурой в рамках школы человеческих отношений. Анализ Хоторнских экспериментов он изложил в работе “Человеческие проблемы индустриальной цивилизации” (1933), которую считают его наиболее важной книгой. М. также предложил программу рекомендаций по персоналу, в которой он обращается к специфическим потребностям индустриальных рабочих, не получающих удовлетворения от своей работы в больших организациях. Его партнеры Ф. Й. Ротлибергер и У. Дж. Диксон суммировали результаты исследования в работе “Управление и рабочий” (1939). Отдельные части этого исследования — это касается массива данных, отношений труда и управления, неформальных взаимоотношений между фабричными служащими — интересны для специалистов до сих пор. После Хоторнских экспериментов М. возглавил отдел исследований индустриальных отношений в Высшей школе делового администрирования Гарварда. Исследуя воздействие различных факторов (условия и организация труда, заработная плата, межличностные отношения и стиль руководства) на производительность труда на промышленном предприятии, М. показал особую роль человеческого и группового фактора в ее повышении. Вслед за Дюркгеймом он считал, что научно-технические достижения опередили социальные навыки и установки человека, одним из следствий чего стало широкое распространение аномии. Это было очевидно на примере спонтанной организации неформальных группировок в промышленности, как показали Хоторнские эксперименты. Обобщив эмпирические данные, М. сформулировал социальную философию менеджмента. В ее основе лежат следующие принципы: 1) человек — “социальное животное”, предрасположенное к групповому поведению и включенное в него; 2) жесткая иерархия подчиненности и бюрократическая организация несовместимы с природой человека и его свободой; 3) руководители индустрии должны ориентироваться

в большей мере на людей, чем на продукцию, что обеспечивает социальную стабильность общества и удовлетворенность индивида своей работой. Рационализация управления, учитывающая социальные и психологические аспекты труда — основной путь решения социальных противоречий. Основой социальной практики доктрины “человеческих отношений” был принцип замены индивидуального вознаграждения групповым (коллективным), экономическим — социально-психологическим (благоприятный морально-психологический климат, повышение удовлетворенности трудом, использование демократического стиля руководства). Вместе с этим предлагались новые пути и средства повышения производительности труда: “паритетное управление”, “гуманизация труда”, “групповые решения”, “просвещение служащих” и т. п. М. выступал за развитие социальной подготовки менеджеров, способных наладить эффективное управление группами рабочих в промышленности, обеспечивая социальное закрепление, повышая значение наемных рабочих и тем самым устраняя причины аномии. Вместе с тем предполагалось сохранить способность промышленности укреплять и кооперативный дух в обществе, иначе оно будет ослаблено индивидуализмом. Его идеи оказали влияние на практику и на идеологию менеджмента, а также на последующие социальные исследования в промышленности.

В. А. Балзевич

МЭМФОРД (Mumford) Льюис (1895—1990) — американский философ и социолог. Представитель негативного технологического детерминизма. В своих многочисленных работах по социальным проблемам техники, урбанизации, истории и теории искусства, архитектуры, морали, религии, культуры в целом (основные сочинения: “История утопий”, 1922; “Техника и цивилизация”, 1934; “Искусство и техника”, 1952; “Превращения человека”, 1956; “Город в истории”, 1966; “Миф о машине”, 1967—1970; “Интерпретации и прогнозы”, 1973 и др.) М. выступает против чрезмерной технизации общества, приводящей к порабощению человека техникой. Отвергает как неверную точку зрения, которая придает центральное место и направляющую функцию в человеческом развитии орудия труда. Не меньшую, а гораздо большую роль в развитии человека и общества, считает М., играют статические компоненты техники, своеобразные контейнеры различных типов, начиная от хижины, корзин и ловушек и вплоть до гигантских химических реторт, атомных реакторов, каналов и городов. Еще более важное значение М. придает происходящим в процессе развития общества видоизменениям лингвистических и иных символов, различным культурным формам, переменам в социальной организации и эстетическим замыслам, их художественным воплощениям. Во взаимодействии орудий труда и культуры, представляющей собой совокупность символических форм, производство все новых и новых символов обгоняет производство орудий труда, способствуя развитию более ярко выраженных технических способностей, а потому играет более важную роль, чем утилитарное использование орудий труда. В работе “Техника и цивилизация” М. подчеркивал, что техника своим развитием обязана мифу, игре, фантазии, различным формам ритуала, песни, танца, занимающим в жизни человеческих сообществ (от примитивных до самых высокоразвитых) более важное место, чем утилитарный ручной или оснащенный техникой труд. С его точки зрения, контроль над психосоциальной средой на основе выработки общей символической культуры в развитии общества был более существенным, значительно предшествовал и опережал производимый при помощи орудийной техники контроль человека над внешней средой. При таком подходе приоритетное значение придается возникновению языка как коллективного продукта и средства умственной концентрации древнего человека. Ибо только тогда, когда знание и опыт могли быть накоплены в символических формах и передаваться при помощи произнесенного слова от поколения к поколению, утверждал М., стало возможным сохранять каждое новое культурное приобретение от разрушения течением времени или с исчезновением предшествующего поколения. М. утверждал, что человек является существом, главным образом “использующим ум”, производящим символы, что и соответствует определению homo sapiens, основой развития которого с самого начала было создание важных типов символического выражения, а не более эффективных орудий труда. Однако технократическое представление о человеке как производителе орудий и их использовании привело, в конце концов, считает М., к тому, что инициатива и главная роль от работника, который управлял машиной, перешла к машине, управляющей работником. Эта антигуманная тенденция использования техники находит свое концентрированное воплощение, по мнению М., в бездушной и безличной Мегамашине, то есть предельно рационализированной, технократической социальной организации, построенной на жестком принципе единоначалия. (См. Мегамашина.)

Е. М. Бабосов

Н

НАДЕЖДА — (1) — эмоциональное переживание, возникающее при напряженном ожидании субъектом желаемого и предвосхищающее вероятность его свершения; (2) — общечеловеческая универсалия культуры, фиксирующая данное состояние в качестве ценности. В европейской культуре традиционно входит в число наиболее глубоких и значимых оснований аксиологического тезауруса, выражая парадигму позитивного восприятия мира, основополагающего доверия к бытию (см. этимологическое единство Н. и надежности), фундирует в западном менталитете установку на фундаментальный мировоззренческий оптимизм. Акцентированный статус Н. как универсалии культуры в европейском менталитете фиксирует такую особенность культуры западного типа, как ее остро субъективно, лично переживаемая векторная устремленность вперед: примат будущего перед прошлым и настоящим предполагает постоянное вхождение личных и социальных футурологических проекций в настоящее, отказ от принятия наличного настоящего в качестве финального состояния, окончательного приговора судьбы и т. п. В особом отношении Европы к феномену Н. находит свое выражение открытость западной культуры будущему как миру возможного. В зрелых формах европейской культуры на этой основе оформляется идея игры-Play в отличие от игры-game: великая, серьезная и доверчивая Игра как открытость непредвиденным формам своего бытия, открывающая, в свою очередь, его непредсказуемые возможности, (Э. Финк, Р. Кайюа). Психологический феномен сохранения Н. при отсутствии обосновывающих ее объективных факторов (на базе сильной субъективной мотивации) также осмыслен в европейское культуре как ценность и конституируется в качестве отрефлексируемой сознательной поведенческой парадигмы, возводясь в ранг жизненного принципа и приобретаая в культуре статус приоритетной мировоззренческой позиции. Пронизывает собою всю историю Европы — от “*dim spiro vrego*” до “Н. умирает последней”. Как калька латинского *Sper*, так и соответствующие существительные во многих романских и славянских языках восприняты соответствующими национальными традициями в качестве жепских имен (фр. *Espérance*, исп. *Espéranza*, восточно-славянские Н., Надежа, Надия и др.), причем христианский календарь выражает культурно-семантическое единство аксиологического комплекса веры, Н. и любви: по православным святцам родиншимся 17 (30) сентября девочкам выбирали имена из ряда “Вера, Н.,

Любовь и мать их София”. (Интересно, что сохранив легшую в основу данного праздника легенду о четырех христианских мученицах, гонимых римским императором Адрианом (2 в.), европейская культура пересмыслила семантический гештальт легенды в духе классического западного рационализма: *Sophia*, мудрость, выступает “матерью”, основой и источником общечеловеческих ценностей, даже наиболее эмоционально окрашенных). Выступает одной из основополагающих категориальных структур в экзистенциалистской ветви современной философии (Марсель и др.); проблематика Н. актуализируется в рамках неортодоксального неомарксизма (“Философия Н.” Блоха) и социально ориентированной философской эссенстики (“Надежда” А. Мальро). В рамках современного неотоцизма оформляется “теология Н.” (с 1960—1970-х), центрирующаяся вокруг понятия Н., трактуемой не только как психологическое состояние, но и как онтологическая характеристика бытия. Развиваясь в русле политической теологии, “теология Н.” конституируется как концепция “революционного милитаризма” (см. Хилизм). В рамках “теологии Н.” надеяться — значит мыслить будущее в неразрывной связи с настоящим, преобразованным в соответствии с будущим идеалом, гарантом осуществления которого выступает Божественное соучастие (В. Панненберг, Ф. Чайлдз). Таким образом, христианская Н. понимается “теологией Н.” как своего рода активная жизненная позиция, ориентированная на утверждение царства любви, свободы, справедливости и добра. В современном естествознании задаваемый синергетической парадигмой “новый альянс” человека и природы открывает, по формулировке Пригожина, такую перспективу мироздания, которая — в отличие от прежней — может быть обозначена не как парадигма беспочвенной и “слепой уверенности”, но как парадигма “умеренной Н.” (См. также Блок.)

М. А. Можейко

НАКАЗАНИЕ — понятие, получившее философскую размерность после выхода книги Фуко “Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы” (1975). Начиная книгу с описания публичной казни некоего Дамьена, покушавшегося на Людовика XV (1757), а также воспроизводя распорядок дня для Парижского дома малолетних заключенных (1838), Фуко приходит к выводу о том, что в течение менее чем века (середина 18 — первая треть 19 в.) произошло “исчезновение публичных казней с применением пыток”: “за несколько десятилетий исчезло казнимое, пытаемое, расчленяемое тело, символически клеймимое в лицо или плечо, выставляемое на публичное обозрение живым или мертвым. Исчезло тело как главная мишень судебно-уголовной репрес-

сии”. В итоге, по мысли Фуко, “наказание постепенно становится наиболее скрытой частью уголовной процедуры”; “из наказания исключается театрализация страдания”. Н. переходит из области “едва ли не повседневного восприятия” в сферу “абстрактного сознания”: правосудие больше не берет на себя публично ответственность за насилие, связанное с его отправлением. По Фуко, “техника исправления вытесняет в наказании собственно искупление содеянного зла и освобождает судей от презренного карательного ремесла”. Происходит ослабление власти над телом человека; “тело служит теперь своего рода орудием или посредником: если на него воздействуют тюремным заключением или принудительным трудом, то единственно для того, чтобы лишить индивида свободы, которая считается его правом и собственностью [...] На смену палачу, этому прямому анатому страдания, приходит целая армия специалистов: надзиратели, врачи, тюремные священники, психиатры, психологи, воспитатели”. На что же направлена в настоящее время (и по сей день) система исполнения разнообразных Н.? — вопрошает Фуко и сам отвечает, цитируя Мабли: “Наказание, скажем так, должно поражать скорее душу, чем тело”. “Преступление и проступок” как объект судебно-уголовной практики глубоко изменилось: судят юридические объекты, определенные в Кодексе, но, согласно Фуко, “судят также страсти, инстинкты, аномалии, физические недостатки, неадаптированность, последствия воздействия среды или наследственности; наказывают акты агрессии, но через них и агрессивность; ...убийства, но также влечения и желания”. Общество таким образом начало судить уже не преступления, а “душу” преступников, в структуру судопроизводства и вынесения судебного приговора “внедрился целый комплекс оценочных, диагностических, прогностических и нормативных суждений о преступном индивиде”. (С точки зрения Фуко, “душа в ее исторической реальности... порождается процедурами наказания, надзора и принуждения”.) Как подчеркивает Фуко, под возросшей мягкостью Н. можно уловить смещение точки его приложения, а вследствие этого — “целое поле новых объектов, новый режим истины и множество ролей, дотоле небывалых в отправлении уголовного правосудия. Знание, методы, “научные” дискурсы формируются и постепенно переплетаются с практикой власти наказывать”. Цель изучения генеалогии Н., по формулировке самого Фуко, “сравнительная история современной души и новой власти судить, генеалогия нынешнего научно-судебного единства, в котором власть наказывать находит себе основания, обоснование и правила, благодаря которым она расширяет свои воздействия

и маскирует свое чрезмерное своеобразие". В этом контексте Фуко формулирует четыре "основных правила" своего исследования: 1) Н. необходимо рассматривать как сложную общественную функцию. 2) Карательные методы суть техники, обладающие собственной спецификой в более общем поле прочих методов отправления власти; Н. таким образом выступает определенной политической тактикой. 3) История уголовного права и история гуманитарных наук имеют общую "эпистемологически-юридическую" матрицу; технология власти должна быть положена в основу как гуманизации уголовного права, так и познания человека. 4) Появление "души" в сфере уголовного правосудия, сопряженное с внедрением в судебную практику корпуса "научного" знания, есть следствие преобразования способа захвата тела как такового отношениями власти. Как отмечает Фуко, в современных обществах карательные системы должны быть вписаны в определенную "политическую экономию" тела. Тело захватывается отношениями власти и господства главным образом как производительная сила, но оно становится полезной силой только в том случае, если является одновременно телом производительным и телом подчиненным. По Фуко, "возможно "знание" тела, отличающееся от знания его функционирования, и возможно овладение его силами, представляющее собой нечто большее, нежели способность их покорить: знание и овладение, образующие то, что можно назвать политической технологией тела". Призывая анализировать "микрофизику власти", Фуко постулирует, что власть — это стратегия, а не достояние, это "механизмы, маневры, тактики, техники, действия". Это "сеть неизменно напряженных, активных отношений", а не "привилегия, которой можно обладать". Это "совокупное воздействие стратегических позиций" господствующего класса. Отношения власти у Фуко "не локализируются в отношениях между государством и гражданами", для них характерна "непрерывность", они "выражаются в бесчисленных точках столкновения и очагах нестабильности, каждый из которых несет в себе опасность... временного изменения соотношения сил". При этом особо важно, по мысли Фуко, то, что: а) власть производит знание; б) власть и знание непосредственно предполагают друг друга; в) нет ни отношения власти без соответствующего образования области знания, ни знания, которое не предполагает и вместе с тем не образует отношений власти. С точки зрения Фуко, "познающий субъект, познаваемые объекты и модальности познания представляют собой проявления этих фундаментальных импликаций отношения "власть — знание" и их исторических трансформаций... Полезное для власти или противящееся ей знание произво-

дится не деятельностью познающего субъекта, но властью — знанием, процессами и борьбой, пронизывающими и образующими это отношение, которое определяет формы и возможные области знания". Результатом такого подхода выступает, по мысли Фуко, отказ (применительно к проблематизациям власти) от оппозиции "насилие — идеология", от метафоры собственности, от модели познания, где главную роль исполняет "заинтересованный" или "незаинтересованный", "корыстный" либо "бескорыстный" субъект. "Реальная и нетелесная" душа, порожденная карательными практиками современного общества суть "механизм, посредством которого отношения власти порождают возможное знание, а знание распространяет и укрепляет воздействия власти". Как подчеркивает Фуко, из этой "реальности-денотата" были определенным образом отстроены соответствующие "области анализа (такие, как психика, субъективность, личность, сознание и т. п.)"; основываясь на ней, были возведены "научные методы и дискурсы", предъявлены "моральные требования гуманизма". При этом, согласно Фуко, "человек" не был замещен "душой": "душа есть следствие и инструмент политической анатомии; душа — тюрьма тела". Исследуя процедуры пыток, длительное время характерные для следственных действий и публичных казней, Фуко отмечает, что попытка "обнаружить истину и демонстрировала действие власти, обеспечивала связь письменного с устным, тайного с публичным, процедуры расследования с операцией признания". Как утверждает Фуко, отношение "истина — власть" остается "в центре всех карательных механизмов и сохраняется даже в современной уголовно-судебной практике — но совсем в другой форме и с совершенно иными последствиями". Комментируя стремление идеологов Просвещения посредством осуждения особой жестокости публичных казней очертить "законную границу власти карать", Фуко подчеркивает: "Человек... становится также человеком: не вещей, но власти". Как "замечательное стратегическое совпадение" обозначает Фуко то обстоятельство, что "прежде чем сформулировать принципы нового наказания, реформаторы ставили в упрек традиционному правосудию именно чрезмерность наказаний, но чрезмерность, которая связана больше с отсутствием правил, чем со злоупотреблением властью наказывать". Целью судебно-правовой реформы в этот период выступала, согласно Фуко, новая "экономика власти" наказывать, ее лучшее распределение, — "чтобы она не была ни чрезмерно сконцентрирована в нескольких привилегированных точках, ни слишком разделена между противостоящими друг другу инстанциями, но распределялась по однородным кру-

гам, могла действовать повсюду и непрерывно, вплоть до мельчайшей частицы социального тела". Необходимо было "увеличить эффективность власти при снижении ее экономической и политической себестоимости". В целом, с точки зрения Фуко, содержанием судебно-уголовной реформы Нового времени явилось следующее: "сделать наказание и уголовное преследование противозаконностей упорядоченной регулярной функцией, сопряженной с обществом; не наказывать меньше, но наказывать лучше; может быть, наказывать менее строго, но для того чтобы наказывать более равно, универсально и неизбежно; глубже внедрить власть наказывать в тело общества". Реформа уголовного права, по мысли Фуко, возникла "на стыке борьбы со сверхвластью суверена и с инфравластью противозаконностей, право на которые завоевано или терпится". Тем самым система уголовных Н. стала рассматриваться как "механизм, призванный дифференцированно управлять противозаконностями, а не уничтожить их все". Должна была сложиться ситуация, когда враг всего общества — преступник — участвует в применении к нему Н. Уголовное Н. оказывалось в этом смысле "общественной функцией, сопряженной со всем телом общества и с каждым его элементом". Фуко формулирует несколько главных правил, на которых отныне основывалась "семиотическая техника власти наказывать": 1) *правило минимального количества*: с идеей преступления связывалась идея скорее невыгоды, нежели выгоды; 2) *правило достаточной идеальности*: сердцевину Н. должно составлять не столько действительное ощущение боли, сколько идея боли — "боль" от идеи "боли"; 3) *правило побочных эффектов*: Н. должно оказывать наибольшее воздействие на тех, кто еще не совершил проступка; 4) *правило абсолютной достоверности*: мысль о всяком преступлении и ожидаемой от него выгоде должна быть необходимо и неразрывно связана с мыслью о Н. и его результате — законы должны быть абсолютно ясными и доступными каждому; 5) *правило общей истины*: верификация преступлений должна подчиняться критериям, общим для всякой истины — отсюда, в частности, идея "презупции невиновности" — научное доказательство, свидетельства органов чувств и здравый смысл в комплексе должны формировать "глубинное убеждение" судьи; 6) *правило оптимальной спецификации*: необходима исчерпывающе ясная кодификация преступлений и Н. — при конечной ее цели в виде индивидуализации (особо жесткое Н. рецидивистов как осуществивших намерения очевидно преступной собственной воли). Фуко обращает особое внимание на следующее: в начале 19 в. "...в тече-

ние очень короткого времени тюремное заключение стало основной формой наказания... различные формы тюремного заключения занимают почти все поле возможных наказаний между смертной казнью и штрафами". Воспоследовавшая в процессе судебного-правовой реформы детализация жизни и быта заключенных в тюрьме означала технику исправления, направленную на формирование покорного субъекта, подчиненного власти, которая "постоянно отправляется вокруг него и над ним и которой он должен позволить автоматически действовать в себе самом". (Речь, по мысли Фуко, уже не шла о восстановлении оступившегося "юридического субъекта общественного договора".) Из трех способов организации "власти наказывать" — а) церемониале власти суверена с публичными пытками и казнями, б) определением и восстановлением "оступившихся" субъектов как субъектов права посредством использования систем кодированных представлений и в) института тюрьмы — возобладал последний. (По оценке Фуко: было отдано предпочтение не "пытаемому телу", не "душе и ее манипулируемым представлениям", но "муштруемому телу".) Начали доминировать техники принуждения индивидов, методы телесной муштры, оставляющей в поведении следы в виде привычек. Фуко задает вопрос: "Как принудительная, телесная, обособленная и тайная модель власти наказывать сменила репрезентативную, сценическую, означающую, публичную, коллективную модель? Почему физическое отправление наказания (не пытка) заменило — вместе с тюрьмой, служащей его институциональной опорой, — социальную игру знаков наказания и распространяющее их многословное празднословие?" По мысли Фуко, в классический век произошло "открытие тела как объекта и мншени власти". Но уже в 17—18 вв. общими формулами господства стали "дисциплины" — методы, делающие возможными детальнейший контроль над действиями тела, постоянное подчинение его сил, навязывание последним отношений послушания — полезности. Дисциплина /естественно Фуко имеет в виду и производственную дисциплину — А. Г./ продуцирует "послушные" тела: она увеличивает силы тела (с точки зрения экономической полезности) и уменьшает те же силы (с точки зрения политического послушания). Как пишет Фуко, "взвешивание изучение детали и одновременно политический учет мелочей, служащих для контроля над людьми и их использования, проходят через весь классический век, несут с собой целую совокупность техник, целый корпус методов и знания, описаний, рецептов и данных. И из этих пустяков,

несомненно, родился человек современного гуманизма". Прежде всего, согласно Фуко, дисциплина связана с "распределением индивидов в пространстве". Используются следующие методы: а) отгораживание, при этом "клеточное" ("каждому индивиду отводится свое место, каждому месту — свой индивид"); б) функциональное размещение; в) организация пространства по рядам и т. д. Дисциплина устанавливает "контроль над деятельностью" посредством: а) распределения рабочего времени; б) детализации действий во времени; в) корреляции тела и жеста — например, оптимальная поза ученика за партой; г) уяснения связи между телом и объектом действий — например, оружейные приемы; д) истощающего использования рабочего времени и т. д. Согласно Фуко, "посредством этой техники подчинения начинается образовываться новый объект... Становясь мншенью новых механизмов власти, тело подлежит новым формам познания. Это скорее тело упражнения, чем умообразительной физики". В рамках разработки указанных контролируемых процессов произошло освоение властью процедур суммирования и капитализации времени. Как пишет Фуко, обнаруживаются: "линейное время, моменты которого присоединяются друг к другу и которое направлено к устойчивой конечной точке (время "эволюции)"; "социальное время серийного, направленного и кумулятивного типа: открытие эволюции как "прогресса" ... Макро- и микрофизика власти сделали возможным... органическое вхождение временного, единого, непрерывного, кумулятивного измерения в отправление контроля и практики подчинения". Один из центральных тезисов концепта "Н." у Фуко следующий: "Власть в иерархизированном надзоре дисциплины — не вещь, которой можно обладать, она не передается как свойство; она действует как механизм... Благодаря методам надзора "физика" власти — господство над телом — осуществляется по законам оптики и механики, по правилам игры пространств, линий... и не прибегает, по крайней мере в принципе, к чрезмерности, силе или насилию". Искусство наказывать в режиме дисциплинарной власти, по мысли Фуко, не направлено на репрессию. Оно: 1) соотносит действия и успехи индивида с неким целым; 2) отличает индивидов друг от друга; 3) выстраивает их в иерархическом порядке; 4) устанавливает таким образом степень соответствия тому, что должно достигнуть; 5) определяет внешнюю границу ненормального. Оно нормализует. Через дисциплины проявляется власть Нормы. Она, по Фуко, присоединилась к ранее существовавшим властям: Закона, Слова и Текста, Традиции. Важнейшей формой осуществления дисциплины выступает экзамен — сочетание

"надзирающей иерархии и нормализующей санкции". Он, в частности, "вводит индивидуальность в документальное поле"; "превращает каждого индивида в конкретный «случай»"; "находится в центре процедур, образующих индивида как проявление и объект власти, как проявление и объект знания". Фуко формулирует важный момент: в дисциплинарном режиме "индивидуализация" является исходной: чем более анонимной и функциональной становится власть, тем больше индивидуализируются те, над кем она направляется. В системе дисциплины ребенок индивидуализируется больше, чем взрослый, больной — больше, чем здоровый, сумасшедший и преступник — больше, чем нормальный и законопослушный. Если надо индивидуализировать здорового, нормального и законопослушного взрослого, всегда спрашивают: много ли осталось в нем от ребенка, какое тайное безумие несет в себе, какое серьезное преступление мечтал совершить. Как утверждает Фуко, "все науки, формы анализа и практики, имеющие в своем названии корень "психо", происходят из этого исторического перерождения процедур индивидуализации. Момент перехода от историко-ритуальных механизмов формирования индивидуальности к научно-дисциплинарным механизмам, когда нормальное взяло верх над наследственным, а измерение — над статусом (заменен тем самым индивидуальностью человека, которого понимают, индивидуальностью человека исчисляемого), момент, когда стали возможны науки о человеке, есть момент, когда были осуществлены новая технология власти и новая политическая анатомия тела".

А. А. Грицанов

НАЛИЧИЕ — см. МЕТАФИЗИКА ОТСУТСТВИЯ

НАНСИ (Nancy) Жан-Люк (р. 1914) — французский философ. Преподавал в Калифорнийском университете, профессор Страсбургского университета. Директор исследовательского центра "Философия, наука о языке и коммуникация", со-директор Центра философских исследований (Париж), со-директор Международного философского колледжа (Париж). Основные сочинения: "Спекулятивная ремарка" (1973), "Лого-Дедал" (1976), "Ego sum" (1979), "Заголовок письма" (1979), "Разделение головок" (1982), "Категорический императив" (1983), "Забвение философии" (1986), "Праздник сообщества" (1986), "Опыт свободы" (1988), "Музы" (1994) и т. д. Основным тематизмом философского творчества Н. выступает интеллектуальное состояние "философии на пределе" — философии, ставящей под сомнение свою собственную возможность. Н. рассматривает эту проблему на материале современных трактовок понятий "субъект" Р. Декарта и "закон" И. Канта, а также в рамках трансгрессив-

ных интерпретаций диалектики Г. Гегеля, осуществленных в 20 в. С начала 1980-х Н. формулирует исследовательскую программу изучения "сообществ", понимаемых им не в качестве системных тотальностей, а как сеть сингулярностей (см. Событийность). В своих взаимозависимостях последние перманентно актуализируют состояние предела друг у друга; конституирующаяся подобным образом "не-исполненность" задает статус того или иного сообщества. Отстаивая тезис об исходной плюральности смысла, Н. противопоставляет его разнообразным герменевтическим процедурам, а также означиванию и сигнификации.

А. А. Грицанов

НАРРАТИВ (лат. *narratio* — означает языковой акт, то есть вербальное изложение — в отличие от представления) — понятие философии постмодерна, фиксирующее процессуальность самоосуществления как способ бытия повествовательного (или, по Р. Барту, "сообщающего") текста. Важнейшей атрибутивной характеристикой Н. является его самодостаточность и самоценность: как отмечает Р. Барт, процессуальность повествования разворачивается "ради самого рассказа, а не ради прямого воздействия на действительность, то есть, в конечном счете, вне какой-либо функции, кроме символической деятельности как таковой". Классической сферой возникновения и функционирования Н. выступает история как теоретическая дисциплина (и в этом философия постмодернизма парадигмально изоморфна концепции нарративной истории: А. Тойнби, Рикер, Дж. Каллер, А. Карр, Ф. Кермоуд и др.). В рамках нарративной истории смысл события трактуется не как фундированный "онтологией" исторического процесса, но как возникающий в контексте рассказа о событии и имманентно связанный с интерпретацией. В традиции допостмодернистской философии истории, напротив, аксиологические акценты расставлялись радикально альтернативным способом: даже в трактовке М. Блока (которого, возможно, в последнюю очередь можно отнести к традиции социологизма, основанной на сформулированной в свое время Дюркгеймом презумпции "социального реализма"), история до последнего времени прозябала "в эмбриональной форме повествования" и не могла претендовать на статус "серьезного аналитического занятия". Однако уже Арндт, отталкиваясь от того факта, что в античной архаике под "героем" понимался свободный участник Троянской войны, о котором мог бы быть рассказан рассказ (история), отмечала: "то, что каждая индивидуальная жизнь между рождением и смертью может в конце концов быть рассказана как история с началом и концом, есть... доисторическое условие истории (*history*), великой истории (*stogy*) без начала и конца". Что же касается

собственно философии постмодернизма, то ориентация на "повествовательные стратегии" — в их плюральности — оценивается современными авторами (Д. В. Фоккема, Д. Хейман и др.) как основополагающая для современной культуры. В этом проявляется усиление в современной философии истории позиции историзма, строящего свою методологию на презумпции неповторимой уникальности каждого события, чья самобытность не может быть — без разрушающих искажений — передана посредством всеобщей дедуктивной схемы истории. И как событие не возводится историком в поисках его смысла к некоей общей, изначальной, проявляющейся в каждом отдельном событии закономерности, так и рассказ о событии не возводится к исходному, глубинному, якобы объективно наличному смыслу этого события, — смысл рассказа, напротив, понимается как обретаемый в процессе наррации, то есть, по формулировке М. Постера, "мыслится как лишенный какого бы то ни было онтологического обеспечения и возникающий в акте сугубо субъективного усилия", но отнюдь не в субъект-объектных процедурах, как бы таковые (гносеологически или праксеологически) ни трактовались. — История как теоретическая дисциплина конституируется в постмодернизме в качестве нарратологии: рефлексия над прошлым, по оценке Х. Райта, — это всегда рассказ, Н., организованный извне, посредством внесенного рассказчиком сюжета, организующего повествование. По оценке Й. Брокмейера и Р. Харре, Н. выступает не столько описанием некоей онтологически-артикулированной реальности, сколько "инструкцией" по конституированию последней (подобно тому, как правила игры в теннис лишь создают иллюзию описания процессуальности игры, выступая на самом деле средством "вызвать игроков к существованию"). Аtribuтивной характеристикой Н. выступает в этом контексте "leggezza" — легкость, которую "нарративное воображение может вдохнуть в *pezantezza* — тяжеловесную действительность" (И. Кальвино, 1998). Центральным моментом процедуры внесения фабулы в рассказ является финал, завершение повествования. Собственно, нарратор и выступает, — прежде всего, — как носитель знания о предстоящем финале историй, и лишь в силу этого обстоятельства он и может являться рассказчиком, принципиально отличаясь от другого выделяемого в контексте Н. субъекта — его "героя", который, находясь в центре событий, тем не менее лишен знания тенденции их развития и представлений о перспективах ее завершения. Данная идея типична уже для преобладающих постмодернистскую философию авторов. Так, Ингарден понимает "конец повествования" в качестве именно того фактора, который задает простой хронологической по-

следовательности событий семантическую значимость: лишь завершенная история обретает свой смысл, и лишь финал выступает, таким образом, источником ее морфологии. Если событийный хаос, по Ингардену, структурируется, обретая морфологию и организацию, посредством внесения историком фабулы в аморфный материал, то центральным смыслообразующим фактором этого процесса является знание историком финала. Аналогично и процессуальность рассказа мыслится Ингарденом как разворачивающаяся в контексте ("в свете") своей фундаментальной детерминированности со стороны "последней" ("кульминационной") фразы повествования: "специфика выраженного данной фразой... пронизывает все то, что перед этим было представлено... Она накладывает на него отпечаток цельности". Аналогично, согласно Арндт, специфика действия — событийного акта как предмета рассказа — заключается в том, что оно обретает смысл только ретроспективно: "в отличие от произведения, где свет, в котором следует судить о закономерном продукте, задается образом или моделью, ранее воспринятой глазом ремесленника, — свет, который освещает процесс действия, а потому и все исторические процессы, возникает только в их конце, часто когда все участники мертвы". В рамках постмодернистской концепции истории фундаментальной становится идея основополагающего значения финала для конституирования Н. как такового. Именно наличие определенного "завершения", изначально известного нарратору, создает своего рода поле тяготения, приводящее все сюжетные векторы к одному семантическому фокусу (Кермоуд). В рамках подобной установки будущее (в качестве финала Н. или, в терминологии Кермоуда, "завершения") выступает в функционально-семантическом отношении аналогом аттрактора, и идея аттрактивных зависимостей фактически фундирует собою постмодернистскую нарратологию. Аналогично, в концепции события Делеза, "внутреннее конденсирует прошлое, но взамен сталкивает его с будущим". Генеалогия Фуко также рассматривает исторический процесс в контексте, допускающем его интерпретацию в свете идеи аттрактивных зависимостей. Смысл исторического события трактуется Фуко следующим образом: "точка, совершенно удаленная и предшествующая всякому позитивному познанию, именно истина, делает возможным знание, которое, однако, вновь ее закрывает, не переставая, в своей болтливости, не признавать ее". Поскольку нарратология как концепция рассказа интерпретируется постмодернизмом не только в свете моделирования истории, но и в свете текстологии (рас-

сказ как вербальный акт), то идея аттрактивных зависимостей обнаруживает себя и в постмодернистской концепции текста. Противопоставляя произведение как феномен классической традиции и "текст" как явление именно постмодернистское, Р. Барт пишет: "произведение замкнуто, сводится к определенному означаемому... В тексте, напротив, означаемое бесконечно откладывается на будущее". Выделяя различные типы отношения к знаку, Р. Барт связывает классическое "символическое сознание" с интенцией к поиску глубинных (онтологически заданных и потому жестко определенных) соответствий между означаемым и означающим. — Что же касается "парадигматического" и "синтагматического" типов сознания, с которыми Р. Барт соотносит "порог", с которого начинается современная философия языка, то для них характерна выраженная ориентация на будущее, в рамках которой смысл конституируется как влекомая асимптота. — "Парадигматическое сознание... вводит... знак... в перспективе; вот почему динамика запроса, и этот запрос есть вышедший акт означивания". Упомянутое множество мыслится Р. Бартом в качестве упорядоченного и стабильного, и фактором "порядка" (упорядочивания) выступает в данном случае читатель, который, по Р. Барту, представляет собой "пространство, где запечатлеваются все до единой цитаты, из которых слагается письмо; текст обретает единство не в происхождении своем, а в предназначении". Бартовской модели "динамики запроса" весьма близка идея "отсрочки" Деррида. Согласно этой идее, становление (сдвиг) текстового смысла осуществляется "также и способом оставления (в самом письме и в упорядочивании концептов) определенных лакун или пространств свободного хода, продиктованных пока еще только предстоящей теоретической артикуляцией". (В своей Нобелевской лекции И. Бродский в качестве кульминационного момента творчества фиксирует "момент, когда будущее языка вмешивается в его настоящее".) "Движение означивания" моделируется Деррида таким образом, что каждый "элемент", именуемый "наличным" и являющийся "на сцене настоящего", соотносится с чем-то иным, нежели он сам, хранит в себе "отголосок, порожденный звучанием прошлого элемента" и в то же время разрушается "вибрацией собственного отношения к элементу будущего", — это означает, что данный "след" (см. След), обнаруживая себя в настоящем, с равной долей правомерности может быть отнесен и к "так называемому прошлому", и к "так называемому будущему", которое оказывается реальной силой в настоящем. Таким образом, в фунда-

мент постмодернистской концепции рассказа в качестве основополагающей ложится идея привнесенности смысла посредством задания финала. Поскольку текст в постмодернизме не рассматривается с точки зрения презентации в нем исходного объективно наличного смысла (последний конституируется, по Гадамеру, лишь в процессуальности наррации как "сказывания"), постольку он и не предполагает, соответственно, понимания в герменевтическом смысле этого слова (снятие "запрета на ассоциативность") как программное требование постмодернистской философии). По формулировке Джеймсона, нарративная процедура фактически "творит реальность", одновременно постулируя ее относительность, то есть свой отказ от какой бы то ни было претензии на адекватность как презентацию некой вненарративности реальности. "Повествовательная стратегия" постмодернизма есть радикальный отказ от реализма во всех возможных его интерпретациях, включая: а) литературно-художественный критический реализм, ибо критиковать — значит считаться с чем-то как с объективным (а постмодерн даже символизм отвергает за то, что знаки все же трактуются как следы и метки некой реальности, личности); б) медиевально традиционный философский реализм, ибо, как отмечает Д. Райхман, постмодерн относится к тексту принципиально номиналистично; и даже в) сюрреализм, ибо постмодерн не ищет "зон свободы" в личности-субъективной эмоционально-аффективной сфере и потому обретает свободу не в феноменах детства, сновидения или интуиции (как сюр), но в процедурах деконструкции и означивания текста, предполагающих произвольность его центрации и семантизации. Подлинная свобода, по утверждению Гадамера, и реализует себя посредством нарративных практик в их плюрализме: "все, что является человеческим, мы должны позволить себе высказать", — а условием возможности такой свободы является принципиальная открытость как любой наррации ("всякий разговор обладает внутренней бесконечностью"), так и текста: "все сказанное всегда обладает истиной не просто в себе самой, но указывает на уже и еще не сказанное", и только когда несказанное совмещается со сказанным, все высказывание становится понятным" (Гадамер). (Примером нарративного подхода к тексту может явиться даже сделанное русскоязычным читателем в приведенной цитате ударение — "несказанное" вместо "несказанное", — достаточное для того, чтобы весь "рассказ" изменил семантику.) — В данном контексте общая для постмодерна установка, которая может быть обозначена как "смерть субъекта" (и, в частности, "смерть автора"), предстает одной из своих возможных сторон: Н. Автора в процессе чтения снимается (сменяется)

Н. Читателя, по-новому центрирующего (см. Ацентризм) и означивающего (см. Означивание) текст. Результатом такого означивания является рассказ, который, будучи артикулированным в качестве текста, в свою очередь, может быть подвергнут деконструкции. — Текст квантуется в Н., и вне их плюральности у него нет и не может быть массы покоя как исходного смысла текста: Н. — это рассказ, который всегда может быть рассказан по-иному. В рамках подхода Й. Брокмейера и Р. Харре Н. рассматривается в его соотношении с феноменом дискурсивности, а именно — Н. толкуется как "подвид дискурса" (см. Дискурс). В этом контексте в поле постмодернистской аналитики втягивается феномен социо-культурной аранжированности нарративных процедур и практик: "Хотя нарратив и кажется некой... определенной лингвистической и когнитивной сущностью, его следует рассматривать, скорее, как конденсированный ряд правил, включающих в себя то, что является согласованным и успешно действующим в рамках данной культуры". Идеи нарратологии находят спецификацию в широком веере своих предметных аппликаций, — например, модель "объясняющего рассказа", основанная на презумпции принципиально повествовательной природы знания, лежит в основе нарративистских концепций объяснения (А. Данто, У. Гелли, М. Уайт, Т. М. Гуд и др.). (См. также Закат метанарраций, Метанаррация, Лиотар.)

М. А. Можейко

НАРЦИССИЗМ (греч. Narciss — Нарцисс, Наркисс) — в наиболее распространенном значении — самолюбленность, любая форма любви к себе. Представление о Н. и соответствующее понятие восходит к древнегреческой мифологии. Согласно самой известной версии, Нарцисс, увидев свое отражение в воде, не мог оторваться от созерцания своей красоты и умер от любви к себе. После смерти был превращен богами в цветок нарцисс. Понятие Н. иногда используется как обозначение и символ человеческого самопознания. Именно поэтому, в соответствии с заветом великих мудрецов древности — "Познай самого себя" — цветок нарцисс является эмблематическим изображением философии как формы человеческого самопознания. Н. как научное понятие было введено в оборот Х. Эллисом в 1898 для обозначения патологической формы самовлюбленности. Наибольшее распространение и популярность получило вследствие использования его в различных психоаналитических и психоаналитически ориентированных учениях. В классическом психоанализе Фрейда понятие Н. использовалось с 1910 и по мере развития его учения употреблялось в различных сопрягающихся значениях, которые всегда были связаны с обозначением или трактовкой состояния и (или)

направленности либидо и действием принципа удовольствия. В конечном счете в психоанализе понятие Н. использовалось преимущественно для обозначения осознаваемой и неосознаваемой самовлюбленности и двух форм Н.: 1) первичного Н. — общего первоначального состояния либидо периода раннего детства, когда либидо ребенка полностью обращается на него самого (эту форму Фрейд считал нормальной стадией психосексуального развития, характеризующейся отождествлением объекта и субъекта любви) и 2) вторичного Н. — когда либидо взрослого человека дистанцируется от объектов и обращается на своего собственного носителя — на Эго, “Я” человека. Наряду с данными значениями понятие Н. употреблялось, Фрейдом также для: а) обозначения сексуальной перверсии, при которой основным объектом сексуальных устремлений человека является его собственное тело, б) обозначения нарциссического выбора объекта любви, основанного на сходстве объекта с самим субъектом. Этот тип избрания объекта любви по своему собственному образу и подобию истолковывался Фрейдом как попытка обретения в объекте любви самого себя, являющаяся следствием некоторого нарушения либидо, в) обозначения гомосексуального выбора объекта, г) обозначения либидозного дополнения эгоизма, д) обозначения эгоцентризма, когда человек считает себя точкой отсчета в выборе поведенческих стратегий и др. В психоанализе Фрейда довольно предвзвешенно использовались введенные им понятия: 1) “нарциссическое либидо” (либидо, направленное на “Я” (Я-либидо), которое иногда отождествлялось им с влечением к самосохранению); 2) “нарциссическая идентификация” (процесс самопроецирования на “Я” утраченного сексуального объекта, когда отведенное либидо ориентировано на “Я” и обуславливает отождествление собственного “Я” с оставленным объектом, в силу чего человек направляет на “Я” предназначавшиеся объекту различные амбивалентные импульсы, в том числе и агрессивные); 3) “нарциссические неврозы” (функциональные расстройства психики, отличительной чертой которых является фиксация либидо на ранних фазах развития и его направленность на “Я”, повышающие уровень абивалентности чувств. По Фрейду, характерными признаками этих неврозов являются активное участие “Я” в происхождении заболевания и их соответствие конфликту между “Я” и “Сверх-Я”); 4) “нарциссическое удовлетворение” культурой или культурным идеалом (являющее собой бессознательное ощущение довольства и избранничества, обусловленные самолюбованием, самодовольством и самовлюбленностью членов того или иного культурного сообщества). Принципиально важным моментом психоаналитической трак-

товки Н. явилось признание его как качества и свойства, присущего человечеству в целом. При этом, согласно Фрейду, в процессе развития науки по общечеловеческому Н. было нанесено три сокрушающих удара: 1. “Космологический удар” Коперника (доказавшего, что Земля не является ни центром мира, ни центром галактики, ни центром нашей планетарной системы); 2. “Биологический удар” Дарвина (доказавшего происхождение человека из животного мира и его связь с ним) и 3. “Психологический удар” Фрейда (доказавшего бесспорный примат бессознательного над сознанием и ведущую роль бессознательных душевных процессов в организации человеческой жизнедеятельности и поведения). “Психологический удар” Фрейд оценивал как “самый чувствительный удар”. В психоаналитической традиции проблема Н. и отдельные аспекты ее, в той или иной мере и степени, разрабатывались многими аналитиками, уточнявшими отдельные положения концепции Фрейда. Наиболее существенный вклад в позитивный сдвиг проблемы внес К. Абрахам, установивший существование негативного Н., который лежит в основе физической и моральной ипохондрии и меланхолии. В аналитической психологии Юнга понятие Н. употреблялось преимущественно в качестве синонима самовлюбленности, хотя сам Юнг тяготел к сужению объема его значения до “мастурбаторной самовлюбленности”. В 1970—1980-х последователь Юнга Г. Кохут неоднократно критиковал фрейдовскую концепцию Н. за психобиологический подход и избыточную акцентировку принципа удовольствия. Но эта критика не увенчалась позитивным решением проблемы. Особое значение Н. как феномен и научная проблема приобрел в гуманистическом психоанализе Фромма, в котором психоаналитическая концепция Н. квалифицировалась как одна из наиболее плодотворных идей Фрейда. Развивая идеи Фрейда, Фромм осуществил существенную реформу психоаналитического подхода, определенную переформулировку проблемы и на основе собственных исследований создал оригинальное учение о Н. Предложив понимание либидо как психической энергии не идентичной энергии сексуального влечения, Фромм интерпретировал Н. как компенсатор недоразвитых инстинктов, своеобразное эволюционное состояние, отличительными признаками которого являются отсутствие подлинного интереса к внешнему миру и концентрирование носителя Н. только на себе, своих витальных и экзистенциальных потребностях и интересах, неизбежно влекущих утрату способности к рациональным суждениям и функционирование на основе предубеждений. На базе исследований индивидуального, группового и общественного Н., Фромм пришел к выводу, что у каждого человека

есть “нарциссическое ядро”, оптимальное биологическое функционирование которого служит выживанию, но при выходе на максимальные режимы оно же является угрозой для жизни. Отмечая необходимость существования в жизнедеятельности людей оптимально необходимых значений здорового нарциссического ориентирования, Фромм вместе с тем выделил две основные формы патологии Н.: 1) доброкачественную (когда объектом Н. являются результаты собственных усилий) и 2) злокачественную (когда объектом Н. является не то, что человек производит или делает, а то что он имеет — тело, здоровье, богатство и т. д.), которая нередко приводит к солипсизму и ксенофобии. В качестве примера состояния абсолютного Н., Фромм, вслед за Фрейдом, приводил психоз — заболевание, характеризующееся разрывом связей человека с внешней реальностью и замещением ее своей личностью. Определенное внимание Фромм уделил исследованию Н. как профессионального капитала и профессиональной болезни политиков. Квалифицируя политических лидеров (в том числе и харизматических) как нарциссов, Фромм отмечал, что для них и обладателей огромной власти (фараонов, императоров, Гитлера, Сталина, Трухильо и т. д.) типична совокупность черт характера, побуждающая их к реализации нарциссических фантазий о своей надчеловеческой природе и приводящая к изоляции от людей и росту страха. В результате исследований группового и общественного Н. Фромм пришел к выводу, что наряду с некоторыми позитивными моментами (сплочением людей, созданию ощущений удовлетворенности и др.) и полезными социальными функциями, обеспечивающими существование социальных групп и общества, эти формы Н. вместе с тем представляют большую опасность для людей и существования человечества. По Фромму, степень группового Н. соответствует реальной неудовлетворенности жизнью членов данной группы, в силу чего характерными чертами группового Н. являются агрессивность и фанатизм. Как один из источников человеческой агрессивности, групповой Н. (в том числе и национальной) порождает и обеспечивает психические предпосылки национализма, национальной ненависти и войн. Общественный Н., по Фромму, в своей экстремальной (злокачественной) форме, порождает нарциссическую энергию, которая действует против жизни и роста и выступает как источник агрессии, насилия, деструкции, войны и смерти. В качестве очевидных и частых симптомов патологии общественного Н. Фромм указывал на недостаток объективности и способности к разумному суждению. В роли сил, противостоящих все-

возрастающей интенсивности группового Н. и его многообразным религиозным, национальным, расовым и политическим формам, Фромм рассматривал гуманизм, научное и философское мышление, критицизм и образование. Эти антинарциссические силы, по Фромму, в конечном счете должны помочь людям осознать и добиться подлинной цели и духовного развития — освобождения от всех злокачественных и недоброкачественных проявлений индивидуального, группового и общественного Н.

В. И. Овчаренко

"НАСИЛИЕ И САКРАЛЬНОЕ" ("La violence et le sacré". Paris, 1972) — книга Жирара, в которой впервые детально изложена его концепция "жертвенного кризиса" и проанализированы способы его разрешения. Книга состоит из одиннадцати глав и заключения, и в ней затрагиваются как общеметодологические проблемы, так и конкретный материал из самых различных областей — этнографии, психоанализа, литературоведения, сравнительного изучения мифов и др. Изложение начинается с указания на амбивалентность жертвы, которая выступает и как нечто, подлежащее уничтожению, и как объект поклонения. В связи с этим подчеркивается, что в современных гуманитарных и общественных науках до сих пор нет общепризнанной точки зрения на сущность ритуалов жертвоприношения и их роль в антропологии и развитии человеческой культуры. Основоной аспект проблемы сводится, прежде всего, к выявлению функциональной роли жертвоприношений для человеческого сообщества. С характерной для Жирара непредвзятостью по отношению к фактам, считающимся давно установленными и осмысленными, выявляется фрагментарность, методологическая непроработанность существующих теорий и их неспособность объяснить, прежде всего, процессы первичного структурирования человеческих сообществ. От анализа жертвы Жирар закономерно переходит к анализу насилия. При этом рассуждения начинаются с традиционных и даже повседневных способов понимания этого понятия, постепенно продвигаясь к более специфическому смыслу. Неявным фоном начальной стадии рассуждений является представление о том, что насилие, пронизывающее собой все популяции живых существ, играет в формировании их единства весьма существенную роль. Предрасположенность к насилию имеет чисто биологические причины, и оно производит определенные психические и телесные изменения, подготавливающие к борьбе. Вместе с тем, хорошо известно, что развязать насилие значительно проще, чем остановить уже начавшиеся

насильственные действия, поскольку насилие, подчиняясь глубинным инстинктам, иррационально и слепо. Стремление к соревновательности, доминированию, подавлению, экспансии принадлежит к самой сущности жизни, и именно этим живое в первую очередь отличается от мертвого. На этом основании делается вывод, согласно которому единственным способом преодоления отрицательных последствий насилия является изменение его направления и качества. Более того, переход от животного к человеческому состоянию сопряжен именно с преодолением "природных" форм насилия, которые становятся, по сути дела, чем-то ужасным и отвратительным. В человеческом сообществе насилие, начавшись, часто забывает о своих подлинных причинах или выставляет мнимые побудительные мотивы. Когда агрессия уже развязана, а конкретный объект насилия вдруг становится недосыгаемым, но продолжает вести себя "вызывающе", возникает потребность замены этого объекта, которая позволила бы агрессии "разрядиться" ("козел отпущения"). При этом замещающий объект должен обладать хотя бы минимальным сходством с "оригиналом". Теоретически корректным является предположение, что жертва и является таким замещающим объектом. Таким образом, логика рассуждений подводит к гипотезе замещения. Чрезвычайно важным в контексте рассуждений о насилии является понятие мимесиса (подражания). Специфика человека усматривается не столько в его "разумности", сколько предельном развитии миметических способностей. Но если каждый член сообщества подражает каждому, то возникает система с обратной связью, которая может развиваться только в направлении усиливающегося соперничества. Иначе говоря, возникает ситуация разрушительного насилия, то есть "миметический кризис". Насилие, с одной стороны, дезинтегрирует человеческую общность, а с другой — принципиально неустраимо. Кроме того, насилие обладает свойством взаимности, то есть миметично, и всякое насилие вызывает ответное насилие. Единственным выходом оказывается возможность пустить насилие по определенному руслу, "канализировать" его, тем самым изменив и его качество. Эта задача вполне может быть решена с помощью жертвоприношения. Если объект насилия недосыгаем, гнев переносится на случайный, первый попавшийся объект, который и выполняет функцию замещения. Если же этот объект выбрать не случайно, то он станет своеобразным молниеотводом, позволяющим напряжением внутри человеческого коллектива уничтожить жертву и только ее. Поэтому с помощью жертвоприношения в общности можно установить мир, оно защищает общность от дезинтеграции, "лечит", исцеляет

ее, то есть делает "целой" (не случайно в Древней Греции жертва называлась "pharmakos", то есть в сущности, целительным средством; но это слово означает также "изверг", то есть "некто извергнутый из человеческого общества" и, тем самым, избавляющий ее от скверны дезинтеграции). Противоречия и противодействия раздрают сообщество иа части, тогда как жертва притягивает к себе разнонаправленные векторы насилия и словно впитывает его в себя. С помощью жертвоприношения обеспечивается "единодушие в насилии", и оно перестает быть разрушительным по отношению к сообществу. Благодаря жертвоприношению появляется различие между "законным" и "незаконным" насилием, и именно поэтому жертва обеспечивает мир внутри общности — состояние, который не способен создать ни один смертный. Однако, насилие как таковое "заразно". Поэтому его распространение похоже на распространение инфекции (в сущности, сама инфекция — это тоже насилие, нападение очень маленьких живых существ). Насилие способно вызывать подражание (мимесис) — положительное или отрицательное: кто-то становится проводником насилия, кто-то пытается противодействовать ему. Но все попытки овладеть насилием как таковым, не порождая нового насилия, остановить его распространение, не прибегая к жертвоприношению, проваливаются. Жирар различает некую изначальную заместительную жертву, которая выбирается чисто случайно и, ритуальную жертву, которая уничтожается для того, чтобы восстановить единодушие в сообществе. При этом ритуальная жертва должна быть похожа на изначальную, то есть выбираться в соответствии с законами мимесиса. Само ритуальное повторение "миметического кризиса" и его разрешения необходимо потому, что первичное структурирование человеческого сообщества, как и все установления культуры, подвержено закону культурной энтропии, а это требует периодического повторения всего процесса. Таким образом, "миметический кризис" становится "жертвенным кризисом", требующим нового жертвоприношения по той простой причине, что инерция действия изначальной жертвы заканчивается. Жирар считает, что жертвоприношение в качестве средства предотвращения эпидемии насилия было открыто, скорее всего, путем проб и ошибок. Точно так же поступает и медицина, пытаясь применить для лечения неизлечимой болезни все средства до тех пор, пока не будет найдено подходящее. Жертва должна быть чем-то внешним по отношению к данной человеческой общности и в то же время похожей на человеческие существа, не подлежащие принесению в жертву. Если в жертву приносится животное, то отличия очевидны, если же человек, то их трудно обнаружить. Поэтому

обоснованной представляется точка зрения, согласно которой первыми жертвами были люди, но “непричастные” к обществу — пленные, рабы, неженатые юноши и незамужние молодые женщины. Главная трудность состояла в том, чтобы найти такую жертву, за которой не потянулся бы шлейф мести, то есть ответного насилия. Человеческие жертвоприношения должны были дать умереть некоторой части для того, чтобы спасти целое. Заместительные жертвы появляются позже. Любопытно, что среди жертв мы находим первенцев, которых жертвовали сами родители. В связи с этим подчеркивается, что жертва традиционно связывалась с божеством и с сакральным. Ведь жертвоприношение всегда предполагает некоторое незнание, поскольку приносящие жертву люди не знают и не должны знать о роли насилия, равно как и о невинности жертвы: в противном случае насилие не может быть единодушным. Поэтому именно божество приписывается способностью прекращать жертвоприношения: ему, и никому другому, эти жертвы и приносятся, следовательно, он вправе ими распоряжаться. Если же не признавать наличия такого божества (как, впрочем, и никакого божества вообще), то вся совокупность совершенно реальных ритуалов жертвоприношения должна считаться вращающейся вокруг полностью иллюзорных представлений. Имеющиеся исторические и этнографические данные убедительно свидетельствуют, что жертвоприношения решают вполне реальную задачу, снимая напряжение и смягчая конфликты внутри человеческого сообщества. Жертва — это не заместитель того или иного индивида, это одновременно замещение и приношение всех членов сообщества всем членам сообщества, так что жертва оказывается, по сути дела, фетишизацией социальной целостности. Поэтому она защищает сообщество от его собственного насилия, впитывая в себя всю накопившуюся среди людей взаимную агрессию. В связи с этим рассматривается многообразие ритуалов жертвоприношения и вводится само понятие “жертвенного кризиса”. Подчеркивается, что мир и порядок во всех человеческих сообществах основываются на культурной дифференциации, то есть на некотором первичном структурировании. Не различия, а их отсутствие вызывает сильнейшее соперничество между тождественными друг другу членами сообщества. Итак, с одной стороны, жертва становится объектом почитания, поскольку “лечит” общность. С другой стороны, на нее направляется коллективное насилие. Жертва всегда имеет смысл очистительной жертвы, она на некоторое время избавляет человеческую общность от скверны насилия. Эволюция ритуалов жертвоприношения шла по пути все большего удаления заместительной жертвы от человека.

Люди, животные, растения, неодушевленные предметы — таковы основные этапы этого развития. Но жертвоприношение всегда оказывается платой за формирование группового единства людей, оно является необходимым элементом сплачивающего ритуала, хотя и может объявляться, что жертва приносится ради других целей (например, ради будущего урожая). Жирар настойчиво подчеркивает, что мир и порядок во всех культурах основываются именно на культурной дифференциации, то есть на некотором структурировании человеческого сообщества. Поэтому “жертвенный кризис” — это кризис различий, то есть процесс их прогрессирующего стирания и уничтожения. Человеческое право и справедливость, а также основанный на них порядок основываются только на четких различиях. В этом контексте рассматривается отношение примитивных культур к близнецам, которое наиболее выразительно зафиксировано в так называемых близнецных мифах. Ведь близнецы — это идеальная модель сообщества с отсутствующими различиями. Поэтому примитивные культуры всегда видели в близнецах некоторую угрозу, считая их источником неизбежного насилия. Кроме того, появление близнецов — это всегда неожиданность, так как вместо одного ожидаемого члена сообщества, для которого уже приготовлена определенная социальная ячейка, появляется два или больше. Чаще всего близнецов просто убивали, чтобы устроять опасность в ее зародыше. Возможные и более “мягкие” варианты — оставление в живых только одного из близнецов. Однако, речь идет не о непосредственном убийстве, поскольку это создало бы цепь мести. Основная парадигма избавления от близнецов — вытеснение их за пределы сообщества, то есть помещение их в такие условия, что они не могут не погибнуть. В тех культурах, где близнецам позволяло остаться в живых, они представляли собой один социальный персонаж, что также является способом отвести угрозу насилия, которое может распространиться на все сообщество. Возможен также вариант такой изоляции близнецов от общества, когда их ставят в привилегированное положение. В близнецных мифах все эти процессы в конечном счете приобретают облик истории “братьев-врагов”, для обозначения которых используется также термин “двойник”. Для более детального рассмотрения феномена “жертвенного кризиса” Жирар обращается к анализу трагедии Софокла “Эдип-царь”. В тексте трагедии обнаруживается большое количество конфликтных ситуаций, которые могут быть охарактеризованы как разновидности “миметического кризиса”, связанного с исчезновением различий между противниками. Именно с этих позиций рассматриваются преступления Эдипа — отцеубийство и инцест,

в которых ищется исчезновение различий между вовлеченными в них людьми, а именно, между отцом и сыном. В отцеубийстве это обстоятельство вполне очевидно — отношения отца и сына сводятся к конфликту “братьев-врагов”, в инцесте сын покушается на мать, то есть на “объект”, предназначенный для отца, тем самым снова превращая свое сыновнее отношение к отцу в борьбу “братьев-врагов”. Мор, напавший на Фивы, имеет, согласно интерпретации Жирара, не только прямой, но и метафорический смысл. Это — символ распространения разрушительного насилия, порожденного преступлениями Эдипа. “Мор” представляет собой заразу насилия, угрожающую всему городу, что однозначно указывает на “жертвенный кризис”. Поэтому все опять сосредоточивается на Эдипе, который несет ответственность за несчастья, обрушившиеся на Фивы, и тем самым, оказываясь потенциальной жертвой. Обвинения обращаются на него, потому что в ситуации “жертвенного кризиса” все виды желаний, ненависти, все стратегии и иллюзии различий становятся тождественными друг другу, а это — бессознательное единодушие двойников. Хотя двойник, подчеркивает Жирар, обычно считается чем-то вообразимым, то есть совершенно иереальным, речь идет о самой настоящей реальности. В ситуации “жертвенного кризиса” сообщество состоит именно из близнецов или двойников, что уподобляет насилие растущему снежному кому. Разрешение кризиса возможно только с помощью принесения жертвы, в качестве каковой и выступает Эдип. В свете полученных результатов рассматривается теизис мифов и ритуалов, понимание которого также опирается на теорию “жертвенного кризиса”: и мифы, и ритуалы считаются специфическими формами фиксации преодоления разрушительного насилия путем принесения жертвы. В этом же контексте анализируется происхождение и структура “священной монархии”, и, в частности, инцест в семьях монархов как способ превратить претендента на власть в “виновного”, то есть в жертву. В целом же монарх считается жертвой, уничтожение которой отсрочено, так что вызываемый жертвой трепет обуславливает признание права на власть. Особое место в книге занимает исследование оргиастических культов, осуществленное на примере культа Диониса. В связи с этим рассматриваются также праздники, которые оборачиваются несчастьем. Образцом для анализа служит трагедия Эврипида “Вакханки”. В вакханалии лицо исчезновение всех различий, характерное и для трагедии “Эдип-царь”. Начинаясь как идилическое действие, вакханалия превращается в кровавый кошмар. Как известно,

Фивы не хотели признавать Диониса богом, за что он поразил фиванок безумием и, тем самым, превратил в вакханок. Фиванский царь Пенфей, также не желавший утверждения в его городе культа Диониса, пожелал, спрятавшись, увидеть оргии вакханок своими глазами. Для этого он переоделся в женское платье, но женщины заметили его и, приняв за дикого зверя, растерзали. Так праздник превратился в несчастье, и это, согласно Жирану, типичный “жертвенный кризис”, ведущий праздник к его истокам — взаимному насилию. Стирание половых различий в переодевании Пенфея имеет результатом трагедию на празднике любви и плодovitости. Но трагедия Эврипида фиксирует также стирание различий между людьми и животными, поскольку безумные вакханки приняли Пенфея за дикого зверя. Более того, стираются различия даже между богом и человеком, между Дионисом и Пенфеем, так что они, согласно интерпретации Жирану, превращаются в “братьев-врагов” или двойников. Ведь Пенфей, прикидываясь вакханкой, противостоял Дионису и одновременно одержим им, то есть оказывается охваченным тем насилием, которое делает все вещи и существа неотличимыми друг от друга. Поэтому убийство Пенфея становится разрешением “миметического кризиса” и одновременно явлением сакрального, в результате чего культ Диониса вопаряется в Фивах. Тем самым “религиозное” и “сакральное” обнаруживают свой сугубо практический смысл. Явление сакрального означает отделение насилия от людей, и, поскольку насилие теперь приписывается богам, люди освобождаются от подозрений в отношении самих себя. На примере культа Диониса выявляется и процесс превращения двойников в чудовищ, то есть в существ, совмещающих в себе божественные, человеческие, животные и вещные качества, так как желание, перейдя определенный порог мимесиса, желает уже не объект, а модель-соперника. Это приводит к удвоению всех различий и их смешению, что, собственно, и характеризует чудовище. По принципу удвоения и смешения различий построены, согласно Жирану, и ритуальные маски. Выводом всех предшествующих рассуждений оказывается положение о том, что сакральное представляет собой определенную метаморфозу насилия, которое отделяется от людей в качестве его носителей (субъектов) так, что возникает иллюзия его не только независимого, но и, в некотором смысле, первичного по отношению к людям существования. В этом — причины амбивалентности всякой жертвы, “излечившей” дезинтегрированную общность тем, что она, став объектом коллективного насилия, впитала его в себя и имен-

но благодаря этому стала не только проклятой, но и священной. Вместе с тем, согласно Жирану, сакральное может быть понято как совокупность таких норм поведения, которое препятствует возвращению разрушительного насилия. Следовательно, разрушительное насилие нейтрализуется и вытесняется с помощью самого же насилия, что превращает его из разрушительного в “обосновывающее”, творческое. Поэтому в трагедии Эврипида убийство Пенфея, то есть сосредоточение и разрядка коллективного насилия на жертве совпадает с явлением сакрального, то есть победой Диониса. Интерпретация древнегреческих трагедий и лежащих в их основе мифов служит Жирану отправной точкой критики “Эдипова комплекса” и фрейдизма в целом, которая, однако, не ведет к полному отрицанию научной ценности психоанализа. Особое внимание при этом уделяется анализу книги Фрейда “Тотем и табу”. С аналогичных позиций конструктивной критики рассматривается и понимание Леви-Стросом структуры брачных отношений у примитивных народов. Специальная глава посвящена анализу конкретных форм жертвенного замещения. В этом контексте детально рассматриваются понятия богов, мертвых и детализируется представление о сакральном. Книга завершается доказательством единства всех ритуалов, в основе которых усматривается их связь с “жертвенным кризисом” и механизмами его разрешения.

А. И. Пугалев

НАСТОЯЩЕЕ — понятие постмодернистской философии, в содержании которого традиционная семантика соответствующего термина переосмыслена в плане поворота от сугубо темпоральной его интерпретации к его трактовке в качестве единственной реальности бытия, различные конфигурации [осмысления] которой выступают в качестве проекций прошлого и будущего. Так, по оценке Делеза, “только настоящее существует во времени. ... Всякое будущее и прошлое таковы лишь в отношении к определенному настоящему, но при этом принадлежат более обширному настоящему. Всегда есть более обширное настоящее, вбирающее в себя прошлое и будущее”. Именно и только Н., понятие как всеохватная тотальность данного нам бытия, характеризуется всей полнотой материальной бытийности: “настоящее — это все; прошлое и будущее указывают только на относительную разницу между двумя настоящими” (Делез). В рамках постмодернистских аналитик Н. могут быть выделены два магистральных направления его исследования: 1) направление, центрированное анализом такого аспекта Н., как его имманентная неравновесность, обеспечивающая принципиальную нелинейность любой связанной с ним процессуальности (см. *Нелинейных динамик те-*

ория, Синергетика). Фактически Н. в его постмодернистской интерпретации может быть понято как неравновесная среда, обладающая креативным потенциалом самоорганизации, по отношению к перманентному Н. которой все конкретные возможные ее модификации выступают в качестве своего рода аналога диссипативных структур: так, Деррида определяет актуальное состояние текста как характеризующееся своего рода “взвешенностью”; Делез связывает феномен креативного потенциала Н. с его “потрясенем” (или “умопомешательством глубины”) и т. п.; 2) направление, анализирующее феномен Н. в свете идеи историчности форм опыта (мы, согласно Фуко, — не только “конечные”, но и “исторически определенные существа”). В рамках данного подхода к Н. Фуко вводит в категориальный аппарат постмодернизма понятийную структуру “онтология настоящего” (или “онтология нас самих”), фундированную той презумпцией, что наличие состояния субъекта (как общества, так и индивида) задана конкретно определенными, исторически артикулированными и социо-культурно детерминированными нормативами дискурса (см. *Дискурс, Порядок дискурса*), знания (см. *Истина*), власти (см. *Власть*) и субъективности как таковой (см. “Смерть субъекта”, “Воскрешение субъекта”). Согласно самоопределению Фуко, данному в беседе “Нет — секс-королю” (1977), философская работа есть не что иное, как работа “историка настоящего”. В свете этого, заданного презумпцией Н., подхода к предметности центральной задаче философа оказывается задача “анализировать наше собственное настоящее” (Фуко). А если учесть, что этот анализ выступает в постмодернизме в качестве программы критического (“аналитического критика” у Деррида), то эта задача артикулируется как задача диагностики: от программы “диагностировать настоящее” у Фуко — до обозначения Хабермаса в качестве “диагноста своего времени” в российском журнале “Вопросы философии” (1989, № 9). В целом, в постмодернистской системе отсчета Н. выступает фактически основным предметом философского осмысления (см. “Основной вопрос философии”): “В форме столь же наивной, как сказка для детей, я скажу, что вопросом философии долгое время было: “В этом мире, где все гибнет, — что есть не-преходящеего? Что мы суть — мы, которые должны умереть, — в отношении к тому, что не проходит?”. Мне кажется, что начиная с 19 века философия непрестанно приближается к вопросу “Что происходит теперь и что такое мы — мы, которые, быть может, суть не что иное и не более чем то, что происходит теперь?”. Вопрос философии — это вопрос об этом настоящем, которое и есть мы сами” (Фуко).

М. А. Можейко

НАТОРП (Natorp) Пауль (1854—1924) — немецкий философ, представитель марбургской школы неокантианства. С 1885 преподавал в Марбургском университете на кафедре философии. Работы Н. можно условно подразделить на три больших блока, посвященных главным образом: 1) историко-философской; 2) логико-психологической и 3) социально-педагогической тематике. Особенно велик круг его работ, посвященных историко-философским проблемам, среди которых основополагающее значение принадлежит исследованию античной философии: “Исследования по истории проблемы познания в древности. Протагор, Демокрит, Эпикур и скепсис” (1884), “Этика Демокрита” (1893), “Государство Платона” (1898). Главная работа в этом цикле — “Учение Платона об идеях” (1903). В центре философских интересов Н. находится, главным образом, вопросы теории познания у античных мыслителей, которых он рассматривает как во многом непосредственных предшественников кантовского критицизма. Среди идей, предваряющих неокантианство, Н. располагает и гносеологические взгляды Декарта, которому он посвятил значимую работу своего историко-философского цикла — “Теория познания Декарта. Эту из предистории критицизма” (1882). В своем анализе античных философов Н. избыточно осовременивал их взгляды, приближая их в своем истолковании к философским системам Нового времени и, в особенности, к системе идей Канта. Очень характерной в этом плане оказывается и трактовка Н. античного скептицизма, рассматриваемого как учение, непосредственно примыкающее к критическим идеям Канта. Аналогичной оказывается и интерпретация Н. философии Платона, с изучения которой ученый и начал, по сути, свой творческий путь в философии. К такой аберрации Н. привела осуществленная им подчеркнуто оригинальная интерпретация платоновской “идеи”, которую Н. лишил онтологического статуса как существующую независимо от мышления, и трансформировал в исключительно логический закон, выражающий единство во многообразии и постоянство в изменчивости. Этот закон, по мысли Н., представляет собой “метод”, при помощи которого мышление и формирует свой предмет. В своей философии Н. ориентировался на математику, которая также как философия, на взгляд Н., исследует логическое начало. По Н., математика ищет лишь частные проявления этого закона, философия же интересуется окончательное единство всякого мышления, проявляющееся в логической функции. При этом саму философию Н. отождествлял с логикой — не формальной, а с учением, исследующим в духе Канта и Когеи априорные условия единства точных наук. Как и Когеи, Н. стремился ис-

пользовать математику для обоснования своей беспредпосылочной гносеологии, рассматривая функциональные отношения в математике как такие, источник которых находится не в реальности и не зависит от субъекта; они, по Н., положены самой мыслью и восходят к априорным условиям мыслимости любых объектов и любых их связей. В последние годы жизни Н. приходит к идее так называемой общей логики, отступая при этом от некоторых идей Канта, и приближаясь к логцизму скорее гегелевского толка. Кроме гегельянских, в его творчестве начинают звучать отголоски и более ранних мыслителей — Гераклита, Платона, Николая Кузанского. Это проявилось в поисках так называемого изначального единства “трех высших понятий” — мышления, бытия и познания. С позиций этого единства, всякое мышление оказывается мышлением бытия, а всякое бытие — бытием мысли. Эту точку зрения первичного единства, будто бы возвышающегося над мышлением и бытием, Н. называет “простым полаганием” или “тезисом”. Вместе с ним впервые возникает мышление, логос. Это первоначальное полагание, в котором и обнаруживается изначальное единство мышления, бытия и познания, гласит: *es ist* или “нечто есть”. В своей общей логике, которая, хотя и занята всеми этими проблемами, Н. использует многие достижения классического идеализма. Так, у Гегеля Н. заимствует тройственную структуру процесса полагания: полагание, противопоставление и полагание единства различных противоположностей. Сформулированный Н. закон совпадения гласит: простое полагание и его отрицание совпадают в синтезе, составляя тем самым триаду логического развития: (1) мышление как безразличное тождество отрицает себя, выступая в качестве собственной противоположности — бытия (2) и воссоединяется с самим собой через познание (3). Этой тройственности у Н. соответствуют — “безразличие”, “дифференцирование” и “совпадение”. Закон совпадения предполагает принятие противоречия в истинный логос. То, что противоречит, существует не в обычном смысле понятия существования, это — “небытие”, и оно в конечном смысле есть несуществование логического бытия. Но бытийный смысл небытия оказывается более содержательным, по Н., чем смысл простого бытия. И если в “бытии” небытия утверждение одерживает победу, то одерживает оно ее только потому, что оно полностью признает право отрицания. Все эти идеи явно выводят позднего Н. из рамок неокантианской философии. Ряд работ Н. — “Философская пропедевтика” (1911), “Социальная педагогика” (1911), “Культура народа и культура личности” (1912) посвящены так называемой социальной педагогике, главная идея которой — идеал неограничен-

ного господства духа и направленное на пробуждение в каждом человеке сознание внутренней свободы. Н. стремился создать целостную систему воспитания, целью которой была бы гармония индивидуального и социального начал в человеке. Осмысление Н. в качестве предмета философии финального единства мышления, выданного им из методологически артикулированной платоновской “идеи” (переосмысление Платона в духе “панметодизма”, по самооценке Н.), позволили ему наметить контуры новой философской интерпретации единства как мышления, бытия и сознания, равно фундированных логическим “первоначалом”, так и философии, логики и математики, ориентированных на постижение различных сторон логического начала как первоначала. Н. сыграл значительную роль в становлении гносеологической концепции марбургской школы неокантианства.

Т. Г. Руманцева

НАУКА — особый вид познавательной деятельности, направленной на выработку объективных, системно организованных и обоснованных знаний о мире. Взаимодействует с другими видами познавательной деятельности: обыденным, художественным, религиозным, мифологическим, философским постижением мира. Н. ставит своей целью выявить законы, в соответствии с которыми объекты могут преобразовываться в человеческой деятельности. Поскольку в деятельности могут преобразовываться любые объекты — фрагменты природы, социальные подсистемы и общество в целом, состояния человеческого сознания и т. п., постольку все они могут стать предметами научного исследования. Н. изучает их как объекты, функционирующие и развивающиеся по своим естественным законам. Она может изучать и человека как субъекта деятельности, но тоже в качестве особого объекта. Предметный и объективный способ рассмотрения мира, характерный для Н., отличает ее от иных способов познания. Например, в искусстве отражение действительности происходит как своеобразная склейка субъективного и объективного, когда любое воспроизведение событий или состояний природы и социальной жизни предполагает их эмоциональную оценку. Отражая мир в его объективности, Н. дает лишь один из срезов многообразия человеческого мира. Поэтому она не исчерпывает собой всей культуры, а составляет лишь одну из сфер, которая взаимодействует с другими сферами культурного творчества — моралью, религией, философией, искусством и т. д. Признак предметности и объективности знания выступает важнейшей характеристикой Н., но он еще недостаточен для определения ее специфики, по-

сколькo отдельные объективные и предметные знания может давать и обыденное познание. Но в отличие от него Н. не ограничивается отражением только тех объектов, их свойств и отношений, которые в принципе могут быть освоены в практике соответствующей исторической эпохи. Она способна выходить за рамки каждого исторически определенного типа практики и открывать для человечества новые предметные миры, которые могут стать объектами практического освоения лишь на будущих этапах развития цивилизации. В свое время Лейбниц характеризовал математику как Н. о возможных мирах. В принципе эту характеристику можно отнести к любой фундаментальной Н. Электромагнитные волны, ядерные реакции, когерентные излучения атомов были вначале открыты в физике, и в этих открытиях потенциально был заложен принципиально новый уровень технологического развития цивилизации, который реализовался значительно позднее (техника электродвигателей и электрогенераторов, радио — и телеаппаратура, лазеры и атомные электростанции и т. д.). Постоянное стремление Н. к расширению поля изучаемых объектов безотносительно к сегодняшним возможностям их массового практического освоения, выступает тем системообразующим признаком, который обосновывает другие характеристики Н., отличающие ее от обыденного познания. Прежде всего — это отличие по их продуктам (результатам). Обыденное познание создает конгломерат знаний, сведений, предписаний и верований, лишь отдельные фрагменты которого связаны между собой. Истинность знаний проверяется здесь непосредственно в наличной практике, так как знания строятся относительно объектов, которые включены в процессы производства и наличного социального опыта. Но поскольку Н. постоянно выходит за эти рамки, она лишь частично может опереться на привычные формы массового практического освоения объектов. Ей пужна особая практика, с помощью которой проверяется истинность ее знаний. Такой практикой становится научный эксперимент. Часть знаний непосредственно проверяется в эксперименте. Остальные связываются между собой логическими связями, что обеспечивает перенос истинности с одного высказывания на другое. В итоге возникают присущие Н. характеристики: системная организация, обоснованность и доказанность знания. Далее, Н., в отличие от обыденного познания, предполагает применение особых средств и методов деятельности. Она не может ограничиться использованием только обыденного языка и тех орудий, которые применяются в производстве и повседневной прак-

тике. Кроме них ей необходимы особые средства деятельности — специальный язык (эмпирический и теоретический) и особые приборные комплексы. Именно эти средства обеспечивают исследование все новых объектов, в том числе и тех, которые выходят за рамки возможностей наличной производственной и социальной практики. С этим же связаны потребности Н. в постоянной разработке специальных методов, обеспечивающих освоение новых объектов безотносительно к возможностям их сегодняшнего практического освоения. Метод в Н. часто служит условием фиксации и воспроизводства объекта исследования; наряду со знанием об объектах, Н. систематически развивает знание о методах. Наконец, существуют специфические особенности субъекта научной деятельности. Субъект обыденного познания формируется в самом процессе социализации. Для Н. же этого недостаточно — требуется особое обучение познающего субъекта, которое обеспечивает его умение применять свойственные Н. средства и методы при решении ее задач и проблем. Кроме того, систематические занятия Н. предполагают освоение особой системы ценностей. Фундаментом выступают ценностные установки на поиск истины и на постоянное наращивание истинного знания. На базе этих установок исторически развивается система идеалов и норм научного исследования. Эти ценностные установки составляют основу этики Н., запрещающей умышленное искажение истины в угоду тем или иным социальным целям и требующей постоянной инновационной деятельности, ввода запретов на плагиат. Фундаментальные ценностные установки соответствуют двум фундаментальным и определяющим признакам Н: предметности и объективности научного познания и ее интенции на изучение все новых объектов, безотносительно к наличным возможностям их массового практического освоения. В развитии научного знания можно выделить стадию *преднауки и Н. в собственном смысле слова*. На первой стадии зарождающаяся Н. еще не выходит за рамки наличной практики. Она моделирует изменение объектов, включенных в практическую деятельность, предсказывая их возможные состояния. Реальные объекты замещаются в познании идеальными объектами и выступают как абстракции, которыми оперирует мышление. Их связи и отношения, операции с ними также черпаются из практики, выступая как схемы практических действий. Такой характер имели древние египтяне. Первые геометрические фигуры были моделями земельных участков, причем операции разметки участка с помощью мерной веревки, закрепленной на конце с помощью кольциков, позволяющих проводить дуги, были схематизированы и стали

способом построения геометрических фигур с помощью циркуля и линейки. Переход к собственно Н. связан с новым способом формирования идеальных объектов и их связей, моделирующей практику. Теперь они черпаются не непосредственно из практики, а создаются в качестве абстракций, на основе ранее созданных идеальных объектов. Построенные из их связей модели выступают в качестве гипотез, которые затем, получив обоснование, превращаются в теоретические схемы изучаемой предметной области. Так возникает особое движение в сфере развивающегося теоретического знания, которое начинает строить модели изучаемой реальности как бы сверху по отношению к практике с их последующей прямой или косвенной практической проверкой. Исторически первой осуществила переход к собственно научному познанию мира математика. Затем способ теоретического познания, основанный на движении мысли в поле теоретических идеальных объектов с последующей экспериментальной проверкой гипотез, утвердился в естествознании. Третьей вехой в развитии Н. было формирование технических Н. как своеобразного опосредующего слоя знания между естествознанием и производством, а затем становление социальных Н. Каждый из этих этапов имел свои социокультурные предпосылки. Первый образец математической теории (эвклидова геометрия) возникла в контексте античной культуры, с присущими ей ценностями публичной дискуссии, демонстрации доказательства и обоснования как условий получения истины. Естествознание, основанное на соединении математического описания природы с ее экспериментальным исследованием, формировалось в результате культурных сдвигов, осуществившихся в эпоху Ренессанса, Реформации и раннего Просвещения. Становление технических и социальных Н. было связано с интенсивным индустриальным развитием общества, усиливающимся внедрением научных знаний в производство и возникновением потребностей научного управления социальными процессами. На каждом из этапов развития научное познание усложняло свою организацию. Во всех развитых Н. складываются уровни теоретического и эмпирического исследования со специфическими для них методами и формами знания (основной формой теоретического уровня выступает научная теория; эмпирического уровня — научный факт). К середине 19 в. формируется дисциплинарная организация Н., возникает система дисциплин со сложными связями между ними. Каждая из Н. (математика, физика, химия, биология, технические и социальные Н.) имеет свою внутреннюю дифференциацию и свои основания: свойственную ей картину исследуемой реальности, специфику идеалов и норм исследования и характерные

для нее философско-мировоззренческие основания. Взаимодействие Н. формирует междисциплинарные исследования, удельный вес которых возрастает по мере развития Н. Каждый этап развития Н. сопровождался особым типом ее институционализации, связанной с организацией исследований и способом воспроизводства субъекта научной деятельности. Как социальный институт Н. начала оформляться в 17—18 вв., когда в Европе возникли первые научные общества, академии и научные журналы. В 20 в. Н. превратилась в особый тип производства научных знаний, включающий многообразные типы объединения ученых, в том числе и крупные исследовательские коллективы, целенаправленные финансирование и особую экспертизу исследовательских программ, их социальную поддержку, специальную промышленно-технологическую базу, обслуживающую научный поиск, сложное разделение труда и целенаправленную подготовку кадров. В процессе исторического развития Н. менялись ее функции в социальной жизни. В эпоху становления естествознания Н. отстаивала в борьбе с религией свое право участвовать в формировании мировоззрения. В 19 в. к мировоззренческой функции добавилась функция — быть производительной силой. В первой половине 20 в. Н. стала приобретать еще одну функцию, она стала превращаться в социальную силу, внедряясь в различные сферы социальной жизни и регулируя различные виды человеческой деятельности. В современную эпоху, в связи с глобальными кризисами возникает проблема поиска новых мировоззренческих ориентаций человечества. В этой связи переосмысливаются и функции Н. Ее доминирующее положение в системе ценностей культуры во многом было связано с ее технологической проекцией. Сегодня важно органичное соединение ценностей научно-технологического мышления с теми социальными ценностями, которые представлены нравственностью, искусством, религиозным и философским постижением мира. Такое соединение представляет собой новый тип рациональности. В развитии Н., начиная с 17 в., можно выделить три основных типа рациональности: классическую (17 — начало 20 в.), неклассическую (первая половина 20 в.), постнеклассическую (конец 20 в.). Классическая Н. предполагала, что субъект дистанцирован от объекта, как бы со стороны познает мир, и условием объективно истинного знания считала элиминацию из объяснения и описания всего, что относится к субъекту и средствам деятельности. Для неклассической рациональности характерна идея относительности объекта к средствам и операциям деятельности; экспликация этих средств и операций выступает условием получения истинного знания об объекте. Образцом реализации этого подхода явилась квантово-релятивист-

ская физика. Наконец, постнеклассическая рациональность учитывает соотносительность знаний об объекте не только со средствами, но и ценностно-целевыми структурами деятельности, предполагая экспликацию внутринаучных ценностей и их соотношение с социальными целями и ценностями. Появление каждого нового типа рациональности не устраняет предыдущего, но ограничивает поле его действия. Каждый из них расширяет поле исследуемых объектов. В современной постнеклассической Н. все большее место занимают сложные, исторически развивающиеся системы, включающие человека. К ним относятся объекты современных биотехнологий, в первую очередь геной инженерии, медико-биологические объекты, крупные экосистемы и биосфера в целом, человеко-машинные системы, включая системы искусственного интеллекта, социальные объекты и т. д. В широком смысле сюда можно отнести любые сложные энергетические системы, взаимодействие с которыми превращает само человеческое действие в компонент системы. Методология исследования таких объектов сближает естественнонаучное и гуманитарное познание, составляя основу для их глубокой интеграции. (См. также Дисциплинарность.)

В. С. Степин

НАУЧНАЯ КАРТИНА МИРА — особая форма теоретического знания, репрезентирующая предмет исследования науки соответственно определенному этапу ее исторического развития, посредством которой интегрируются и систематизируются конкретные знания, полученные в различных областях научного поиска. Термин “картина мира” используется в различных смыслах. Он применяется для обозначения мировоззренческих структур, лежащих в фундаменте культуры определенной исторической эпохи. В этом же значении используются термины “образ мира”, “модель мира”, “видение мира”, характеризующие целостность мировоззрения. Термин “картина мира” используется также для обозначения научных онтологий, то есть тех представлений о мире, которые являются особым типом научного теоретического знания. В этом смысле понятие Н. К. М. используется для обозначения горизонта систематизации знаний, полученных в различных научных дисциплинах. Н. К. М. при этом выступает как целостный образ мира, включающий представления о природе и обществе. Во-вторых, термин Н. К. М. применяется для обозначения системы представлений о природе, складывающихся в результате синтеза естественнонаучных знаний (аналогичным образом этим понятием обозначается совокупность знаний, полученных в гуманитарных и общественных науках). В-третьих, посредством этого понятия формируется видение предмета кон-

кретной науки, которое складывается на соответствующем этапе ее истории и меняется при переходе от одного этапа к другому. Соответственно указанным значениям, понятие Н. К. М. расщепляется на ряд взаимосвязанных понятий, каждое из которых обозначает особый тип Н. К. М. как особый уровень систематизации научных знаний: “общенаучную”; “естественнонаучную” и “социально-научную”; “специальную (частную, локальную) научную” картины мира. Основными компонентами Н. К. М. являются представления о фундаментальных объектах, о типологии объектов, об их взаимосвязи и взаимодействии, о пространстве и времени. В реальном процессе развития теоретического знания Н. К. М. выполняет ряд функций, среди которых главными являются эвристические (функционирование Н. К. М. как исследовательской программы научного поиска), систематизирующие и мировоззренческие. Эти функции имеют системную организацию и характерны как для специальных, так и для общенаучной картины мира. Н. К. М. представляет собой развивающееся образование. В исторической динамике Н. К. М. можно выделить три больших этапа: Н. К. М. додисциплинарной науки, Н. К. М. дисциплинарно-организованной науки и современную Н. К. М., соответствующую этапу усиления междисциплинарных взаимодействий. Первый этап функционирования Н. К. М. связан со становлением в культуре Нового времени механической картины мира как единой, выступающей и как общенаучная, и как естественнонаучная, и как специальная Н. К. М. Ее единство задавалось через систему принципов механики, которые транслировались в соседние отрасли знания и выступали в них в качестве объясняющих положений. Формирование специальных Н. К. М. (второй этап в динамике Н. К. М.) связан со становлением дисциплинарной организации науки. Возникновение естественнонаучного, технического, а затем гуманитарного знания способствовало оформлению предметных областей конкретных наук и приводило к их дифференциации. Каждая наука в этот период не стремилась к построению обобщенной картины мира, а вырабатывала внутри себя систему представлений о собственном предмете исследования (специальную Н. К. М.). Новый этап в развитии Н. К. М. (третий) связан с формированием постнеклассической науки, характеризующейся усилением процессов дисциплинарного синтеза знаний. Этот синтез осуществляется на основе принципов глобального эволюционизма. Особенностью современной Н. К. М. является не стремление к унификации всех областей знания и их редукции к онтологическим принципам какой-либо одной науки, а единство во много-

образии дисциплинарных онтологий. Каждая из них предстает частью более сложного целого и каждая конкретизирует внутри себя принципы глобального эволюционизма. Развитие современной Н. К. М. выступает одним из аспектов поиска новых мировоззренческих смыслов и ответов на исторический вызов, стоящий перед современной цивилизацией. Общекультурный смысл Н. К. М. определяется ее включенностью в решение проблемы выбора жизненных стратегий человечества, поиска новых путей цивилизационного развития. Изменения, происходящие в современной науке и фиксируемые в Н. К. М., коррелируют с поисками новых мировоззренческих идей, которые вырабатываются в различных сферах культуры (философии, религии, искусстве и т. д.). Современная Н. К. М. воплощает идеалы открытой рациональности, и ее мировоззренческие следствия сопряжены с философско-мировоззренческими идеями и ценностями, возникающими на почве различных и во многом альтернативных культурных традиций.

Л. Ф. Кузнецова

НЕВОЗМОЖНОСТЬ — понятие, фиксирующее модальность бытия и мышления, радикально альтернативную не только действительности, но и возможности (см. *Возможность и Действительность*). В классической философии под Н. понималась совокупность тех онтологических состояний и логико-когнитивных конструкций, конституирующие которые противоречило бы, соответственно, природным и социальным законам или законам логики. В современной философии понятие Н. обретает фундаментальный статус в контексте парадигмальных презумпций постмодернизма (см. *Постмодернизм*), — прежде всего, постмодернистских концепций нонсенса (см. *Нонсенс*) и трансгрессии (см. *Трансгрессия*): “невозможное” — это понятие, которое постмодернизм, по оценке Бланшо, “сделал знаменитым” (прежде всего, в лице Батая, вторым названием “Непависти поэзии” которого является “Невозможное”). Будучи фундированным презумпцией нелинейности, постмодернизм парадигмально констатирует идею “совозможности как правила мирового снитеза” (Делез). Фигура ветвления эволюционных траекторий системы обретает в постмодернизме фундаментальный статус (“сеть” и “ветвящиеся расширения” ризомы у Делеза и Гваттари, “решетка” и “перекрестки бесконечности” у Фуко, смысловые перекрестки “выбора” у Р. Барта, “перекресток”, “хиазм” и “развилка” у Деррида, “лабиринт” у Эко и Делеза и т. д. — см. *Лабиринт, Ризома*). Так, по словам Деррида, “все проходит через... хиазм, все письмо им охвачено —

практика. Форма хиазма, этого Х, очень меня интересует, не как символ неведомого, но потому что тут имеет место ... род вилок, развилки (это серия перекресток, *carrefour* от латинского *quadrifurcum* — двойная развилка, *grille* — решетка, *clais* — плетенка, *cle* — ключ)”. Важнейшим источником формирования постмодернистской версии бифуркационной модели процесса выступает осмысление Борхесом пространства событийности как “сада расходящихся тропок”. — В контексте художественного сюжета Борхес фактически моделирует бифуркационный механизм разворачивания событийности: “скажем, Фаи владеет тайной; к нему стучится неизвестный; Фан решает его убить. Есть, видимо, несколько вероятных исходов: Фан может убить незваного гостя; гость может убить Фана; оба могут уцелеть; оба могут погибнуть, и так далее. Так вот, в книге Цюй Пэна реализуются все эти исходы, и каждый из них дает начало новым развилкам”. — Последовательное низывание бифуркационных ситуаций, каждая из которых разрешается принципиально случайным образом, задает сугубо вероятностный мир с принципиально непредсказуемыми вариантами будущего (в синергетике подобный феномен получает название “каскада бифуркаций”): “в большинстве ... времен мы не существуем; в каких-то существуете вы, а я — нет; в других есть я, но нет вас; в иных существуем мы оба. В одном из них, когда счастливый случай выпал мне, вы явились в мой дом; в другом — вы, проходя по саду, нашли меня мертвым... Вечно разветвляясь, время идет к неисчислимым вариантам будущего”. Так, в рамках номадологического проекта Делеза и Гваттари (см. *Номадология*) рассматривается феномен “расхождения” серий сингулярностей. Подобно тому, как в синергетике точка бифуркации понимается в качестве такого значения переменной, при котором происходит ветвление эволюционных возможностей, — постмодернизм фиксирует “узловые нукты”, “точки расхождения серий” (Делез, Гваттари), “двусмысленные знаки” (Делез), дающие начало процедурам ветвления. Так, по Делезу, “есть условия, необходимым образом включающие в себя “двусмысленные знаки” или случайные точки, то есть своеобразные распределения сингулярностей, соответствующие отдельным случаям различных решений, например, уравнение ковических сечений выражают одно и то же Событие, которое его двусмысленный знак подразделяет на разнообразные события — круг, эллипс, гиперболу, параболу, прямую линию”. Важнейшим следствием постмодернистского осмысления феномена ветвления — так же, как и в синергетике — выступает формирование сугубо плюралистической модели исследуемой реальности:

“сама по себе ризома имеет различные формы, начиная от ее поверхностного ветвящегося расширения и до ее конкретного воплощения” (см. *Ризома*). В контексте анализа этого ветвления иомадологией дается новое толкование проблемы модальности: расхождение смысловых серий в узловой точке ветвления потенциальных траекторий задает возможность эволюции различных миров — равновозможных, но исключающих друг друга версий мировой динамики: “там, где серии расходятся, начинается иной мир, не-совозможный с первым” (Делез). (Идея и сами термины “совозможных” и “несовозможных” событий были в свое время использованы Лейбницем.) В этом контексте постмодернизмом радикально пересматривается феномен Н., которая задает дополнительную семантику фигуре “нонсенса” (см. *Нонсенс*): то, что в одной из версий эволюции или динамики (в одном из не-совозможных миров) возможно и надлено смыслом, в другом выступает как “нонсенс”, то есть бессмысленно и невозможно. Таким образом, в заданном контексте возможность и Н. перестают быть онтологически взаимонесключающими и семантически альтернативными: “нонсенс и смысл покончили со своим динамическим противостоянием и вошли в со-присутствие” (Делез). Однако, каждый из параллельных (не-совозможных) миров, с точки зрения Делеза, в равной мере может быть возведен к определенному состоянию, которое — в системе отсчета как того, так и другого мира — служит его генетическим истоком, то есть по своей природе неоднзначно, ибо может породить (в режиме не-совозможности) исключающие друг друга следствия. — Это означает, что “не-совозможные миры, несмотря на их не-совозможность, все же имеют нечто общее — нечто объективно общее — что представляет собой двусмысленный знак генетического элемента, в отношении которого несколько миров являются решениями одной и той же проблемы” (Делез). Аналогично, в контексте постмодернистской концепции трансгрессии (см. *Трансгрессия*) категория Н. истолковывается постмодернизмом в радикально петрадиционном своем качестве, а именно — в качестве онтологической модальности бытия. — Трансгрессия есть выход за рамки наличного (действительного) не к иной (новой) возможности, но к тому, что в настоящей системе отсчета мыслится как Н. — Открываемый трансгрессивным прорывом новый горизонт является подлинно новым в том смысле, что по отношению к предшествующему состоянию вовсе не является линейно “вытекающим” из него естественным, очевидным и единственным следствием, — напротив, новизна в данном случае обладает по отношению ко всему предшествующему статусом и энергией отрицания: этот открываемый в акте трансгрессии горизонт определяется Бланшо

как “возможность, представляющая после осуществления всех возможных возможностей, как такая возможность, которая низвергает все предыдущие или тихо их устраняет”, то есть как Н. в чистом виде. Трансгрессивный переход, по формулировке Бланшо, “требует ... движения, которое не относится к строю возможности”. Предел, преодолеваемый в акте трансгрессии, в рамках наличного опыта мыслится как непреодолимый, а потому не только то состояние, к которому может привести трансгрессия, но и само ее осуществление (“онит-предел”), не может быть осмыслено иначе, нежели Н.: по словам Фуко, “внутренний опыт — целиком опыт невозможного (поскольку невозможное есть то, на что он направлен и что констатирует его”. Таким образом, концепция трансгрессии задает бытию новую модальность (“невозможное” наряду с “возможным” и “действительным”), — как пишет Бланшо, “следует понять, что возможность не единственное измерение нашего существования... да, словно бы невозможность ... дожидалась нас позади”. Именно в силу своей сопряженности с Н. (то есть в силу отсутствия укорененности в наличные формы мышления и опыта) опыт трансгрессии и постулируется Сартром как “опыт абсурда”. — Таким образом, “невозможное” как модальность бытия семантически конгруэнтна с “ионсенсом” Делеза, — именно переход к невозможному с точки зрения наличного состояния и составляет содержание трансгрессии: по оценке Батая, вербальная сфера наделяется “мощью смысла... лишь представляя невозможное”. Бланшо артикулирует Н. как “то, над чем мы не властны владеть”, то есть не можем ни уклониться от него, ни “сделать это своим испытанием”, — то, что человеку не дано ни предвидеть, ни — тем более — предотвратить, ибо оно прерывает линейный вектор развития его опыта, открывавшийся линейному же когнитивному усилию. Собственно, лишь в системе отсчета последнего (в рамках его узких рамок) новое (безусловно, возможное, коль скоро оно конституируется в качестве действительного!) оценивается как не вытекающее логически (если пользоваться линейной логикой, а именно она и является инструментом опыта повседневности) из всего предшествующего эволюционного порядка и, стало быть, как Н. В этом плане используемый Бланшо термин “опыт-предел” с очевидностью фиксирует акт выхода за пределы повседневного (соответственно — линейного) мышления, лежащего в основе “всего того, что мы проживаем, продумываем и проговариваем”. Не случайно Бланшо настаивает на определении “опыта-предела” посредством понятия “потери сознания” или изоморфных ему в данном случае “экстаза” (экстазиса как выхода за границы повседневности, то есть нормы) и “незнания” (как отказа от апробирован-

ных стратегий трактовки мира). В этой ситуации как “экстаз”, так и “незнание” оказываются модусом существования человека, когда существовать “невозможно”. В этом отношении примечательно, что экстаз и незнание в рамках концепции трансгрессии оказываются семантически увязанными в единый функциональный комплекс: “незнание сообщает ... экстаз” (Бланшо). Однако, справедливо и обратное: по мысли Фуко, экстаз, в свою очередь, в режиме цепной реакции порождает незнание, ибо “то и дело трансгрессия переступает одну и ту же линию, которая, едва оказавшись позади, становится беспамятной волной, вновь отступающей вдаль — до самого горизонта непреодолимого”. Постмодернистская идея трансгрессии также основана на идее отсутствия возможности не только предсказать, но даже выразить в наличном языке феномен перехода к тому, что не детерминировано (линейно не причинено) наличным бытием и в рамках последнего мыслится как “невозможное”. Как пишет Фуко, трансгрессия реализует себя как “игра пределов”, — “она выводит... в область недостоверности”, где очевидные реалии, подобно диссипативным структурам (см. Синергетика), возникают, чтобы вновь — при сдвиге условий — породить хаос (см. Хаос), чреватый новыми, столь же, в терминологии Фуко, “недостоверными” реалиями: “эта игра не просто играет своими элементами; она выводит их в область... то и дело ломающихся достоверностей, где мысль сразу терзается, пытаясь их схватить”. В этом контексте феномен нелинейного перехода сопрягается Бланшо с метафорическим “безнадежным и неведомым вождением, ... вождением того, чего невозможно достигнуть, и вождением, отвергающим все то, что могло бы его утешить и умиротворить, стало быть, вождением того бесконечного недостатка и того безразличия, которые суть вождение, вождением невозможности вождения, несущим невозможное, ... вождением, которое есть достижение недостижимого”.

М. А. Можейко

“НЕГАТИВНАЯ ДИАЛЕКТИКА” (“Negative Dialektik”, 1966) — книга Адорно, посвященная характеристике методологического подхода “материальных исследований”. В рамках этого изложения Адорно, в отличие от предшествующих публикаций, впервые детально и полно изложил суть своей философской концепции. Книга, посвященная реконструкции идеи Н. Д., состоит из введения и трех частей, написанных афористическим, экспрессионистским языком. Внутренний ритм немецкого текста сознательно поставлен в соответствие нетрадиционной, прихотливой ритмике атональной музыки, одним из теоретиков и практиков которой был Адорно. Вместе с тем, в стилистике книги налицо следы твор-

ческого усвоения гегелевского дискурса, что в целом делает “Н. Д.” одним из сложнейших философских произведений 20 в. — и в плане явно-го содержания, и в плане скрытого контекста, и в отношении возможности перевода на другие языки. Однако, главная трудность для читателя состоит в том, что дихотомия явного содержания и неявного контекста обуславливает наличие в книге двух неравнозначных уровней репрезентации смысла. На первом уровне развертываются рассуждения, касающиеся сути и концептуальных схем различных видов диалектики. Принципиально важно, что диалектика понимается как учение о типах целостности и конституирующих ее взаимосвязей между элементами. Более того, наиболее существенными для Адорно являются именно вопросы о соотношении целого и частей, а также о взаимосвязи общего, особенного и единичного. Сквозной идеей всех рассуждений является положение о насильственном характере взаимоотношений между целостностью и ее элементами, так что целое, как считает Адорно, обладает первенством по отношению к своим частям и подавляет их. Следовательно, именно общее принуждает к определенному порядку сосуществования особенное и единичное, и эти два типа сущего, подвергающиеся “угнетению”, обозначаются как “негождественное”, которое в своей “инаковости” насильственно приводится к тождеству, то есть нивелируется. Второй, менее явный, но все же присутствующий уровень репрезентации смысла связан с пониманием того, какие именно целостности описывает диалектика. Адорно убежден в возможности и необходимости социологической редукции диалектики, то есть в обязательности сведения ее категорий и законов исключительно к социальной реальности. Непроявленность второго уровня выражения смысла обнаруживается в характере ссылок на него: соответствующие ходы мысли считаются самоочевидными, оформляются как побочные замечания или даже иабеки. Однако, лишь при учете этого уровня приобретают смысл все рассуждения о типах и характере целостности и о насилии, которое принуждает ее элементы подчиняться принципу тождества, а следовательно, страдать. Более того, принудительность связывается именно с понятийным опосредованием, и само “понятие” как насильственно организованная целостность считается моделирующим по своему образу и подобию всю действительность, прежде всего, социальную. Книга начинается с указания на то, что само ее название восстает против традиции. Действительно, уже у Платона целью диалектики было создание с помощью отрицания чего-то позитивного, и такая формула, как “отрица-

ние отрицания", впоследствии выразила эту цель в явном виде. Адорно подчеркивает, что его задача — освобождение диалектики от позитивности и, следовательно, от "аффирмативного" характера, так что именно это намерение выражается в названии книги. Опираясь на строго логические средства, мышление в соответствии с правилами Н. Д. выступает против принципа единства и безраздельного господства понятия, принимаемого за некоторую высшую инстанцию, что в совокупности образует суть традиционного диалектического понимания целостности. Но это еще не все: такое мышление стремится заменить их идеей того, что не попадает под чары принципа единства и приоритетной роли абстрактных понятий. Поэтому Адорно видит свою задачу в разрушении силами самого субъекта обмана той конститутивной субъективности, которая, как считается, конституирует именно целостность. Во введении рассматривается понятие философского опыта. Изложение начинается с обсуждения возможности философии в ситуации упущенного момента ее осуществления, то есть перехода в действительность и, тем самым, завершения в качестве особой формы духовной деятельности. Гегелевско-марксистская концепция завершения философии и, соответственно, истории подвергается в книге парадоксальному переосмыслению. Адорно заявляет, что философия, кажущаяся устаревшей, все же продолжает жить — и именно потому, что был упущен момент ее осуществления. Возможно, признает он, сама интерпретация, предвещавшая переход философии в практику, является недостаточной. Вместе с тем, в такой ситуации изменяется отношение к целостности и ее пониманию. Понятийная скорлупа, в которую заключается целостность, теперь, перед лицом безмерно расширяющегося общества и прогресса естественности выглядит как пережиток простого товарного хозяйства, окруженный реальностью индустриального позднего капитализма. Вследствие этого перед философией должен быть поставлен вопрос, подобный кантовскому — вопрос о возможности самой философии. И диалектика в ее гегелевской трактовке, будучи парадигматической моделью классического понимания целостности, не может быть исходным пунктом рассуждений в новых условиях. Само название "диалектика", считает Адорно, указывает на противоречие с принципом тождества и на истинность тождества. Между тем, мыслить — это всегда отождествлять. Понятийный порядок ставит себя между мышлением и тем, что оно должно постичь. Поскольку всякая целостность выстраивается в соответствии с законами логики, сердцевинной которых явля-

ется закон исключенного третьего, то все гетерогенное, качественно своеобразное, "неподходящее" обозначается как нечто "противоречащее". Противоречие — это, согласно Адорно, нетождественное, взятое в аспекте тождества, то есть тождественное, насильственно превращенное в тождественное. Поэтому подлинная диалектика для Адорно — это последовательное осознание нетождественности, и мышление обращается к такой диалектике в результате признания абстрактной недостаточности и выпы перед тем, о чем оно мыслит. Однако, нечто "инаковое" предстает как рассогласованное, диссонирующее, негативное лишь до тех пор, пока сознание в соответствии со своим устройством должно стремиться к единству и потому соизмерять со своим стремлением к целостности все, что ему не тождественно. Поэтому традиционная диалектика ведет к обеднению опыта, которое проявляется в однообразии мира, пронизанного насилем. Принудительный характер осуществляемого традиционной диалектикой отождествления нетождественного проявляется и в единстве протиположности, к которому она стремится, считая местом осуществления этого единства абсолютный субъект. Более того, самоотждествленность субъекта, принцип "Я=Я" оказывается парадигматическим образцом насильственного отождествления нетождественного. В результате гомогенизации действительности, которая сама по себе считается гетерогенной, связывается Адорно с насилем, исходящим именно из субъекта, набрасывающего на действительность сеть абстрактных понятий. Но подлинный интерес философии связан, по мнению Адорно, как раз с тем, что Гегель в полном согласии с традицией объявлял для нее совершенно неинтересным — с тем, что не вмещается в понятия, с особенно и единичным, с тем, от чего со времен Платона отделялись как от преходящего и несущественного. Действительно важным для понятия является то, что для него недостижимо, что неподвластно присущему ему механизму абстрагирования. В традиционной диалектике особенное и единичное в их односторонности считаются ложными, по это — истина целостности, которая в современных условиях едва ли может быть принята. Ведь система — это на самом деле не система абсолютного духа, а система обусловленных друг другом людей, и их разум учреждает тождество посредством обмена так же бессознательно, как это делает трансцендентальный субъект. Однако, этот разум несоизмерим с самими субъектами, которых он приводит к общему знаменателю: субъект оказывается врагом субъекта. Такая всеобщность истинна, поскольку образует "эфир", который Гегель называл духом, но она ложна, поскольку соответствующий ей разум является продук-

том столкновения партикулярных интересов. Поэтому философская критика тождества выходит за пределы философии. Тем не менее, и все понятия, считает Адорно, на самом деле выходят к тому, что не может быть в них вмещено. Более того, невыразимое в понятиях парадоксальным образом включено в их состав, образует их смысл. В результате при определении понятий традиционная теория познания нуждается в непонятных, дейктических (то есть указательных и основанных на примерах) моментах. Обращение к нетождественному — это, по выражению Адорно, "шарнир" его Н. Д. Усмотрение конститутивного для понятия характера того, что в нем не может быть выражено, разрушает принудительное отождествление всего и вся между собой, которое обусловлено именно использованием понятий без такой сдерживающей рефлексии. Поскольку философия интересуется то, что не вмещается в понятия и ускользает от понятийного опосредования — нетождественное, — то ему следует дать затронуть человека и даже раздражить его, то есть заставить его страдать. В итоге условием всякой истины объявляется потребность дать высказаться страданию, так как страдание — это объективность, тяготеющая над субъектом, и то, что страдание переживает в качестве своего самого субъективного момента, своего "выражения", оказывается объективно опосредованным. Момент выражения в философии, утверждает Адорно, является непонятно-миметическим, но объективируется только через посредство языка. Поэтому свобода философии заключается в ее способности позволить ее несвободе издать звук. Если же момент выражения берет на себя нечто большее, то он вырождается в мировоззрение. Следовательно, цель философии — открытое и незащищенное, то есть антисистемное. Адорно считает, что в историко-философском отношении теоретические системы — особенно, в 17 в. — имели своей целью некую компенсацию. Буржуазное *ratio*, разрушив феодальный порядок и схоластическую онтологию, при виде получившихся в результате обломков испытало страх перед хаосом. Поэтому каждый шаг к эмансипации успешно компенсировался укреплением порядка. Буржуазное сознание, пребывая в тении неполноты своей эмансипации, боялось, что оно будет отменено сознанием, ушедшим вперед еще дальше, а потому теоретически расширяло свою автономию до границ такой системы, которая уподобляется присутствующему сознанию механизмам принуждения. Тем самым буржуазное *ratio* попыталось произвести из самого себя порядок, который оно отрицало в себе, и такой радиональный порядок, противоречащий чувственной данности, стал концепцией системы: положенностью, выходящей в облик бытия-в-себе.

При этом с самого начала философская система оказывается антиномичной. Она имеет свой исток в формальном мышлении, отделившемся от своего содержания, а потому уничтожает все качественные различия и приходит в противоречие в объективностью, над которой она совершает насилие своим необоснованным стремлением исчерпывающе постичь ее в понятиях. В результате всякая философия одержима паранойей уничтожения всего, что не есть она сама. Такое понимание системы заставляет более пристально рассмотреть насилие, выступающее конститутивным моментом принципа системности. По мнению Адорно, корни присущего духу насилия следуют искать в предыстории, в жизни животных и в поведении предшественников человека. Хищник, испытывая голод, должен напасть на свою жертву, но очень часто это бывает опасно. Поэтому, чтобы отважиться на нападение, хищник, согласно логике Адорно, должен испытать ярость в качестве некоторого дополнительного импульса. С возникновением человека такое поведение было рационализировано посредством проекции. *Animal rationale*, испытывающее аппетит по отношению к своему противнику, должно найти повод для нападения. Именно эта антропологическая схема затем в сублимированном виде входит в теорию познания: всякое “не-Я”, всякий Другой оказываются второстепенными и не имеющими никакой ценности, поскольку иначе единство самосохраняющихся мыслей не сможет их поглотить. Поэтому система — это, как считает Адорно, ставший духом живот, что уничтожает нимб возвышенности и благородства, окружающей любой идеализм. Требование связанности элементов, но без системы, является, согласно Адорно, требованием “моделей мысли”, которые, однако, имеют не просто монадологический характер. Модель нацелена на специфическое и на нечто большее, чем специфическое, но не выражает его в общем понятии. Мыслить философски — значит, “мыслить в моделях”, а Н. Д. понимается как ансамбль модельных анализ. Но “демонтаж системы” — это не формальный теоретико-познавательный акт. Задача состоит не просто в том, чтобы философствовать о конкретном, а в том, чтобы исходить из конкретного. В философии подтверждается то, что уже было замечено относительно традиционной музыки: из нее можно узнать только то, как некий музыкальный пассаж начинается и заканчивается, но не то, что он представляет сам по себе и какова его внутренняя динамика. Аналогично, философия должна была бы не выражаться в категориях, а в некотором смысле заниматься композиторской деятельностью. Она обязана в своем продвижении вперед непрестанно обновлять себя путем переконпоновки. Первая часть кни-

ги называется “Отношение к онтологии” и посвящена, в основном, критическому рассмотрению философской концепции Хайдеггера, которая и скрывается под маской термина “онтология”. Адорно подчеркивает, что онтология в Германии продолжает пользоваться влиянием вопреки тому ужасу, который вызывается воспоминаниями о политическом прошлом. По мнению Адорно, такая онтология представляет собой готовность санкционировать гетерономный порядок, не нуждающийся в оправдании перед сознанием. Внешние по отношению к онтологии истолкования, указывающие на такое понимание, объявляются ей самой ложными и ведущими к соскальзыванию к онтическому. Но невозможность постичь, о чем же на самом деле говорится в онтологин, делает ее неприступной. С другой стороны, важительность онтологин нельзя понять без учета настоящей потребности в ее наличии. Эта потребность является свидетельством стремления отказаться от кантовского вердикта знания абсолюта (а точнее, утверждения о невозможности такого знания). Речь идет, по сути дела, о стремлении познать целостность без учета границ, поставленных такому познанию. Налицо уверенность в том, что схемы разума могут предписывать структуру всей полноте сущего, что является рецидивом тех старых философий абсолюта, первой из которых стал послекантовский идеализм. Очевидно также стремление перечеркнуть опосредование вместо того, чтобы подвергнуть его рефлексии. Объективные предпосылки онтологии связаны с тем, что трансцендентальный субъект превратился в идеологию, скрывающую объективную функциональную взаимосвязь внутри общества и успокаивающую страдания эмпирических субъектов. Более того, “не-Я” подчиняется “Я”, что в хайдеггеровской онтологии выражается в онтологическом приоритете бытия перед всем онтическим, просто реальным. С этим связана также критика субъекта и, соответственно, субъективизма как принципа, лежащего в основе покорения природы, которое на самом деле ведет к многочисленным несчастьям. Из особенностей социальной целостности, стоящей, по мнению Адорно, позади хайдеггеровской концепции, выводятся практически все ее особенности. При этом анализу подвергаются основные концептуальные схемы онтологии в соответствии с их собственной логикой и в свете тенденций историко-философского процесса. Итогом этого анализа становится обвинение “экзистенциального мышления” с его онтологизацией истории, то есть стремлением к выявлению неизменности изменчивого, в уступке платоновскому предрассудку, согласно которому именно непреходящее есть благо. Адорно дает этой уступке и этому предрассудку весьма своеобразное толкование: их

смысл, по его мнению, заключается в утверждении права более сильных на перманентную войну по той простой причине, что все слабое проходящее. Вторая часть книги называется “Негативная диалектика: Понятие и категории” и посвящена конкретизации тех принципов мышления о нетождественном, которые были сформулированы во введении. Адорно указывает, что критика онтологии не ведет ни к какой иной онтологии. Результатом является интерес не к абсолютному тождеству, бытию, понятию, а к нетождественному, сущему, фактичности. Такая переориентация обуславливает, в свою очередь, разрушение концепции трансцендентального субъекта, учения о субъективном конституировании, идеи неизменности, то есть равенства самому себе. Критике подвергается также западная метафизика, которая обозначается Адорно как “метафизика панорамы узника”. Эта метафизика на веки вечные бросила субъект в заточение, заключив его в его “самости”, и это было наказанием за его обожествление. Словно сквозь бойницы тюремного замка субъект смотрит на черное небо, на котором восходит звезда идеи или бытия. Именно стены, окружающие субъекта, отбрасывают тень вещиности на все, что он вызывает своими заклинаниями. Он не может выглянуть наружу, и все, что считается находящимся за стенами, является только в категориях, созданных внутри, и состоит из имеющихся внутри материалов. Тем самым обнаруживается истинность и одновременно неистинность кантовской философии. Она истинна, поскольку разрушает иллюзию возможности непосредственного знания об абсолюте, но она неистинна, поскольку описывает абсолюта с помощью модели, соответствующей непосредственному, то есть, прежде всего, изолированному сознанию. Доказательство этой неистинности делает истинной послекантовскую философию, которая затем сама проявляет свою неистинность в том, что отождествляет субъективно опосредованную истину с субъектом самим по себе — так, словно его чистое понятие представляет собой бытие. Согласно Адорно, подлинная, то есть Н. Д. вызывается к жизни нежеланием мышления удовлетворяться своими собственными закономерностями и одновременно его способностью мыслить против самого себя, не отказываясь, однако, от самого себя. Диалектический разум подчиняется импульсу, влекущему к выходу за пределы присущей природе причинно-следственной зависимости, а также за пределы вызываемых этой зависимостью заблуждений, которые продолжают существовать в уверенности, будто законы логики имеют приуменьственный характер. Однако, при этом Н. Д. не стремится отме-

нять господство указанных законов, продвигаясь к своей цели без жертв и мести. Диалектика, осуществляющаяся рефлексией над собственным движением, является, в отличие от гегелевской, по-настоящему негативной. У Гегеля тождественность совпадала с позитивностью, а включение всего нетождественного и объективного в расширенный субъект, возвышенный до уровня абсолютного духа, должно было вызвать примирение противоположностей. Но именно принцип тождества увековечивал антагонизм посредством подавления всего противоречащего такому духу. Вещь, лишенная тождественности, которую ей навязывает мышление, противоречива и не допускает однозначного толкования. Именно она, а не присущее мышлению организационное принуждение, побуждает к созданию Н. Д. Такая диалектика — это способ действий, обусловленный стремлением мыслить с помощью противоречий ради тех противоречий, которые были обнаружены у вещи на опыте. Логика Н. Д. — логика распада, причем распадается приспособленная для определенных целей и опредмеченная форма понятия, которую познающий субъект сперва якобы непосредственно имеет перед собой. Тождество этой формы с субъектом оказывается неистинным: ведь совокупность тождественных определений соответствовала бы идеалу традиционной философии — априорной структуре — и ее архаической поздней форме, какой оказывается онтология в указании выше смысле. На основе этих соображений Адорно и выстраивает категориальный аппарат Н. Д. При этом не вводятся никакие принципиально новые категории и термины. Некоторые структурные единицы гегелевской диалектики воспроизводятся в неизменном виде, а некоторые претерпевают качественное изменение. Одновременно, впервые более явным становится второй уровень рассуждений, на котором категории и законы диалектики соотносятся с социальной реальностью. В этом контексте переосмыслиется центральная для традиционной философии концепция трансцендентального субъекта. Адорно считает, что сущность трансцендентального субъекта, функциональность, чистая деятельность, осуществляющаяся в отдельных субъектах и одновременно выходящая за их пределы, на самом деле представляет собой проекцию на чистый субъект общественного труда. Всеобщность трансцендентального субъекта является функциональной общественной взаимосвязью, той целостностью, которая складывается из отдельных спонтанных действий и качеств. Но эта целостность, считая последние полностью зависимыми от себя, исключает их нетождественность с помощью нивелирующего принци-

па обмена. В то же время, трансцендентальная всеобщность не является ни простым нарциссическим самовозвышением "Я", ни проявлением высокомерия, рожденного его автономией. Эта всеобщность обладает реальностью в господстве, основанном на принципе эквивалентности. Процесс абстрагирования, способность к которому приписывается субъекту, основан на законах обмена, а всеобщность и необходимость соответствуют принципу самосохранения человеческого рода. Поэтому субъект является чем-то опосредованным и не представляет собой чего-то качественно иного по отношению к объекту, а потому не может поглотить последний. Так возникает чрезвычайно важный для Н. Д. принцип первенства объекта, требующий признания объекта во всей его нетождественности и "инаковости". Третья часть книги называется "Модели", и в ней Н. Д. применяется к конкретному материалу. Адорно настаивает на том, что модели не являются ни простыми примерами, ни общими рассуждениями. Первая модель посвящена анализу понятия свободы на материале метафизики практического разума. Вторая модель представляет собой экскурс в философию Гегеля. В ходе этого экскурса осуществляется важное для философии истории сопоставление сфер мирового духа и истории природы. Наконец, третья модель, завершающая всю книгу (если в контексте Н. Д. вообще можно говорить о "завершении"), посвящена размышлениям о метафизике. Прежде всего, констатируется невозможность и дальше утверждать, что неизменное является истиной, а изменчивое — лишь видимостью. Более того, "после Аушвица" возникло ощущение, что утверждение позитивности существующего представляет собой жалкое пустословие. Известные события превратили в злую насмешку стремление придать имманентному существу такой смысл, который считался бы исходящим от "аффирмативно" положенной трансценденции. В этой ситуации способность к метафизическому конструированию оказывается парализованной, так как произошедшее разрушило тот базис, который соединял спекулятивное метафизическое мышление с опытом. Аушвиц утвердил философу чистого тождества как смерть, и в концлагерях предавалось смерти все нетождественное, индивидуальное и "инаковое", которое отныне и становится главным предметом философии. Задача выражения нетождественного в его "инаковости" сближает философию с искусством, а сама Н. Д., освободившись от господства принципа тождества, перестает быть целостностью и становится образом надежды. Поэтому и метафизика, считает Адорно, возможна отнюдь не как дедуктивная связь суждений. Самые ничтожные свойства мира имеют отношение

к абсолюту, и внимательный взгляд разбивает скорлупу единичного, которое выглядит беспомощным перед общим понятием, стремящимся полностью подчинить его себе. Этот взгляд разрушает тождественность единичного и разоблачает обмен, превращающий единичное в форму проявления общего. И, поскольку "после Аушвица" метафизика низвергается со своего традиционного пьедестала, такое мышление оказывается солидарным с ней в момент ее падения.

А. И. Пугалев

НЕЙМАН фон (Neumann von) Джон (Янош, Иоганн) (1903—1957) — математик, философ (США). Член Национальной Академии США, Американского философского общества, Американской Академии искусств и наук, Академии деи Линчен (Италия), Ломбардского Института наук и литературы, Нидерландской королевской Академии наук и искусств, Перуанской Академии точных наук, почетный доктор ряда университетов США и других стран; член Комиссии по атомной энергии США (с 1954). Важнейшие труды: "Аксиоматическое построение теории множеств" (1925), "Об основаниях квантовой механики" (совместно с Д. Гильбертом и Л. Нордгеймом) (1926), "Теоретико-вероятностное построение квантовой механики" (1927), "Математическое обоснование квантовой механики" (1932), "Теория игр и экономическое поведение" (1947, совместно с О. Моргенштерном), "Общая и логическая теория автоматов" (1948, доклад на симпозиуме "Механизмы мозга в поведении" в Калифорнийском технологическом институте), "Вероятностная логика и синтез надежных организмов из ненадежных компонент" (1952), "Теория самовоспроизводящихся автоматов" (1954), "Вычислительная машина и мозг" (1958). Шеститомное собрание сочинений Н. опубликовано Оксфордским Университетом в 1961—1964. Н. родился в Будапеште (Австро-Венгрия) в семье банкира Макса фон Н. В 1914 поступил в одно из лучших учебных заведений того времени — лютеранскую гимназию Будапешта, где под руководством педагога Л. Ратца ярко проявилась его математическая одаренность. Физик Е. Вигнер, одноклассник Н., в своей Нобелевской речи с благодарностью поминал имя их учителя, который ввел обучение Н. в рамки традиций всемирно известной Будапештской математической школы Л. Фейера. По окончании гимназии Н. поступил на химический факультет Федеральной Высшей технической школы Цюриха (Швейцария) и одновременно на математический факультет Университета Будапешта. В это время определяющее влияние на Н. оказали математики Г. Вейль и Э. Шмидт (Берлин). Н. был автодидактом, получая необходимые знания в научных контактах с ведущими математиками

того времени и из литературы по специальности: "...когда его что-нибудь интересовало, работоспособность его становилась практически безграничной..." (из воспоминаний жены Н., Клары фон Н., автора первых программ для компьютеров, в разработку которых Н. позднее внесет определяющий вклад). В 1925 Н. защитил диссертацию "Аксиоматическое построение теории множеств" на звание доктора философии в Университете Будапешта (одновременно с этим получил диплом инженера-химика в Цюрихе, однако химия Н. не привлекала), и стал участником "Семинара о материи" Д. Гильберта (главы Геттингенского математического института, Германия), в части, касающейся проблем аксиоматики теории множеств, а позднее — функционального анализа. Приват-доцент Университетов Берлина (1927) и Гамбурга (1929). С 1929 Н. — приглашенный преподаватель Принстонского Университета (профессор Принстонского Университета с 1931). С 1933 и до ухода из жизни Н. — профессор Принстонского Института высших исследований. С конца 1930-х Н. занимается проблемами гидродинамики — науки, включающей в себя, как писал Г. Биркгофф, "...физику двух из трех самых общих состояний материи — жидкого и газобразного...". Результатом явилось создание Н. современного численного анализа для решения принципиально нелинейных задач. Н. также разработал эвристический подход к исследованиям задач данного типа. Основными этапами эвристического подхода являются "...накопление сведений об изучаемом явлении на нестрогом эвристическом уровне на основе численного эксперимента, создание итуитивной схемы явления, проверка ее на следующем этапе численного эксперимента и, наконец, построение строгой теории...". Свою точку зрения на предмет математики и ее соотношения с другими науками Н. изложил в эссе "Математик" и статье "Роль математики в науках и обществе". По Н., "...самая жизненно важная отличительная особенность математики состоит в ее совершенно особой связи с естественными науками или... с любой наукой, интерпретирующей опыт на более высоком уровне, нежели чисто описательный. Большинство людей... согласятся с тем, что математика не является эмпирической наукой или что она по крайней мере по образу действий отличается в некоторых весьма важных отношениях от методов эмпирических наук. Тем не менее развитие математики весьма тесно связано с естественными науками. Один из ее разделов — геометрия — зародился как естественная, эмпирическая наука. Некоторые из наиболее ярких идей современной математики... отчетливо прослеживаются до своих истоков в естественных науках. Математические методы провозглашают "теоретические разделы"

естественных наук и доминируют в них. Главный критерий успеха в современных эмпирических науках все в большей мере усматривают в том, насколько эти науки оказываются в сфере действия математического метода или почти математических методов физики. Неразрывная цепь последовательных псевдоморфоз, произывающая естественные науки, сближающая их с математикой и почти отождествляемая с идеей научного прогресса, становится все более очевидной. В биологию... проникают химия и физика, в химию — экспериментальная и теоретическая физика, в физику — наиболее изощренные в своей математической форме методы теоретической физики. Природа математики обладает весьма замечательной двойственностью. Эту двойственность необходимо осознать, воспринять и включить ее в круг представлений, неотъемлемых от предмета. Эта двукость присуща лицу математики, и я не верю, что можно прийти к какому-либо упрощенному единому взгляду на математику, не пожертвовав при этом существом дела. ...Я считаю, что довольно хорошо приближение к истине (которая слишком сложна, чтобы допускать что-нибудь, кроме аппроксимации) состоит в следующем. Математические идеи берут свое начало в эмпирике, но генеалогия их подчас длинна и неясна. Но коль скоро эти идеи возникли, они обретают независимое, самостоятельное существование. Их лучше сравнивать с художественными произведениями, подчиняющимися чисто эстетическим оценкам, чем с чем-либо другим и, в частности, с эмпирическими науками. Однако... когда математическая дисциплина отходит достаточно далеко от своего эмпирического источника, а тем более когда она принадлежит ко второму или третьему поколению и лишь косвенно вдохновляется идеями, восходящими к "реальности", над ней нависает... серьезная опасность. Она все более превращается в... искусство ради искусства. ...существует серьезная опасность, ... что математическая дисциплина начнет развиваться по линии наименьшего сопротивления, что поток вдали от источника разделится на множество мелких рукавов и что соответствующий раздел математики обратится в беспорядочное нагромождение деталей и всякого рода сложностей. ...на большом расстоянии от эмпирического источника или в результате чересчур абстрактного инбридинга /скрещивания близкородственных форм — С. С./ математической дисциплины грозит вырождение. При появлении того или иного раздела математики стиль обычно бывает классическим. Когда же он обретает признаки перерождения в барокко, это следует распенить как сигнал опасности. ...При наступлении этого этапа единственный способ исцеления... состоит в том, чтобы возвратиться к источнику и вприс-

нуть более или менее прямо эмпирические идеи. Я убежден, что это всегда было необходимо для того, чтобы сохранить свежесть и жизненность математической теории, и что это положение остается в силе и в будущем..." (эссе "Математик"). Н. писал о том, что "...математика не должна ограничиваться ролью поставщика решений различных задач, возникающих в естественных науках; наоборот, естествознание должно стать неисчерпаемым источником постановок новых чисто математических проблем..." ("Роль математики в науках и обществе"). С 1940 Н. консультирует военно-научные учреждения США. В конце 1940-х в Принстонском Институте Высших исследований под руководством Н. была разработана архитектура (логическая схема) компьютера ДЖОНИАК (названного в его честь), ставшая прототипом архитектур первой и всех следующих поколений компьютерных систем. Компьютеры типа ДЖОНИАК создавались для обработки данных термоядерных исследований Университета Иллинойса (Чикаго), национальной лаборатории "Лос-Аламос", корпорации RAND. После работ над проектами компьютерных архитектур Н. приступил к работам по созданию общей логической теории автоматов, науки (по А. Берксу) об основных принципах, общих для автоматов искусственных (цифровых и аналоговых компьютеров, систем управления) и естественных (нервной системы человека, самовоспроизводящихся клеток (структур), организмов в эволюционных аспектах). Целью предпринятых Н. исследований было упорядочение понятий и принципов структур и организаций искусственных и естественных систем (автоматов), роли в них информации и языковых средств, управления и (пере)программирования таких автоматов. Теория автоматов Н., как и кибернетика Винера, лежит на стыке физиологии, логики, теории связи и многих других наук; при этом основные различия между теориями Н. и Винера в основном не принципиальны и обусловлены личностным знанием их авторов. Винер, участвовавший в разработке средств связи и управления ПВО, в основание своей кибернетики поместил непрерывную математику, управляющие системы и принципы обратной связи для управления и целенаправленного поведения. Н. же, разработавший компьютеры первого поколения, в основу своей теории автоматов положил дискретную математику и цифровые компьютеры, где фактически также применял обратную связь (в блок-схемах программ и в конструкции машин). Кроме работ в области дискретной математики, Н. работал и над созданием (непрерывной) модели самовоспроизведения, основанной на математическом ап-

парате нелинейных дифференциальных уравнений в частных производных, описывающих химически реагирующие и диффундирующие вещества (предвосхищая, тем самым, синергетические модели). Активные научные контакты Н. и Винера (Н. написал рецензию на книгу Винера "Кибернетика, или управление и связь в животном и машине") дают возможность заключить, что они были знакомы с сильными и слабыми моментами концепций друг друга (однако при этом их цели и подходы различались). В работе "Общая и логическая теория автоматов" Н. пишет: "...В естественных науках автоматы играли роль, значение которой непрерывно возрастало и которая к настоящему времени стала весьма значительной. Этот процесс развивался несколько десятилетий. В конце этого периода автоматы стали захватывать и некоторые области математики, в частности (и не только) математическую физику и прикладную математику. Их роль в математике представляет интересный аналог некоторых сторон жизнедеятельности организмов в природе. Как правило, живые организмы гораздо более сложны и тоньше устроены и, следовательно, значительно менее понятны в деталях, чем искусственные автоматы. Тем не менее рассмотрение некоторых закономерностей устройств живых организмов может быть весьма полезно при изучении и проектировании автоматов. И наоборот, многое из опыта нашей работы с искусственными автоматами может быть до некоторой степени перенесено на наше понимание естественных организмов. При сравнении живых организмов и, в частности, наиболее сложной организованной системы — нервной системы человека — с искусственными автоматами следует иметь в виду следующее ограничение. Естественные системы чрезвычайно сложны, и ясно, что проблему их изучения необходимо подразделить на несколько частей. Один метод такого расчленения, особенно важный в нашем случае, заключается в следующем. Организмы можно рассматривать как составленные из частей, из элементарных единиц, которые в определенных пределах автономны. Поэтому можно считать первой частью проблемы исследование структуры и функционирования таких элементарных единиц в отдельности. Вторая часть проблемы состоит в том, чтобы понять, как эти элементы организованы в единое целое и каким образом функционирование целого выражается в терминах этих элементов. ...Аксноматизация поведения элементов означает следующее. Мы принимаем, что элементы имеют некоторые вполне определенные внешние функциональные характеристики, то есть что их следует считать

"черными ящиками". Это означает, что их рассматривают как автоматы, внутреннюю структуру которых не необходимости раскрывать и которые, по предположению, реагируют на некоторые точно определенные раздражители (стимулы) посредством точно определенных реакций. Установив это, мы можем перейти к изучению более сложных организмов, которые можно построить из этих элементов, — их структуры, функционирования, связей между элементами и общих теоретических закономерностей, обнаруживаемых в том сложном синтезе, который представляют собой рассматриваемые организмы...". Позднее, во введении к работе "Вероятностная логика и синтез надежных организмов из ненадежных компонент", написанной на основе лекций о надежности живых систем, прочитанных в Калифорнийском технологическом институте, Н. пишет о роли ошибок в "...логике и физическом оружии логики — синтезировании автоматов. ...ошибка рассматривается не как исключительное событие, результат или причина какой-либо неправомерности, но как существенная часть рассматриваемого процесса. Значение понятия ошибки в синтезировании автоматов вполне сравнимо со значением обычно учитываемого фактора правительственной логической структуры, которая имеется в виду. Предлагаемая трактовка ошибки является неудовлетворительной и дается лишь для определенной ситуации. По убеждению автора, которого он придерживается уже много лет, ошибку следует искать при помощи термодинамических методов, так же, как это делается с информацией в работах Лео Сцилларда и Клода Шеннона...". В 1954, отвечая на вопросы анкеты Национальной Академии наук США, Н. в качестве собственных наивысших научных достижений отметил "только" математическое обоснование квантовой механики, теорию неограниченных операторов и эргодическую теорию. Отдавая должное научной скромности выдающегося математика 20 в., нельзя не отметить, что в современной математике нет почти ни одного направления (за исключением, пожалуй, теории чисел), которое бы не испытало в своем развитии влияния идей Н. В начале 1955 Н. получил приглашение выступить на Силлименовских академических чтениях (Йельский Университет), что считается привилегией и высокой честью среди ученых всех стран. Однако вследствие тяжелого онкологического заболевания Н. выступление на тему "Вычислительная машина и мозг" состояться так и не смогло.

С. В. Силков

НЕЙРАТ (Neurath) Отто (1882—1945) — австрийский социолог, философ и экономист. Независимый левый социалист — в 1919 руководил отделом планирования социал-демократического правительства Ба-

варии и Баварской Советской республики. После кратковременного тюремного заключения в 1920 возвращается в Вену. Один из организаторов и лидеров Венского кружка. В 1934—1940 жил в Голландии, с 1941 — в Великобритании. Основные работы: "Социология в физикализме" (1931), "Протокольные предложения" (1932), "Влияние Венского кружка на будущее эмпирической логики" (1935), "Современный человек в производстве" (1939), "Основания социальных наук" (1962) и др. Главные работы Н. были посвящены проблемам политэкономии и социологии. Социал-реформизм Н. предполагал трансформацию науки в феномен, пригодный для усвоения широкими массами, а пролетариат им трактовался как потенциальный носитель "науки без метафизики". В этом контексте Н. вместе с Карнапом выступил одним из авторов и главным редактором "Международной энциклопедии унифицированной науки" (1938—1940). По мнению Н., крайне важно обретение единого арсенала понятий, "универсального сленга", научной символики, очищенной "от шлаков исторического языка". В процессе разработки вопросов философии науки, полемизируя с Карнапом, Н. утверждал, что критерием истинности так называемых "протокольных предложений" научного знания, принимаемых учеными по соглашению, является в конечном счете их непротиворечивость другим утверждениям данной науки. По Н., предложение такого рода допустимо сопоставлять только с другими предложениями, но не с "невыразимой реальностью". В этом контексте процедура верификации выступает не как отношение между предложением и опытом, а как отношение между предложениями: предложения верифицируются посредством "протокольных предложений". Последние же, по Н., можно определить чисто формальным образом как имеющие следующую структуру: "В 15.17 состоялось сообщение Отто: в 15.16 имела место отчетливая мысль Отто: в 3.15 после полудня Отто имел восприятие стола в комнате". По мысли Н., протокольные предложения также подвержены исправлению: "...когда нам предлагают новое предложение, мы сопоставляем его с интересующей нас системой; мы обследуем эту систему в целях установления ее согласованности с новым предложением. Если новое предложение противоречит системе, мы отбрасываем его как неподходящее ("ложное")... или же принимаем его, а затем изменяем систему с тем, чтобы добавление нового предложения не сделало ее противоречивой". "Протокольные предложения" Н. увязывает с актами восприятия, истолковываемые им в бихевиористском духе. По мысли Н., все утверждения о восприятии возможно выразить на языке физики (Н. даже предлагал коллегам по Венскому кружку заменить термин "позити-

визм” понятием “физикализм”). Что же нельзя изложить на языке физики суть, по Н., тавтология. По мысли Н., не существует “наук о духе”, противопоставленных “наукам о природе” — все науки в равной мере являются науками о природе, и тем самым образуют единство. Предположение же о том, что существуют неопровержимые “атомарные” или “базисные” предложения, сводимо, согласно Н., к непрекращающемуся метафизическому поиску “последних оснований”. Практическая же (во время личного посещения СССР) попытка Н. ангажировать “физикализм” в роли официальной философии рабочего класса сталинскому коммунистическому руководству не увенчалась успехом.

А. А. Грицанов

НЕЛИНЕЙНЫХ ДИНАМИК ТЕОРИЯ — конституируемая в современной культуре теория, описывающая процессы, которые могут быть отнесены к нелинейным, то есть таким, в процедурности которых реализуется себя феномен версификации (ветвления) перспективных траекторий эволюции. Идея линейности являлась доминирующей в европейской культуре на протяжении практически всей ее истории, ибо овоенные до сих пор типы системной организации объектов (от простых составных до развивающихся) могли быть адекватно интерпретированы в этой парадигме. В естественнонаучном познании это находит свое выражение в идее эволюции, в гуманитарном — в идее прогресса. По оценке Р. Нисбета, “на протяжении почти трех тысячелетий ни одна идея не была более важной или хотя бы столь же важной, как идея прогресса в западной цивилизации”. Сегодня, вместе с 20 в., покидает сцену и идея линейного прогресса, столь долго сопровождавшая человечество на его пути. Культурная ситуация рубежа 20—21 вв. — как в социально-историческом, так и в научно-познавательном своих измерениях — характеризуется существованием нелинейностью своей динамики. Тоффлер оценивает “современную стадию ускорения социальных изменений” как носящую нелинейный характер. Современное общество осуществляет радикальный цивилизационный поворот, предполагающий ориентацию на идеал глобальной цивилизации как единого планетарного комплекса, оформляющегося на основе этнокультурного разнообразия и организационного полицентризма. Такой идеал с очевидностью предполагает отказ от презумпции линейного прогресса, основанного на идее унификации путей и форм развития. В фокусе внимания сегодня — как применительно к естественнонаучной, так и применительно к гуманитарной сферам — находится идея нелинейности. В современном естественнонаучном очевидным лидером в исследовании нелинейных процессов выступа-

ет синергетика (см. Синергетика, Пригожин), непосредственно осмысливающая себя в качестве концепции Н. Д. Как было отмечено на Международной Конференции Общества Сложных Систем (октябрь 1997), наука сегодня снимает “линейные очки”: синергетика видит целью “защиту нелинейного мышления по всему спектру научных изысканий, от квантовой механики до изучения истории человечества”. В гуманитарной сфере также могут быть обнаружены аналогичные тенденции. Теоретические построения, предлагаемые сегодня философией постмодернизма (см. Постмодернизм), открыты для рассмотрения в качестве концептуальных моделей Н. Д.: нелинейное письмо, нелинейная темпоральность, нелинейная модель динамики бессознательного, “генеалогия” взамен линейной “истории” и т. д. Ведущие представители постмодернизма эксплицитно оценивают презумпции современной философии в качестве порывающих с классическим этилом мышления (см. Делез, Лиотар, Деррида, Джеймсон, Р. Барт, Крестова, Бодрийар, Фуко, Гваттари). В современной философии шлифованы понятийные ередства, необходимые для адекватного описания неравновесных самоорганизующихся систем (как в свое время шлифовались в филозофском языке понятийно-логические средства описания систем динамических, а потом — развивающихся). Подобно тому, как, моделируя — в прогнозическом режиме — динамику развивающихся систем, философия 19 в. анеллировала к абстрактным сферам предметности, являющихся по своему когнитивному статусу идеальным (теоретическим) конструктом (см., например, Моиада), — точно так же, моделируя новый тип динамики (нелинейные самоорганизационные процессы в хаотических аструктурных средах) и вырабатывая понятийный аппарат для описания подобных динамик, философия постмодернизма также оперирует идеальными объектами (типа “номадического распределения сингулярностей”, “ризоморфных сред” и т. п. — см. Номадология, Ризома, Эротика текста). Соответственно тому обстоятельству, что искомая терминология находится в процессе своего становления, философия постмодернизма демонстрирует целый спектр параллельных понятийных рядов, предназначенных для описания выходящего за рамки прежней исследовательской традиции объекта: текстологический ряд (см. Означивание, “Пустой знак”, Трансцендентальное означаемое), номадологический ряд (см. Номадология), шизоаналитический ряд (см. Шизоанализ, “Машины желания”) и т. п. (Наибольшей мерой конкретности в этом контексте обладают такие постмодернистские концепты, как “письмо” и “текст”, ибо применительно к текстологической версии постмодернистской философии возможность использования терминологи-

ческого тезауруса пост-соссорианской лингвистики делает ситуацию более прозрачной.) Подвергая метафоретическому осмыслению данный процесс, Фуко отмечает, что в настоящее время осуществляется формирование нового стиля мышления и, собственно, новой культуры: по его словам, новый фундаментальный опыт человечества “невозможно заставить говорить ... на тысячетелнем языке диалектики”. Новый способ видения мира нуждается и в новом языке для своего выражения, однако, на данный момент, по оценке Фуко, новому опыту “еще только предстоит найти и язык, который будет для него тем же, чем была диалектика для противоречия”. Поетулируемый постмодернизмом “новый опыт” (см. Трансгрессия), собственно, и может быть интерпретирован как опыт нелинейного видения мира. Таким образом, как методологические и парадигмальные основания, так и конкретные теоретические постулаты концепции Н. Д. хронологически параллельно вырабатываются современной культурой в рамках естественнонаучной (дисциплинарное развитие синергетики) и гуманитарной (постмодернистское направление развитие философии) ее традиций, что открывает возможности терминологического и содержательного взаимодополнения синергетической и постмодернистской версий концепции нелинейных процессов и конституирование интегральной концепции Н. Д. на основе интегрирующего взаимодействия последних. В этом отношении становление Н. Д. Т. в современной культуре являет собой единый (в иредметном, методологическом и парадигмальном отношениях) процесс, реализующийся посредством параллельного разворачивания двух своих направлений: естественнонаучного, представленного синергетической исследовательской программой, и гуманитарного, иредставленного философией постмодернизма. Концептуальная модель Н. Д. создается сегодня во встречном удлинении естественнонаучного и гуманитарного познания, и исследовательские матрицы нелинейного описания объекта хронологически параллельно вырабатываются в рамках естественнонаучной и гуманитарной традиций. На основе экплефикации содержания взаимодействия естественнонаучной и гуманитарной концептуальных моделей Н. Д. могут быть сформулированы интегральные основоположения оформляющейся в современной культуре Н. Д. Т. а ее синтетическом виде: 1) нелинейность динамических процессов, предполагающая версификацию эволюционных перспектив системы, обуславливается ее неравновесностью, пресекающей действие закона больших чисел и открывающей возможность радикальных трансформаций содержания и век-

торной направленность эволюции системы посредством формирования веера альтернативных путей ее развития (см. Хаос, Хаосмос, Постмодернистская чувствительность, Руины); 2) неравновесная система может быть охарактеризована не посредством понятия "структура" (ибо децентрируется и теряет определенность гештальтной организации), но посредством синергетического понятия "диссипативной структуры" как принципиально нефинальной версии конфигурирования неравновесной среды или постмодернистского понятия "структура", фиксирующим нефинальность структурной организации системы, ее открытость радикальным трансформациям (см. Игра структуры, Синергетика); 3) случайность есть конструктивный фактор развития системы, объективирующий эволюционные возможности, открывающиеся в точке версификации ее динамики (см. Неодетерминизм); 4) осуществление Н. Д. предполагает своего рода имманентизацию внешнего (материала внешней по отношению к самоорганизующейся системы среды) в качестве фундаментального механизма самоорганизации (см. Складка, Складывание); 5) Н. Д. носит принципиально вероятностный характер, то есть процессуальность самоорганизации неравновесной системы реализуется (в пределах определенного семантического поля возможного) посредством последовательной смены форм организации, каждая из которых не является следствием разворачивания предшествующих форм организации системы (см. Неодетерминизм). Интегральная Н. Д. Т., конституирующаяся на основе взаимодополняющего взаимодействия синергетической и постмодернистской исследовательских программ, обладает выраженным когнитивным потенциалом, проявляющимся наиболее отчетливо не столько в прогностической, сколько в интерпретационной сфере: так, рассмотрение в свете Н. Д. Т. историко-культурной динамики (например, феномен взаимодействия культурных традиций) позволяет эксплицировать механизм осуществления диалога культур, заключающийся в децентрации культурной среды (разрушении культурной оппозиции "ортодоксия — периферия") и достижении культурной средой неравновесного состояния (что связано с дестабилизацией аксиологических шкал и утратой семантических приоритетов), которое характеризуется актуализацией креативных возможностей культуры и версификацией ее эволюционных перспектив (см. Ацентризм, Ортодоксия). Процесс становления Н. Д. Т. оказывает существенное воздействие на современную культуру в целом. Так, формирование Н. Д. Т. существенно трансформирует современную культурную ситуацию, вызывая содержательные

изменения и аксиологические перекомпоновки культурных матриц современного знания. Парадигмальные сдвиги в естествознании, вызванные формированием в его контексте синергетической исследовательской программы, и парадигмальные сдвиги в гуманитаристике, связанные с оформлением постмодернистской программы в философии, по своей семантике являются конгруэнтными, равно демонстрируя: а) конституирование нового понимания детерминизма, основанного на отказе от логоцентризма и фундированного презумпцией случайной флуктуации как решающего фактора в определении эволюционных перспектив неравновесных сред (см. Логоцентризм, Неодетерминизм); б) радикальный отказ от идеала жесткой номотетики и ориентация на идиографические формы описания исследуемой реальности вплоть до признания нарративного характера знания — как в естественнонаучном, так и в гуманитарном познании (см. Идиографизм, Нарратив); в) введение в основание естественнонаучных и гуманитарных исследовательской программ презумпции темпоральности как фундаментальной характеристики исследуемой реальности и понимание времени в качестве конституирующегося в ходе самоорганизационных процессов (см. Переоткрытие времени); г) распад субъект-объектной оппозиции как семантической оси стиля мышления классического и неклассического типа и формирование (и в естествознании, и в гуманитаристике) постклассического стиля мышления, основанного на отказе от презумпции бинаризма (см. Бинаризм). Кроме того, процесс формирования Н. Д. Т. посредством встречного взаимодействия синергетической и постмодернистской исследовательских традиций не только дает мощный импульс разворачиванию интеграционных тенденций, но и задает концептуальные основания для междисциплинарного диалога естественных и гуманитарных наук. (См. также Синергетика, Неодетерминизм.)

М. А. Можейко

НЕОДЕТЕРМИНИЗМ — новая версия интерпретации феномена детерминизма (см. Детерминизм) в современной культуре, фундированная презумпциями нелинейности, отсутствия феномена внешней причины и отказа от принудительной каузальности. Если идея традиционного (линейного) детерминизма (линейной эволюции, линейного прогресса) являлась доминирующей в европейской культуре на протяжении практически всей ее истории, то современная культура характеризуется радикальным поворотом к Н. — как в рамках естественнонаучной, так и в рамках гуманитарной своей традиций. Для естествознания переход к нелинейной парадигме связан именно со становлением неклассической науки (от квантовой механики до те-

ории катастроф Р. Тома); применительно к гуманитарной сфере правомерно относить зарождение идей нелинейности к гораздо более раннему периоду (см. Случайность в историческом процессе). В первую очередь, это относится к философии и социальной истории: фиксация внимания на феномене "неслучайности" (неэлиминируемости) случая впервые была осуществлена именно в этих областях, — собственно, отсчет здесь можно вести, начиная с идеи Эпикура о самопроизвольном отклонении атомов. Параллельно традиции жесткого детерминизма, трактовавшего случайность как онтологизацию когнитивной недостаточности (от Демокрита до Новой Европы) или как результат взаимодействия (пересечения) несущественных причин (гегельянство — марксизм), в истории философии может быть выделена и традиция, числившая феномен случайности по своему департаменту (от концептуальной экспликация данных идей у У. Петти и А. Кетле до их парадигмального конституирования в аксиологического доминирования в постмодернизме). По ретроспективной оценке Лютаром классической традиции, в рамках последней универсально предполагалось, что в качестве предмета естествознания "природа является безразличным, бесхитрым соперником", тогда как "в гуманитарных науках референт, человек, также является участником игры, обладающим речью, развивающим какую-либо стратегию, возможно неоднозначную, в противовес стратегии ученого: здесь тип случайности, с которой сталкивается исследователь, является не предметным или индифферентным, но поведенческим, или стратегическим, то есть противоборствующим". Аналогично, синергетическое описание парадигмальных особенностей классического естествознания выявляет их фундированность идеями жесткого линейного детерминизма: "подобно богам Аристотеля, объекты классической динамики замкнуты в себе. Они ничего не узнают извне. Каждая точка системы в любой момент времени знает все, что ей необходимо знать, а именно распределение масс в пространстве и их скорости. Каждое состояние содержит всю истину о всех других состояниях...; каждое может быть использовано для предсказания других состояний, каково бы ни было их относительное расположение на оси времени. В этом смысле описание, предоставляемое наукой, тавтологично, так как и прошлое, и будущее содержатся в настоящем" (Пригожин, И. Стенгерс — см. Пригожин). Такой подход предполагает наличие в исследуемом предмете имманентной и имплицитной логики развития, последовательно разворачивающейся в ходе его эволюции, которая в силу этого обстоятельства может быть представлена в качестве постулативного ряда этапов, каждый из которых непосредственно вытекает из предыдущего и, в свою оче-

редь, дает основание для последующего. Артикуляция классической науки своего предмета в подобном качестве позволяет сравнить его поведение "с поведением автомата: будучи запрограммирован, автомат неукоснительно следует предписаниям, заложенным в программе" (Г. Николлис, Пригожин). Как отмечает Уайтхед, "указанное направление европейской мысли ... берет свое начало из существовавшей в средние века непререкаемой веры в рациональность Бога, сочетающего личную энергию Иеговы с рациональностью греческого философа. Ни одна деталь не ускользнула от его бдительного ока, каждой мелочи он нашел место в общем порядке". Такой подход к предмету инспирирует конституирование в естествознании презумпции сколь тотального, столь же и линейного дедуктивизма. Так, например, из предположения Галилея о том, что книга природы написана языком математики, естественно вытекало, что ведущий математик владеет "формулой Вселенной". Именно в этом ключе интерпретирует обсуждаемую проблему Лейбниц: "я не говорю, что телесный мир — это машина или часовой механизм, работающий без вмешательства Бога; я достаточно подчеркиваю, что творения нуждаются в непрерывном его влиянии. Мое утверждение заключается в том, что это часовой механизм, который работает, не нуждаясь в исправлении его Богом; в противном случае пришлось бы сказать, что Бог в чем-то изменил свои решения. Бог все предвидел, обо всем позаботился". В этом отношении можно сказать, что линейный тип детерминизма в своей культурной доминации конституирует не только науку классического типа, но и парадигмальную матрицу классической метафизики (см. *Метафизика*), и основоположения классической теологии (см. *Теология*), ибо понятый в качестве автомата мир предполагает наличие субъекта своего создания и управления или уж во всяком случае — запуске (см. *Деизм*). Тоффлером отмечено определенное коррелирование между эволюцией взглядов на детерминизм и социокультурного контекста их разворачивания: "широкое распространение механического мировоззрения совпало с расцветом машинной цивилизации. Бог, играющий в кости, был плохо совместим с машинным веком, который с энтузиазмом воспринял научные теории, изображавшие Вселенную как своего рода гигантский механизм", — собственно, "необычайно быстрое развитие фабричной цивилизации..., казалось, лишь подтверждало правильность представлений о Вселенной как о гигантской заводной игрушке". Правомерно утверждать, по Тоффлеру, что имеет место и обратный вектор влияния: по его наблюдению, "представление о простой и однородной механической Вселенной ... явно довлело над умами творцов американской конституции, разра-

ботавших структуру государственной машины, все звенья которой должны были действовать с безотказностью и точностью часового механизма. Меттерних, настойчиво проводивший в жизнь свой план достижения политического равновесия в Европе, отправляясь в очередной дипломатический вояж, неизменно брал с собой в дорогу сочинения Лапласа". Не случайно наука данного типа доминировала в учрежденных абсолютными монархами Академиях (Франция, Пруссия, Россия). Свойственный детерминизму классического образца подход к действительности рисует "утешительную картину природы как всемогущего и рационального калькулятора, а также строго упорядоченной истории, свидетельствующей о всеобщем неукоснительном прогрессе" (Пригожин, И. Стенгерс). С переходом к неклассической науке, однако, эта "утешительность" перестала восприниматься в качестве удовлетворительной: по словам А. Эйнштейна, "высшая аксиома, ясность и уверенность — за счет полноты. Но какую прелесть может иметь охват такого небольшого среза природы, если наиболее тонкое и сложное малодушно оставляется в стороне? Заслуживает ли результат столь скромного занятия гордого названия "картины мира"?". — В противоположность классике, предложенное современным естествознанием (от квантовой механики до синергетики) видение мира основано на радикально ином, а именно — на допускаящем плюрализм, нелинейном — типе детерминизма. Пользуясь метафорикой Аристотеля, Пригожин и И. Стенгерс так оценивают классическое естествознание: "классическая наука отрицала становление и многообразие природы, бывшие, по Аристотелю, атрибутами неизменного подлунного мира. Классическая наука как бы низвела небо на землю. ...Коренное изменение во взглядах современной науки ... можно рассматривать как обращение того движения, которое низвело аристотелевское небо на землю. Ныне мы возносим землю на небо". Таким образом, если двигаться в направлении, позволяющем выйти за пределы эволюционного преформизма классической науки, то интенция осмысления множественности и новизны (при самой широкой постановке вопроса) неизбежно приводит к новому (нелинейному) пониманию детерминизма. — Современная наука фундирована, по оценке А. Кестлера, презумпцией необходимости "выбраться из смиренной рубашки, надетой на ... философские взгляды материализмом 19 в.", — в первую очередь, речь идет о "смирительной рубашке" детерминизма, понятого в качестве внешнего кричания. Находясь на посту президента Международного Союза теоретической и прикладной механики, Дж. Лайтхилл публично принес от имени механики извинения за то, что "в течение трех

веков образованная публика вводилась в заблуждения апологией детерминизма, основанного на системе Ньютона, тогда как можно считать доказанным, ... что этот детерминизм является ошибочной позицией". Отказ от линейного понимания детерминизма становится краеугольным камнем синергетической исследовательской парадигмы: "мы все более и более склонны думать, что фундаментальные законы природы описывают процессы, связанные со случайностью и необратимостью, в то время как законы, описывающие детерминистские и обратимые процессы, имеют лишь ограниченное применение" (Пригожин). Важнейшим аспектом понимания детерминизма в качестве нелинейного выступает отказ от идеи принудительной каузальности, предполагающей наличие так называемой внешней причины, то есть презумпция того, что Н. Н. Моисеев называет "отсутствием направляющего начала". Собственно, именно этот параметр и выступает критериальным при различении синергетических (децентрарованных) и кибернетических систем, управляемых посредством команд центра. В синергетике "материя стала рассматриваться не как инертный объект, изменяющийся в результате внешних воздействий, а, наоборот, как объект, способный к самоорганизации, проявляющий при этом как бы свою "волю" и многосторонность", — иными словами, "организация материи ... проявляется самопроизвольно как неотъемлемое свойство любой данной химической реакции в отсутствие каких бы то ни было организующих факторов" (А. Баблояц). Применительно к феноменам, характеризующимся таким свойством, как сложность, правомерно, согласно Г. Николису и Пригожину, утверждать, что "тот факт, что из многих возможностей реализуется некоторый конкретный исторический вариант, совсем не обязательно является отражением усилий некоторого составителя глобального плана, пытающегося оптимизировать какую-то всеобщую функцию, — это может быть простым следствием устойчивости и жизнестойкости данного конкретного типа поведения". Данный момент оказывается принципиально важным с гносеологической точки зрения. Синергетика не может более опираться на традиционную (фактически восходящую к гилеморфизму) идею о том, что изучение внешней причины, которая, будучи открытой для анализа, позволяет (в силу своей соотнесенности, в аристотелевской терминологии, с формальной причиной как эйдосом будущего результата причинения) спрогнозировать предстоящее состояние изменяющейся (точнее, изменяемой — и в этом суть) системы. — Однако, обращение к анализу поведения элемен-

тов микроуровня системы также не может дать искомого результата, ибо новое состояние системы возникает как непредсказуемый системный эффект: "кто же может догадаться о путях развития общества и его экономическом положении по наблюдению только за одним элементом общества и его чековой книжки?" (А. Баблоянц). — Таким образом, по оценке Пригожина, "феномен неустойчивости естественным образом приводит к весьма нетривиальным, серьезным проблемам, первая из которых — проблема предсказания" (см. Синергетика). Имманентное включение в процесс самоорганизации фактора случайной флуктуации делает принципиально невозможным предвидение будущих состояний системы, исходя из знания о ее иаличном состоянии, поскольку, по словам Пригожин и И. Стенгерс, "очень часто отклик системы на возмущение оказывается противоположным тому, что подсказывает нам наша интуиция /воспитанная на образцах классической научной рациональности — М. М. / Наше состояние обманутых ожиданий в этой ситуации хорошо отражает введенный в Массачусетском технологическом институте термин "контринтуитивный". — Это, разумеется, не означает отказа от попыток прогноза: по формулировке Пригожина, "да, мир нестабилен, но это не означает, что он не поддается научному изучению". Однако, осуществляя рефлексивный анализ собственных концептуальных методов и средств, синергетика очень четко фиксирует границы возможностей перспективного прогнозирования событий в очерченном концептуальном поле: по оценке А. Баблоянц, "методами нелинейной динамики мы можем только предсказать возможность или невозможность упорядоченных состояний данной системы вдали от равновесия", однако с помощью этих методов в принципе "нельзя предсказать саму природу новых неустойчивых состояний, ...можно только установить их наличие". Соответственно этому, презумпция научного предсказания в строгом (классическом) смысле этого слова, как констатируют Б. Мизра, Пригожин и М. Курбейдж, сменяется презумпцией "проблемного описания". — Именно в этом пункте — в ситуации непредсказуемости, — по оценке Пригожина, и встает "в полный рост ... проблема детерминизма". Механизм оформления структур реализует себя как самоорганизация неравновесной среды, в процессе которой случайность отнюдь не является тем несущественным фактором, которым можно было бы пренебречь: "в сильно неравновесных условиях процессы самоорганизации соответствуют тонкому взаимодействию между случайностью и необходимостью, между флуктуациями и детерминистскими

законами. Мы считаем, что вблизи бифуркаций основную роль играют флуктуации или случайные элементы, тогда как в интервалах между бифуркациями доминируют детерминистические аспекты. ...Когда система, эволюционируя, достигает точки бифуркации, детерминистическое /то есть осуществляемое посредством апелляции к универсальным динамическим законам — М. М. / описание становится непригодным. ...Переход через бифуркацию — такой же случайный процесс, как бросание монеты", в силу чего "в этом случае ... возможно только статистическое описание" (Пригожин, И. Стенгерс). — В исследуемых синергетических процессах так называемые необходимые и случайные факторы оказываются практически одинаково значимыми, и специфика эволюционного процесса трактуется как определяемая их уникальными комбинациями. Так, Г. Хакен констатирует, что именно "совместное действие стохастических и детерминированных "сил" ("случайность" и "необходимость") переводит систему из исходных состояний в новые, определяя при этом, какие именно новые конфигурации реализуются". Пригожин и И. Стенгерс отмечают, что "траектория, по которой эволюционирует система, ... характеризуется чередованием устойчивых областей, где доминируют детерминистические законы, и неустойчивых областей вблизи точек бифуркации, где перед системой открывается возможность выбора одного из нескольких вариантов будущего. ...Эта смесь необходимости и случайности и создает "историю" системы". (Разумеется, в рамках такого подхода, для Пригожина "представляется очевидным, что с точки зрения идеала детерминизма само понятие истории лишено смысла", ибо признание того обстоятельства, что универсальный закон проявляется везде и всегда, фактически снимает саму постановку вопроса об эволюции описываемой посредством этого закона предметности.) При этом, однако, "ветвящиеся дороги эволюции ограничены" и пролегают "в рамках вполне определенного, детерминированного поля возможностей" (см. *Возможность и действительность, Возможные миры*). Таким образом, по формулировке Пригожина и И. Стенгерс, "далекие от мысли противопоставлять случайность и необходимость, мы считаем, что оба аспекта играют существенную роль в описании нелинейных сильно неравновесных систем". На основании этого на I Конференции Немецкого Общества Сложных Систем был сделан вывод о фундаментальности синергетического подхода идеей "дуализма детерминистического и стохастического". — Реально речь идет именно о признании имманентности самоорганизационных динамик и их нелинейного характера. Так, оценивая переход современной науки к новому видению мира, позволяющему выйти за пределы

классической тавтологии, возводящей все возможные состояния объекта (мира) к исходным причинам и тем пресекающей перспективу аналитики процессов подлинного становления и подлинной новизны, синергетика отмечает, что "и на макроскопическом, и на микроскопическом уровнях естественные науки отказались от такой концепции объективной реальности, из которой следовала необходимость отказа от новизны и многообразия, во имя вечных и неизменных универсальных законов. Естественные науки избавились от слепой веры в рациональное как нечто замкнутое". (Интересно, что для автора во многом близкой синергетическим идеям неустойчивости концепции катастроф Р. Тома характерна демонстрация радикально альтернативной позиции. Подтверждая свою эксплицитно сформулированную ориентацию на образцы классического естествознания, он решительно отвергает саму идею случайности как, по его оценке, глубоко не научную, — аналогично тому, как Майкельсон и Морли, чьи опыты во многом способствовали становлению неклассического типа рациональности, пытались экспериментально обнаружить эфир уже после создания теории относительности.) Таким образом, нелинейный тип детерминизма становится фундаментальным для синергетической парадигмы современного естествознания, а ориентация на него — определяющей. Фактически то же самое можно сказать и о парадигме современного философского постмодернизма. Собственно, именно переход к нелинейному типу детерминизма (пусть не выраженный в столь же эксплицитной, как в естествознании, форме, но достаточно очевидный в содержательном плане) и характеризует постмодернистский тип философствования. Именно в отказе от детерминизма в его традиционном (линейном) истолковании и усматривает Лиотар критерий отличия "постмодернистской культуры" от предшествующей традиции: "научное знание находится в поиске путей выхода из кризиса детерминизма". Согласно Лиотару, линейный "детерминизм есть гипотеза, на которой основывается легитимация через производительность: поскольку последняя определяется соотношением "на входе" / "на выходе", нужно предположить, что система, в которую вводится имеющееся "на входе", стабильна; что она функционирует по обычному "графику", нормальный режим и отклонения от которого можно установить, что позволяет достаточно точно предсказать "выход". В противоположность этому, постмодернистская философия фундирована той презумпцией, что закономерности, которым подчинена рассматриваемая ею предметность, принадлежат принципиально нелинейному типу детерминизма. Процессуально бытие подобного типа предметности моделируется

постмодернизмом как автохтонное и спонтанное, “чистое и безмерное становление качеств изнутри”, которое, как замечает Делез, “угрожает порядку качественно-определенных тел”. И в этом отношении постмодернизм однозначно отвергает то, что Д’ан называет “однолинейным функционализмом”. В силу этого центральной проблемой становится для философии постмодернизма проблема новизны как источника подлинной множественности и, в равной мере, проблема множественности как условия подлинной новизны, что фундаментально радикальным отказом от характерного для линейного детерминизма преформизма. Так, Делез видит своим предметом “...условия подлинного генезиса”, в ходе которого возможна подлинная множественность подлинно новых состояний. Согласно программной для номадологического проекта формулировке Делеза и Гваттари, “понстине мало сказать “Да здравствует множественное!”, ибо призыв этот трудно выполнить... Множественное нужно еще создать, не добавляя к нему внешние качества, а напротив, всего лишь на уровне тех качеств, которыми оно уже располагает”. Например, применительно к феномену субъективности, Делез моделирует механизм самоосуществления последней именно как альтернативный традиционному преформизму: “не будучи ни индивидуальным, ни личным, сингулярности заведуют генезисом и индивидуальностей, и личностей; они распределяются в “потенциальном”, которое не имеет ни вида Это, ни вида Я, и которое производит их, самоактуализируясь и самоосуществляясь, хотя фигуры этого самоосуществления совсем не похожи на реализующееся потенциальное”. Линейная версия детерминизма оценивается философией постмодернизма сугубо негативно: как в аспекте усмотрения в ее основании идеи преформизма, так и в аспекте идеи внешнего причинения (принудительного по отношению к трансформирующейся системе, которая в данном случае предстает как трансформируемая внешней силой, то есть причиной). Так, в номадологии (см. Номадология) радикальной критике подвергается такая “несносная черта западного сознания”, как “интенция переносить чувства или поступки на внешние или трансцендентные объекты вместо того, чтобы оценить их с точки зрения внутренних качеств и ценности самих по себе” (Делез). Традиционное или “символическое” (то есть усматривающее за знаком наличие четко фиксированных десигната и денотата) сознание подвергается Р. Бартом критике за то, что “тает в себе не до конца изжитый детерминизм”. Аналогичным образом Р. Барт, в контексте противопоставления традиционной (в его терминологии — “университетской”) и постмодернистской (“имманентной”) версий отношения к тексту (“критики”), оценивает отвергаемый

постмодернизмом тип детерминизма следующим образом: “чем вызвано ... неприятие имманентности...? ...Возможно, дело в упорной приверженности к идеологии детерминизма, для которой произведение — “продукт” некоторой “причины”, а внешние причины “причиннее всех других”. Важнейшим моментом постмодернистской интерпретации детерминизма является, таким образом, финальный отказ от идеи внешней причины. В метафорической системе постмодернизма это находит свое выражение в парадигмальных фигурах “смерти Автора” как внешней причиняющей детерминанты текста (см. “Смерть Автора”) и “смерти Бога” как финальной и исчерпывающей внешней детерминанты (см. “Смерть Бога”), а также в отказе от идеи Отца в его традиционном психоаналитическом понимании (а именно — в качестве внешнего и травмирующего детерминантного фактора развития психики) и, соответственно, в программной стратегии анти-Эдипизации бессознательного (см. Анти-Эдип, Шизоанализ, “Машины желаний”). Так, противопоставляя “Произведение” как феномен классической традиции — “Тексту” как явлению сугубо постмодернистскому, Р. Барт фиксирует критерий различия именно в рамках детерминантных особенностей. Согласно его формулировке, классической философией “принимается за аксиому обусловленность произведения действительностью (расой), позднее — Историей”, следовательно произведенный друг за другом, принадлежность каждого из них своему автору”. Тем самым Р. Барт фактически фиксирует такие параметры линейного детерминизма, как преемственность, принудительная каузальность и эволюционность процесса. Иными словами (словами Р. Барта), в то время как “произведение отсылает к образу естественно... “развивающегося” организма”, текст находится в ином, не эволюционном процессе трансформаций, и ключевой “метафорой” их может служить не линейная причинная цепочка, а — “сеть”: “если текст и распространяется, то в результате комбинирования и систематической организации компонентов”. Предельно значимой в контексте концепции Н. является также презумпция неалиминированной случайности, и столь же острой в связи с этим является постмодернистская критика классического типа рациональности, усматривающего в феномене случая продукт субъективной когнитивной недостаточности. — Согласно постмодернистской оценке, если основывая на идее линейности классическая традиция пытается предотвратить самую идею случайной, непредсказуемой флуктуации, прерывающей линейность эволюции, “рассказывая”, по словам Фуко, “о непрерывном развертывании идеальной необходимости”, то постмодернизм эксплицитно формулирует программную установку на переос-

мысление статуса случайности в детерминационном процессе. Как пишет Фуко, “не может быть сомнений в том, что ... более уже невозможно устанавливать связи механической причинности или идеальной необходимости. Нужно согласиться на то, чтобы ввести непредсказуемую случайность в качестве категории при рассмотрении продуцирования событий”. — С точки зрения Фуко, целью усилий современной культуры (и, в первую очередь, философии) должно стать создание “такой теории, которая позволила бы мыслить отношения между случаем и мыслью”. Благо также отмечает, что “следовало бы не только попробовать верить мысли случаю (что уже является редким даром), но самому верить единственной мысли, которая в принципиально едином мире, сместившем всякую случайность, опять решается выбросить кости в игру”. Универсально используемая постмодернистскими авторами метафора игры (см. Игра) также несет смысловую нагрузку введения в содержание теории идеи случайной флуктуации. Лиотаром фактически осуществляется рефлексивная оценка этой метафоры именно в указанном ключе: “вопрос заключается не в том, что представляет собой соперник (“природа”), а в том, в какие игры он играет. Эйнштейн отвергал мысль о том, что “Бог играет в кости”. Тем не менее, именно игра в кости позволяет установить “достаточные” статистические закономерности (в пику старому образу Верховного Предопределятеля). — Этот характерный для философии постмодернизма поворот фактически изоморфен повороту, осуществленному современной синергетикой: как пишет Пригожин, “для большинства основателей классической науки (и даже Эйнштейна) наука была попыткой выйти за рамки мира наблюдаемого, достичь вневременного мира высшей рациональности — мира Спинозы. Но, может быть, существует более тонкая форма реальности, схватывающая законы и игры /подчеркнуто мною — М. М. /, время и вечность”. В рамках обрисованного понимания детерминационных зависимостей, разумеется, не может быть конституирована идея возможности однозначного прогноза относительно будущих состояний системы, исходя из наличного ее состояния. Собственно, уже в предшествующий постмодернизму период развития неклассической философии были высказаны идеи о фундаментальной сопряженности между собой феноменов аутокреативности объекта и его ускользания от прогноза, построенного на основе предполагаемой линейности и, соответственно, однонаправленности процесса его функционирования. Так, применительно к феномену “хюбрис” (см. Хюбрис)

Аренд отмечает, его связь “безграничной продуктивности” и “неотъемлемой от него непредсказуемости”: данная непредсказуемость “есть не просто вопрос неспособности предвидеть все логические последствия какого либо акта” (“в этом случае электронный компьютер был бы способен предсказывать будущее”), но лежит в самой основе самоорганизации *hybris*. Аналогично, поворот от модернистской философской программы (см. Модернизм) к постмодернизму озаменован известным тезисом Э. Йонеско: “И весь мир предстал... в необычном свете — возможно, в истинном своем свете — как лежащий за пределами столкновений и произвольной причинности”. В рамках классического постмодернизма данная идея становится одной из фундаментальных. Так, например, Р. Барт, последовательно проводя идею нелинейности, фиксирует применительно к тексту то обстоятельство, что возможные семантические версии его прочтения (варианты озаначивания) как “игра письма” являются принципиально непредсказуемыми, то есть по Р. Барту, “текст не следует понимать как нечто исчислимое”. Постмодернистская идея трансгрессии также основана на идее невозможности не только предсказать, но даже выразить в наличном языке феномен перехода к тому, что не детерминировано (линейно не причинено) наличным бытием и в рамках последнего мыслится как “невозможное” (см. Невозможность). В целом, как фиксируют Лиотар и Ж.-Л. Тибо, “релятивизм” в результатах познания не должен считаться критерием неадекватности примененной когнитивной стратегии, ибо является выражением “самой реальности”, основанной на экстремальном “релятивизме как норме”. Вместе с тем, постмодернизм далек от тотального отрицания линейной версии детерминизма, — речь идет лишь о лишении его статуса тотальности. Подобно тому, как синергетика усматривает возможность линейных участков внутри общего нелинейного процесса, точно так же и постмодернизм допускает линейность как частный (экстремальный) случай и, соответственно, аспект нелинейности. Так, в терминологии Деррида это формулируется следующим образом: “суверенность не уклоняется от диалектики. Отсюда не упраздня динамического синтеза, она вписывает его в жертвованное смыслом, отводя ему там особую роль”. Аналогично и концепция нонсенса Делеза (см. Нонсенс) открыта для интерпретации в свете сформулированной синергетикой модели соотношения так называемых “детерминистических” и “индетерминистических” участков самоорганизационного процесса. — Оформляющиеся модификации событийности не позволяют рассматривать конкрет-

ную конфигурацию событий, надеждаемых в рамках этой конфигурации определенным смыслом, в качестве результата предшествующих состояний событийности и их трансформаций: с точки зрения прежнего смысла, становящаяся конфигурация смысла вообще не имеет, лишена оснований и воспринимается как нонсенс. В этом плане смысл и нонсенс как две различные, но равно необходимые грани бытия соотносятся, по Делезу, таким же образом, как линейные и нелинейные “участки процесса” у Пригожина, то есть взаимно исключая (“не-совозможные серии событий” в “Логике смысла”) и одновременно дополняя (входя в “со-присутствие”) друг друга. (см. Событийность). Однако, в целом, классический идеал необходимости, царящей в разумно (упорядоченно) организованном мире, сменяется идеалом парящей в хаотическом мире случайности, — и философия постмодернизма выступает тем концептуальным полем, где эта смена идеалов находит свое выражение. Таким образом, современная культурная ситуация может расцениваться как транзитивная с точки зрения осуществляющегося в ней перехода от линейных представлений о детерминационных отношениях — к нелинейным; данный переход обнаруживает себя как в естественнонаучной, так и в гуманитарной проекциях, — синергетика и постмодернизм являются наиболее последовательными выразителями этого перехода — соответственно — в сферах науки и философии. Обобщая установки современной философии и современного естествознания, можно утверждать, что, в отличие от парадигмы линейного детерминизма, характерной для предшествующей стадии развития культуры, парадигма детерминизма нелинейного типа опирается на следующие презумпции: 1) процесс развития мыслится не в качестве преимущественно последовательного перехода от одной стадии (состояния) системы к другой, а как непредсказуемая смена состояний системы, каждое из которых не является ни следствием по отношению к предшествующему, ни причиной по отношению к последующему состояниям: в естествознании — идея бифуркационных переходов (см. Синергетика); в философии — идея ветвления событийных серий, концепция “слова-бумажника” (см. Событийность); 2) нелинейная динамика не позволяет интерпретировать то или иное состояние системы как результат прогресса или регресса ее исходного состояния, что означает отказ от идеи филиации и невозможности трактовки процесса в качестве эволюционного: понимание исходного состояния системы в качестве хаотической “среды” — в естествознании; презумпция “пустого знака”, “тела без органов”, необузданности “хюбрис” как исходного состояния рассматриваемой предметности — в современной

философии (см. Пустой знак, Тело без органов, Хюбрис); 3) нелинейный тип детерминизма не предполагает фиксации внешнего по отношению к рассматриваемой системе объекта в качестве причины ее трансформаций, что означает отказ от идеи принудительной каузальности и интерпретацию трансформационного процесса как самоорганизационного; 4) претерпевающий трансформацию объект рассматривается как открытая система, — в противоположность выделяемому линейным детерминизмом изолированным причинно-следственным цепочкам: в естествознании — презумпция энергообмена системы со средой; в постмодернистской философии — презумпция интертекстуальности, трактовка “окладки” как складывания внешнего, концепция поверхности, ризомы и др. (см. Интертекстуальность, Номадология, Ризома, Складка, Складывание); 5) фактор случайности, мыслимый в рамках линейного детерминизма в качестве внешней по отношению к рассматриваемому процессу помехи, которой можно пренебречь без ощутимых гносеологических потерь, переосмысливается и обретает статус фундаментального в механизме осуществления детерминации нелинейного типа: в естествознании — идея флуктуации параметров системы; в постмодернизме — идеи “вдруг-события”, игрового “броска” и т. п. (см. Событийность, Эон); 6) нелинейность процесса исключает возможность любого невероятного прогноза относительно будущих состояний системы (в науке — презумпция вероятностного характера прогноза; в философии постмодернизма — фундаментальная фигура трансгрессии как перехода к “невозможному” с точки зрения наличного состояния, концепции “нонсенса” и “абсурда” как смыслов, выходящих за пределы линейной логики и др. (см. Абсурд, Нонсенс, Невозможность, Трансгрессия). Незавершенная процессуальность ныне (непосредственно в *present copitipus*) осуществляющегося перехода к нелинейной трактовке детерминизма обуславливает то обстоятельство, что используемые как естествознанием, так и философией постмодернизма понятийные средства для фиксации этого перехода еще находятся в стадии своего становления, в силу чего обнаруживают себя такие феномены, как: а) наличие ряда параллельных понятийных систем для фиксации феномена нелинейности: например, текстологический и социоисторический в постмодернизме, распадающийся каждый, в свою очередь, на несколько авторских понятийных версий: бартовскую, делезовскую и т. п. — при очевидной интенции к унификации и синтезу за счет взаимной адаптации терминологии (в этом отношении показательна судьба термина Кристевой “означивание” или термина “диспозитив” у Фуко); б) использование метафорических смыслообразов для

передачи идеи отсутствия внешней по отношению к трансформирующей системе причины: общая постмодернистская презумпция “смерти Бога”, переориентация с идеи Эдипа как патерналистской детерминанты бессознательного извне к презумпции “Анти-Эдипа” в психоанализе, аналогичная ей идея “сиротства смысла” в текстологии и т. п. (см. Анти-Эдип, “Смерть Бога”); в) негативное отношение к самому термину “детерминизм”, сопрягаемому как синергетикой, так и постмодернизмом с линейным типом детерминационной связи: тяготение постмодернизма к “волюнтаристской” и “революционной” терминологии или отказ синергетики от данного термина вообще: содержательно конституируя новый тип детерминизма, теоретики синергетической концепции двигаются вне философской категориальной традиции и, соответственно, используемая ими терминология не всегда изоморфно совместима с понятийными средствами философии, поскольку Пригожин и другие классики синергетики жестко идентифицируют сам термин “детерминизм” с причинностью классического (линейного) типа и, отвергая идею принудительной каузальности, отказываются и от самого термина “детерминизм”: “идея нестабильности ... теоретически потеснила детерминизм”, “сегодняшняя наука ... не сводима к детерминизму” и т. п. В силу этого в работах теоретиков синергетики идет речь о переходе от “детерминизма” к “индетерминизму”, о наличии “детерминационных” участков (плато) в общем течении “индетерминационного” процесса и т. п. — между тем, содержательно за термином “индетерминизм” стоит в данном случае не отказ от самой идеи детерминации, но столь радикальный пересмотр ее содержания, который инспирирует и указанное дистанцирование от термина, вызывающие привычные и в данном случае нежелательные культурные коннотации (в рамках российской синергетической школы термин “детерминизм”, сохраняя близость к философской традиции, сохраняет и свой статус, — разумеется, при соответствующем обогащении содержания: по оценке Е. Н. Кязевой и С. П. Курдюмова, новое мировидение задает “новый образ детерминизма”, “иной тип” его, — конституирует “в некотором смысле высший тип детерминизма — детерминизм с пониманием неодиозначности будущего”). В целом, становление парадигмы детерминизма нелинейного типа инспирирует — как в естествознании, так и в философии — радикальную критику метафизики как фундаментальной презумпцией логоцентризма: отказ от тотального дедуционизма метафизических систем в современном естествознании, эксплицитное сопряжение метафизики с идеей нелинейности и стратегии “логотомии” — в постмодернистской философии (см. Логотомия, Логомахия, Онто-телео-фал-

ло-фоно-логоцентризм, Логоцентризм, Метафизика, Метафизика отсутствия). (См. также Анти-Эдип, Детерминизм, Необходимость и случайность.)

М. А. Можейко

НЕОКАНТИАНСТВО — философское течение в Германии, развивавшее учение Канта в духе последовательного проведения в жизнь основных принципов его трансцендентально-критической методологии. Появилось в 1860-е в обстановке глубокого кризиса спекулятивно-идеалистических систем Шеллинга и Гегеля, а также вульгарного материализма, оказавшихся методологически беспомощными в деле философского осмысления результатов быстро развивавшейся науки того времени. В поисках наиболее основательной и надежной философской традиции разработки логико-гносеологических и методологических проблем ученые и философы обращаются к учению Канта, которое объективно отличалось своим крайне выгодным местом и ролью в европейском и особенно немецком духовном развитии. Философия Канта была непосредственно ориентирована на математическое естествознание своего времени и в качестве главной своей цели считала обоснование научного знания и поиски возможных условий его существования. Более того, Кант как бы предшествовал тому ходу развития, которое завело немецкую философию в тупики спекулятивного системотворчества. Появлению Н. во многом способствовали публикации работ Фишера и Э. Целлера, а сам лозунг “Назад к Канту!” был сформулирован в 1865 О. Либманом, опубликовавшим книгу под названием “Кант и эпигоны”, каждая из глав которой заканчивалась словами: “Нужно поэтому возвратиться назад к Канту”. Определенную роль в возникновении Н. сыграли также новейшие исследования по физиологии внешних чувств, представленные трудами И. Мюллера и Г. Гельмгольца. Один из первых неокантианцев — Ф. А. Ланге, — формулируя программные задачи этого течения, считал центральной из них — противопоставить распространявшемуся в то время среди естествоиспытателей материализму критический идеализм Канта, соответствующим образом переработанный и дополненный результатами физиологических исследований. Начинается тщательная и кропотливая работа по изучению кантовского наследия, появляются новые издания его сочинений, пишутся подробные комментарии к его главному труду — “Критика чистого разума”, а с 1897 по инициативе Х. Файхингера начинает издаваться специальный журнал “Kant Studien”. Постепенно Н. становится одним из господствующих философских учений в университетах Германии и Франции, а оттуда проникает и в Россию, демонстрируя тем самым своеобразную реализа-

цию философской традиции в новых социально-исторических условиях. Несмотря на ряд общих принципов: 1) рассмотрение философии в качестве метода достижения позитивного знания, а не как самого это знания, и следующий отсюда отказ от притязаний онтологии на статус философской дисциплины; 2) признание наличия обуславливающих познание априорных форм; 3) ограничение самого познания сферой опыта и т. д. — Н. никогда не было однородным философским направлением. С первых дней своего возникновения оно представляло собой скорее ряд течений, пытавшихся развить отдельные положения философии Канта. И хотя все они ставили в качестве главной одну и ту же цель — обоснование научного знания и культуры в целом с помощью реформированной кантовской гносеологии, — можно говорить о существовании нескольких, принципиально отличных друг от друга интерпретаций ортодоксального Канта, а следовательно, и о различных направлениях внутри самого Н.: а) *физиологическом*, непосредственно связанном с именами Гельмгольца и Ланге, рассмотревшими кантовское положение об априорных формах познания на основе достижений физиологии внешних органов чувств и превративших эту априорность в единство психофизиологической организации познающего субъекта; б) *реалистическом* (А. Риль, О. Кюльпе), сохранившем кантовскую “вещь в себе” в качестве необходимой предпосылки познавательного процесса (в виде основания материала ощущений) и рассматривающем рассудок только как оформляющий, но не создающий сами предметы, в силу этого данное направление оказалось наиболее близким к традиционным взглядам своего предшественника; в) *психологическом*, складывавшемся внутри Н. в начале 20 в. (Л. Нельсон) и обосновывавшем значимость априорных форм познания с помощью психологических методов интроспекции; характерной особенностью этого направления являлась также своеобразная интерпретация субъекта познания в качестве эмпирического, а не трансцендентального; г) *трансцендентально-логическом* и д) *трансцендентально-психологическом*, представленных соответственно Марбургской и Баденской (Фрейбургской) школами Н.

Т. Г. Румянцева

НЕОМАРКСИЗМ — понятие, используемое: а) в узком смысле — для фиксации и содержательной характеристики значимой парадигмы исследований представителей Франкфуртской школы; б) в широком смысле — для обозначения направленности и теоретических оснований исследований, в той или иной мере использовавших марксовские объяснительные модели в своем творчест-

ве, и при этом практически всегда отвергавших ортодоксальный и официальный советский марксизм ("сталинизм") 1930—1980-х, выступавший, как правило, под наименованием "марксизм-ленинизм". Н. тем самым в известном смысле выступил как итог социально-философского творчества мыслителей, отвергавших позитивистскую критику классического марксизма, но при этом стремившихся дополнить последний рядом перспективных подходов неогегельянства, фрейдизма, "философии жизни", позже — парадигмами экзистенциализма и структурализма. (Тем самым сознательно рвзграничивались теоретическая конструкция и мировоззренческое ядро марксизма, с одной стороны, и эклектичный набор идеологических мифологем большевистского типа, обрамлявших его, с другой.) Предельно высокий уровень мировоззренческого разброса и идеологических предпочтений, присущий сторонникам Н. (Лукач, Грамши, Бенямин, Хабермас, Райх, Маркузе, Фромм, Мерло-Понти, Гольдман, С. Стоянович, Блох, Альтюссер, Л. Коэн, Миллс и мн. др.), выдвигают в качестве главной проблемы идентификации и самоидентификации Н. не только проблему доминирующей исследовательских методик, но и вопрос о тех реальных явлениях социальной действительности 20 в., которые не могут быть удовлетворительно объяснены и адекватно интерпретированы вне той или иной степени обращенности к миропредставлениям Маркса. Представители Н. опираются на ведущий постулат и доминирующую ценность классического марксизма — радикальный гуманизм. Предполагается акцент на: 1) Особую роль и значение общественно-исторической практики; на логическом уровне это нашло свое выражение в процедурах апплицирования собственно философских понятий на модели описания процессов экономического и общесоциологического порядка; тематизировавшихся подобным образом, первые начали выступать как "отражения" категоризованных рядов политэкономии и социологии. 2) Важность преодоления отчуждения, самоотчуждения и овещения (по модели ГУЛАГа и Освенцима) человека; можно фиксировать даже некую центрацию Н. на категорию "отчуждение", выступающую аналогом концептов "формальной рациональности" М. Вебера и "рационализации" Фрейда. Как результат многомерного отчуждения в Н. трактуется не только социально-экономическая структура антагонистических обществ, но и наличная предметно-вещественная организация мира людей как таковая. 3) Перспективная установка на разностороннее удовлетворение *подлинных* /с извечной проблемой: "а судьи кто?" — А. Г./ человеческих потреб-

ностей. 4) Признание свободного развития каждого и любого индивида как условия свободного развития всех. Одновременно в рамках Н. полагается принципиально неприемлемой идея социальной организации коммунистического типа как средства осуществления таких целей. Бесклассовая и безгосударственная социальная организация, сопряженная с ликвидацией института частной собственности и системы товарно-денежных отношений, а также провозглашающая предпочтительность распределения общественного продукта по "затраченному труду" либо "по потребностям" неоднократно подтверждал свой утопизм и несостоятельность на уровне высокотрагичной реальной практики. Аналогичные результаты становились очевидными также и в рамках многих парциальных экономических и глобальных мысленных экспериментов. Трактуя базовые принципы радикального гуманизма Маркса исключительно как критические и конечные регулятивные, а отнюдь не как конститутивные и револютивные, сторонники Н. полагают, что указанные принципы (в контексте и рамках многоуровневых опосредований) вполне применимы к процедурам коррективных и разносторонних оценок как феноменов наличной социальной практики, так и проектируемых общественных трансформаций. (По выражению Гэлбрейта, Маркс является "слишком крупной фигурой, чтобы целиком отдать его социалистам и коммунистам..."). В ходе концептуально-теоретической эволюции Н. обнаружил также и собственные существенные характеристики, могущие быть признаны как результат ниторпорирования ряда значимых философских подходов и модных интеллектуальных веяний 20 в. в массив переосмысливаемого марксизма. Гипотетический ход и рвзвертывание всемирной истории интерпретируются в Н. как фатально-необратимый процесс всевозрастающей иррационализации мироустройства, как прогрессирующее сумасшествие разума (ср. со схемой "самообретения" абсолютной идеи через восхождение к самой себе у Гегеля). Сторонники Н. рассматривают грядущую антикапиталистическую революцию как "конец истории", как глобальный катаклизм, призванный кардинально преодолеть предшествующее развитие социума. Естественно сопрягающийся с этой идеей определенный нигилизм в отношении традиционных ценностей духовной культуры; интеллектуальный экстремизм, нередко достигающий степени мировоззренческого террора — объясняют приверженность Н. со стороны маргинальных общественных слоев и социальных групп-аутсайдеров во всем мире. В современных исследовательских традициях, обозначающих себя как марксистские, неомарксистские или постромарксистские, равно как и в школах и направлениях немарк-

систского и антимарксистского толка сколько нибудь корректное обозначение Н. отсутствует и в конце 20 в.

А. А. Грицанов

НЕОПОЗИТИВИЗМ — см. ПОЗИТИВИЗМ, АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

НЕОПРАГМАТИЗМ — ретроспективная философская интерпретация прагматизма (см. Прагматизм), концептуальное оформление которой ("аналитический Н.") традиционно связывается с творчеством Рорти. Переосмысливая историко-философский статус аналитической программы (см. Аналитическая философия) в современной западной философии, Рорти отметил, что именно исторически обусловленные трансформации языка (см. Трансформация языка) позволяют человеку с достаточной степенью эффективности взаимодействовать с окружающей действительностью. Поскольку любой отдельно взятый тип языка являет собой результат случайной фиксации некоторых характеристик конкретного исторического времени, постольку обычно в обществе параллельно сосуществуют различные типы дискурсов (см. Дискурс). По мысли Рорти, хотя "прагматизм" — "слово туманное, неопределенное и перегруженное значениями", было бы несправедливо полагать, что "все ценное из прагматизма было либо сохранено в аналитической философии, либо приспособлено к ее потребностям". С точки зрения Рорти, одна из ведущих разновидностей аналитической программы — логический позитивизм — являл собой не что иное, как версию эпистемологически ориентированного неокантивизма (см. Неокантианство). И аналитической, и "континентальной" программам философской рефлексии присуща платоновская стратегия постулирования принципиально новых объектов для того, чтобы привилегированным предложениям было чему соответствовать вкуче с кантовской стратегией поиска внеисторических принципов, обуславливающих сущность знания, рациональности и морали. Но, в отличие от "аналитически ориентированного" Пирса, — отмечает Рорти, — уверенного как в том, что "философия дает нам универсальный, всеохватывающий и не зависящий от исторического контекст, в котором каждый род дискурса имеет собственное место и ранг", так и в том, что "эпистемология и семантика могут его /этот контекст — И. В., А. Г./ обнаружить", Джемс и Дьюи стремились акцентированию преодолеть подобное идейное наследие Канта. Отличное же, с другой стороны, позиций Джемса и Дьюи от иных мыслителей, которые аналогичным образом отвергли этот кантовский тезис (в первую очередь, Ницше и Хайдеггера), заключается, по Рорти, в следующем: представители классического прагматизма (за рамки которо-

го необходимо выводить Пирса) не совершали непростительной ошибки, состоявшей в противопоставлении себя научному сообществу светских интеллектуалов, для которых главным нравственным ориентиром было естествознание и которые осознали себя в таком качестве еще в эпоху Просвещения. Согласно Рорти, «писания Джемса и Дьюи никогда не покидал дух социальной надежды ... Джемс и Дьюи призывали сделать нашу новую цивилизацию свободной, отказавшись от понятия «оснований» нашей культуры, нравственной жизни, политики, религиозных верований, от «философских основ». Они настаивали на отказе от невротического картезианского поиска очевидности, который был, видимо, одним из следствий шока, вызванного новой галилеевской космологией, от поиска «вечных духовных ценностей» — этаким реакцией на Дарвина — и, наконец, от стремления академической философии создать трибунал чистого разума, — что как раз и было неокантианским ответом на гегелевский историзм. Кантианский проект обоснования знания и культуры посредством включения этого знания в постоянную внеисторическую матрицу Джемс и Дьюи считали *реакционным*. Они считали идеализацию Кантом Ньютона, а Спенсером Дарвина такой же глупостью, как идеализация Платоном Пифагора или Фомой Аквинским — Аристотеля». Как отмечал Рорти, в контексте исторических судеб прагматизма в 20 в. правомерно зафиксировать следующие его характеристики: 1) анти-эссенциалистский подход к понятиям «истина», «знание», «язык», «мораль» и т. п. По Джемсу, истинное суть то, что «хорошо в качестве мнения», говорить об истине как о «соответствии реальности» — бесполезно. Поиск сущности у истины — следствие той презумпции, что сущностью обладают знание или рациональность, или исследование, или отношения между мыслью и ее объектом. По мысли же Джемса, особой области сущностей нет, как не может быть особого целостного эпистемологического подхода, фундаментального исследование как таковое, — следовательно, в принципе некорректно использовать свое знание сущностей так, чтобы осуществлять критику точек зрения, которые полагаются ложными, и указывать направление движения к иным истинам. Словарь созерцания, наблюдения, *теории* перестает нам служить как раз тогда, когда приходится иметь дело именно с теорией, а не с наблюдаемым; с прогностическим, а не с вводом данных. Когда созерцающий разум, отделенный от чувственных впечатлений данного момента, принимает более широкую точку зрения, его деятельность связывается с решением того, что надо делать, а не с решением относительно того, какое именно представление точнее. 2) Тезис, согласно которому нет никакого эпи-

стемологического различия между истиной о том, что должно быть, и истиной о том, что есть, нет метафизической разницы между фактами и ценностями, так же, как нет никакого методологического различия между моралью и наукой. Ошибочна сама эпистемологическая традиция, направленная к поиску сущностей науки и сводящая рациональность к правилам. В рамках прагматизма же принцип любого исследования (научного или морального) сводим к мысленному взвешиванию, касающемуся относительной значимости разнообразных конкретных альтернатив. Различение разума и желания, разума и склонности, разума и воли есть результат трактовки разума как специфического (особо просветленного) зрения; Дьюи именовал это «созерцательной (наблюдательной) теорией познания». 3) Идея, в соответствии с которой не существует никаких ограничений (кроме коммуникативных отношений) суть замечаний коллег-исследователей) в исследовании чего бы то ни было — нет глобальных принуждений, фундаментальных природой объектов как таковых, самих по себе, или природой языка и разума. Предположение о том, что точка зрения, преодолевшая все возможные наличный момент возражения, тем не менее способна оказаться ложной, — в принципе бессмысленно (Пирс). Ибо не существует метода, позволяющего узнать, когда достигается сама истина, а когда она всего лишь ближе к нам, нежели прежде. Признание случайной природы исходных пунктов рассуждений исследователя лишает людей «метафизического комфорта» (Ницше), но при этом ставит их в зависимость от «наших собратьев, как единственных источников, которыми мы руководствуемся» (Рорти). Судьбоносное отличие (нео)прагматизма от представителей «Великого метафизического Отказа» (Ницше, Хайдеггер и др.) в истории философии, по убеждению Рорти, и заключается в том, что «наше самоотождествление с нашим сообществом — с нашим обществом, с нашей политической традицией, с нашим интеллектуальным наследием — становится интенсивнее, когда мы рассматриваем это сообщество скорее как наше, чем как природное, скорее как сотворенное, чем как предназначенное, как одно среди многих, которое люди могут создать ... речь идет о нашей лояльности по отношению к другим человеческим существам, выступающим вместе против тьмы, а не о нашей надежде на правильное постижение вещей». (При этом Рорти призывает жестко различать прагматизм как установку по отношению к философским теориям и прагматизм как установку по отношению к реальным теориям: метафилософский релятивизм Джемса и Дьюи, совершенно справедливо убежденных в том, что нет никакого «извнеположенного» способа осуществить выбор между несо-

поставимыми философскими теориями типа платоновской или кантианской, отнюдь не соотносим с «релятивизмом» как «таким взглядом на вещи, при котором всякое убеждение в чем-либо — или даже в чем угодно — столь же приемлемо, как и всякое другое»). Одновременно, по мысли Рорти, в известном смысле открытой остается проблема внешне иррационалистического посыла философского прагматизма: «мы находимся в привилегированном положении просто благодаря тому, что мы — это мы ... Что, если «мы» здесь — это Оруэллово государство? Когда тираны используют ленинский леденящий душу смысл термина «объективный» для того, чтобы представить свое вражье как «объективную истину», что помешает им цитировать Пирса в защиту Ленина» /см.: вышеотмеченная идея Пирса о «точке зрения, преодолевшей все возражения» — И. Б., А. Г. / Безусловно, тезис об истине как результате общения приложим лишь к «неизвращенным» (Хабермас) условиям такового общения. Критерием же подобной «неизвращенности», по мысли Рорти — М. Уильямса, может выступать лишь употребление «наших» критериев значимости: «если мы суть те, кто читает и осмысливает Платона, Ньютона, Канта, Маркса, Дарвина, Фрейда, Дьюи и т. д.». Как подчеркивает Рорти, «мильтоновская «свободная и открытая встреча», в которой истина должна восторжествовать, сама должна быть описана скорее в терминах примеров, чем принципов — она похожа больше на базарную площадь в Афинах, чем на заседание кабинета Соединенного Королевства, больше на двадцатый, чем на двадцатый век ... Прагматик должен остережиться повторять за Пирсом, что истине *суждена* победа. Он не должен говорить даже, что истина *лелебдит*. Все, что он может — это сказать вместе с Гегелем, что истина и справедливость находятся в русле последовательных стадий европейской мысли». Джемс подчеркивал: «Если бы жизнь не была настоящей борьбой, успех которой состоит в том, что нечто постоянно приобретается для мира, она была бы не лучше, чем игра в любительском спектакле, с которого по крайней мере всегда можно уйти ... жизнь «ощущается» как борьба». В контексте печально знаменитого трагизма собственных последствий тезиса Маркса о том, что задача состоит в том, чтобы не столько объяснять, сколько изменить мир, особо изысканным видится идея Рорти, согласно которой «мы можем чтить Джемса и Дьюи за то, что смогли дать нам лишь очень немногие философы — за *намек* /выделено нами — И. Б., А. Г. / на то, как мы можем изменить нашу жизнь». Именно геополитическая активность англо-американского блока в 20 в. позволила

предотвратить планетарное торжество тоталитаризма /ср. с "парадигмальным атлантизмом" Рорти — И. Б., А. Г. /.

И. А. Белоус, А. А. Грицанов

НЕОРАЦИОНАЛИЗМ — направление в европейской (преимущественно франкоязычной) философии, окончательно оформившееся в 1940—1970 на основе разработки ценностей "нового научного духа" ("нового научного разума") как адекватно выражающих достижения математического и естественно-научного знания 20 в. и формирующих новую эпистемологию и методологию познания. В основе парадигмальных установок Н. — наследование и оппонирование классическому рационализму, программы философии научного (по)знания, предзаданной работами Декарта. Критическая составляющая Н. — последовательное противопоставление себя (нео)позитивистской традиции, претендовавшей на монополию в философии науки и исходившей в своих основаниях из приоритетности опытного знания, по отношению к которому теоретическое (рационально организованное, продуцируемое разумом и т. д.) познание выполняет, в конечном итоге, лишь "инструментально-конструктивистские" (и в этом смысле "вторичные" функции). В своих интенциях "восстановления в правах" теоретического знания, научного разума, "духа рационализма" Н. оказался близок к методологически, и проблемно, и тематически направлению критического рационализма (развивавшегося главным образом в англо- и немецкоязычных традициях философии науки), сложившемуся в эти же годы на основе идей "позднего" Поппера. Методологии критического рационализма, в свою очередь, близка "историческая школа философии науки" (по преимуществу американская и берущая свое начало в работах Куна, Лакатоса и Фейерабенда). Однако последние базировались на иных теоретико-методологических основаниях, являясь преодолением (нео)позитивистской методологии как бы "изнутри" нее самой. Кроме того, Н. (в отличие от критического рационализма и "исторической школы философии науки") не ограничивал себя анализом и рефлексией исключительно научных форм (по)знания, уделяя много внимания, в частности, художественным способам постижения мира, психологическим механизмам познания, его культурным и историческим контекстам. Основания Н. как самостоятельного философского направления были заложены задолго до его институционализации и приобретения им программного единства — в первые десятилетия 20 в. — прежде всего в работах Мейерсона и Брюнсвика. Они одними из первых (можно назвать еще А. Лалайда) во франко-

язычной традиции не просто подвергли критике, а попытались переформулировать логико-эпистемологическую и методологическую концепции классического реализма. Основной критике были подвергнуты положения последнего о: 1) очевидности и доказательности разумного усмотрения, "непосредственной данности" мира правильно организованному разуму; 2) выводимости истинного знания непосредственно из самого разума без необходимости какой-либо соотносительности его с опытом (тезис самодостаточности логики интеллекта, что предполагало представление о концептуальной "закрытости" сферы разума; 3) наличии априорных оснований как источнике и гаранте познания всеобщих и необходимых истин; 4) независимости добытых неизменным разумом истин от исторических социо-культурных контекстов. В конечном итоге под сомнение была поставлена и субъект-объектная схема организации познания, и рационалистическая концепция истины (и истинного знания). При этом корректировалась, но, безусловно, сохранялась "аксиома" рационализма о приоритетности и доминантности рационального (теоретического) (по)знания, удерживались и усиливались тезисы о бытии как познаваемом разумом бытии и о науке как высшем типе его познания (способе самого его конструирования — конструирования в качестве такового). Так, Мейерсон в своей "философии тождества" развивал идею историчности научного познания (научной мысли), подчиненного в своей эволюции замещению бесконечного феноменального разнообразия мира тождественными во времени и пространстве отношениями, сведению сложного к простому (устойчиво-инвариантному). Однако а своим стремлении к объяснению разум, наталкиваясь на всевозможные (эпистемологические) препятствия, сталкивается с "остатком", неукладывающимся в схему тождества, что не только свидетельствует о недостаточности знания в каждый данный момент, но и порождает ошибочные теории (то есть идеал полной рационализации познания оказывается принципиально недостижимым). Тогда, с одной стороны, постоянно необходима "ревизия" существующих теорий и знания как такового, а с другой — последние устроены многоуровнево и соотносятся, в конечном итоге, с миром феноменов — опытом (знаменитая "схема Мейерсона"). Брюнsvик, двигаясь в целом в этом же направлении, провозгласил в своем "критическом идеализме" имманентность философии, понимаемой как философия науки, самой науке и обосновал тезис об "открытости" рационализма феноменальному миру и опыту, а тем самым и тезис о постоянной принципиальной проблематичности рационального познания. Предшественники Н. (прежде всего Лалайда) оформили и различие таких основополагающих кон-

цептов последнего, как "конституированный" и "конституирующий" разум, трактуемые через сопоставление совокупности организованного ("готового") знания определенной эпохи и динамичности ее постоянно изменяющегося и уточнения, ведущую к кардинальному переосмыслению знания в следующую эпоху. Разум конституирует мир для нас, сверх которого ничего нет, реальность изменяется вместе с духом. "Для разума прозрачен только разум", — утверждает Брюнsvик. Следовательно, внутри новых версий рационализма онтология оказывается возможной только как "воплощенность разума", а в фокус философского анализа попадает не Вселенная, не Бог, не какие-либо иные "сущности", а сам разум как таковой. Тем самым философия, возможная, прежде всего как философия науки, есть эпистемология, что акцентирует внимание на проблематике логики и методологии науки, так как категории, репрезентирующие нам мир, есть не начало, а результат рефлексии, раскрывающегося в науке разума. При этом, если логика организует "содержание" познания, то методология "технологизирует" прежде всего деятельность самого познающего. Таким образом, уже в работах Мейерсона и Брюнсвика не только был задан антиэпистемологический и антисубстанциональный и антиспекулятивный пафос новых версий рационализма, но и прорисован контур собственно Н., обозначены его основные тематизмы и проблематика. Признанным же основоположником и лидером Н. считается Башляр, который уже в работах 1920-х (прежде всего — "Исследование приближенного знания", 1927) обозначил, а в 1930-е (программные для всего направления работы: "Новый научный дух", 1934; "Философия не", 1940) концептуально оформил доктрину Н. При этом сам Башляр для обозначения своей философской позиции пользовался, в зависимости от контекстов и проблематики анализа, терминами "интегральный" — "диалектический" — "прикладной" рационализм, а так же "сюрреализм" и "рационалистический материализм". Не пользовались термином "Н." для обозначения своей философской позиции и два других основоположника направления — швейцарцы Гонсет и Ж. Пиаже, работы которых в 1920—1930-х были посвящены не столько собственно философской, а, соответственно, математической и психологической проблематике. В последующем Гонсет оформил свои взгляды как доктрину "идонезизма", а Пиаже выступил как основоположник "генетической эпистемологии". Таким образом, "Н." как термин не является результатом самоопределения данного круга философов и исследователей, а привнесен "извне" для отличия их (и последователей) подхода от иных версий рационалистической ориентированной философии науки (в подтверждение правомерности та-

кой операции можно сослаться на высказывание самого Башляра: "И, тем не менее, сколько правильных книг стали бы яснее, если бы их решили читать наоборот)". Более того, ряд исследователей, с одной стороны, включают в круг неорационалистов Мейерсона и Брюксвика (давших, по сути, первую формулировку идей направления), а с другой — исключают из этого круга Ж. Пиаже (занимавшегося проблемами философии психологии, а не математики и естествознания, но, главное, существенно изменившего в последующем свою позицию под воздействием структуралистского комплекса идей). В этом отношении необходимо заметить, что: во-первых, Башляр, наследуя Брюксвику и Мейерсону, сделал их идеи предметом своей постоянной критики, демаркируя от них свои собственные идеи; а во-вторых — Пиаже был близок направлению не только организационно, но и в своих методологических интенциях и тематизмах. Идеями был близок к Н. и А. Койре, но он сохранил организационную и философскую дистанцированность от последнего. Точно так же близок, но дистанцирован от него был и "Союз рационалистов", объединивший в 1930 прежде всего ученых-естественников (А. Руже, П. Лаижевен, Ф. Жолио-Кюри и др.) и начавший издание "Радионалистических тетрадей". Программное единство внутри направления было достигнуто в 1940-е, институциональное — в 1947, когда под редакцией Гонсета был основан журнал "Диалектика". В 1955 Пиаже основал Международный центр генетической эпистемологии, издававший с 1957 "Исследования по генетической эпистемологии". "Второе поколение" Н. представлено именами Ж.-Л. Детуша, П. Феврие, Ж. Кангийема (ученика Башляра и учителя Фуко) и др. После смерти Башляра Кангийем возглавил основанный учителем Институт истории науки и техники при Сорбонне, также являвшийся одним из организационных центров Н. (при Кангийеме в Институте работали Фуко, М. Серр, Ф. Дагоне, К. Лимож, Д. Лекур, Р. Рашед, К. Саломон-Бейе, Сюзанна Башляр). В 1980 в Швейцарии был создан Институт метода им. Гонсета. Однако к 1980-м Н. как отдельное философское направление фактически закончил свое существование. Терять же свое влияние он начал еще в 1960-е с конституированием структуралистского комплекса идей, особенно версия "генетического структурализма", появление которого он в значительной мере и подготовил (уже в Н. был сформулирован тезис о необходимости исследования структур, а не сущностей). Непосредственно из Н. выросла структуралистская версия Н. Мулуда. Влияние Н. непосредственно прослеживается у Фуко периода "археологии знания" (прежде всего в его концепции эпистемы, соотносимой с идеями

эпистемологического профиля Башляра), косвенное — в философско-социологической теории П. Бурдьё (которого некоторые исследователи относят к "генетическим структуралистам"). Влияние Н. прослеживают в неомарксизме Альтюссера. Необходимо также отметить, что во французской интеллектуальной ситуации Н. не только противостоял (неопозитивистской ориентации в философии науки (не получившей здесь широкого распространения), но и оппонировал экзистенциализму (особенно через концепцию "творческого воображения" Башляра). Итак, основная целевая установка Н. — подтвердить "права разума", утвердить "новый научный дух", что требует преодоления "картезианского духа" классического рационализма, не соответствующего реалиям новой социо-культурной и познавательной ситуации. Отсюда башлярский тезис "философии не", фиксирующий то, каким знанием системам не должно соответствовать современное философское и научное (познание). "Права разума" могут быть вновь переобоснованы только как права научного разума, что, с одной стороны, требует учета изменения представлений 20 в. о том, что есть наука, знание и познание, а с другой — предполагает исследование иных форм познавательной деятельности (прежде всего продуцируемых художественным (поэтическим) воображением и обыденным сознанием) с целью их локализации и отграничения от собственного научного (познания). Между ними существует принципиальный "эпистемологический разрыв" и возникает непреодолимое "эпистемологическое препятствие" (термины Башляра), так как они "организуются" на иных принципах и акцентируют разные познавательные способности (что не мешает им дополнять друг друга и даже частично "содержательно" в определенные эпохи совпадать). Следует, правда, отметить, что по мере развития Н. этот ригоризм сохранялся, по преимуществу, лишь относительно обыденного (познания, но не "поэтического" постижения мира (так, например, Феврие рассматривала теории как продукт воображения). Философия в контексте Н. есть, таким образом, организованный способ мышления, прежде всего, научно-теоретического мышления. Основным предметом ее исследования является, следовательно, познающий разум (разум как инструмент исследования), а сама философия есть "знание о знании", то есть эпистемология, логика и методология познания. Знание, с точки зрения Н., всегда есть процессуальность (становление, развитие, дискредитация) определенных идей и теорий. Оно не может быть корректно рассмотрено как "готовое", "однозначное", "окончательное", "концептуально замкнутое" знание, зафиксированное в жесткой знаковой форме. Отсюда следуют несколько принципиальных для неорационалистической докт-

рины идей. 1. Любое научное знание неполно и относительно, несамостоятельно принципами разума и выражаемой действительности (оно всегда "между", что акцентирует исследование связей и отношений, а не элементов), оно всегда есть лишь "приближение" (Башляр) и как таковое подлежит исправлению, а не деструкции (принцип пересматриваемости Гонсета). 2. Научное познание нацелено на обнаружение относительных функциональных инвариантов, имманентных генезису и конструкциям разума (Пиаже), а через него и действительности (ход к структурализму), но на этом пути оно подвержено "впадению в ошибки" и "попаданию в тупики", которые должны стать предметом особого историко-научного исследования ("археологической" реконструкции, концептуального анализа, методологической рефлексии). 3. Научное познание должно исходить из принципа постоянного (а не предвзятого декартовского) сомнения, позволяющего самому разуму рефлексивно самоорганизовываться, конституироваться (формироваться) и продуктивно действовать в соответствии с принципами содержательно-генетических логик, которые специально разрабатывались Гонсетом, Детушем и Феврие) в определенной научной культуре. 4. Научный разум, тем самым, "ангажируется" (Гонсет) в познавательную ситуацию, он организует, а не исходно обосновывает и предзадает познание, он в этом своем качестве методологичен, самоорганизуя субъектов и вскрывая "механизмы познания" (Пиаже), самокорректируясь в ходе собственного самополагания. 5. Познание всегда осуществляется в определенной изменяющейся культурно-языковой среде, что связано с историческим этапом развития самого мышления, смена которых подчинена (содержательно-генетической опята же) логике возрастания уровней абстрактности, рациональности, теоретичности, диалектичной парадоксальности в научном знании, ведущих (в пределе) в полному разрыву между материальной действительностью и миром чистой науки. 6. Определенные этапы (ступени) в становлении научных понятий и познания в целом характеризуются как "эпистемологические профили", определяемые через соответствующие им философские гносео-эпистемологические установки (в познании физических явлений Башляр выделил пять таких профилей, два из которых — полный рационализм А. Эйнштейна и дискурсивный или диалектический рационализм — он соотносит с теорией относительности и релятивистской квантовой механикой П. Дирака и считает соответствующими "новому научному духу"; остальные профили: наивный реализм, позитивистский эмпиризм, классический рационализм). 7. Вза-

и соотношение "эпистемологических профилей" в Н., по сути задающих соответствующие им картины мира, характеризуется через понятия "эпистемологического разрыва" и "эпистемологического прелатства": они построены на различных принципах организации научного разума и поэтому между ними не может быть отношений преемственности и выводимости (но внутри "профиля" действуют принципы приближения и пересматриваемости); развитие знания, таким образом, антикумулятивно. 8. Конституирующее значение для философии Н. Башляр придал принципу дополнителности (которому в методологии Гонсета соответствуют принципы двойственности и интегральности); ему подчинено взаимоотношение научной и иных форм (познания, разных типов научной рациональности (разных "эпистемологических профилей" и разных "региональных рационализмов"), а в конечном итоге — теории и эмпирии, субъекта и объекта, репрезентирующих концептуальное ядро неорационалистических теорий. В Н. было сформулировано положение о так называемом "субъективном прибавлении", осуществляемом в процессе познавательной деятельности, ставшее ключевым в неорационалистических трактовках соотношения субъекта и объекта. Оно позволило настаивать на прикладном характере разума, а сам Н. понимать как "прикладной рационализм". Современное научное знание, с этой точки зрения, все больше организует и направляет продуктивную, созидательную, практическую деятельность, которая становится его воплощением ("идея — это не резюме, она есть скорее программа", — подчеркивает Башляр; кроме того, в Н. есть и представление об идее как проекте). Таким образом, знание оказывается тем, что подлечит воплощению, а, воплощаясь, формирует особую "техническую реальность", принципиально отличную от естественной (непосредственной) реальности, с которой современный человек и современное познание практически не имеют дела. Техника понимается при этом как "цель действий, предназначенных для получения ряда предусмотренных и схожих друг с другом эффектов, в условиях некоторой вариативности действия" (Детуш). В итоге познается прежде всего и по преимуществу "рационализированная техническая реальность", "реальность второй ступени" (Гонсет концептуализировал этот тезис в принципе техничности). Это сюрреалистическая реальность, созданная понятиями (не следует забывать о близости Башляра позиции сюрреализма в проблеме исследования созидательных возможностей творческого воображения, да и свою концепцию в целом в этом аспекте он определял как "сюррационализм") и репрезентируемая объектами, ко-

торые не даны, а построены субъектом (который сам претерпевает изменения в своих взаимоотношениях с объектом, что специально анализировалось Пиаже). В результате объекты реальности выступают как продукты сложных идеальных конструкций, воплощенных (технологизированных) в "материале" (изогональные иоумены Башляра, последовательные схематизации Гонсета, рефлексивные абстракции "второго поколения" неорационалистов). Эта неочевидная "реальность второй ступени" принципиально отлична от очевидной реальности, данной в обыденном (познании). Последнее (как и все версии философского реализма и эмпиризма) "работает" лишь с "видимостями", "кажностям", "неподлинной реальностью" (отсюда и требование "эпистемологического разрыва" с ним). "Рационализированная реальность второй ступени", не будучи непосредственно дана, умопостижима (отсюда понимание Н. как "реализма второй ступени" или — у Башляра — как "рационалистического материализма"). Нельзя, следовательно, говорить об объекте, независимом от субъекта, они принципиально скординированы (Феврие), более того, субъект постоянно воздействует (параллельно самоконтролируясь) на объекты, детерминируя реальность (в возможных способах ее научного описания). Тем самым наука есть не только познание, но и постоянное конструирование мира (технореальности) и субъекта, которые не могут быть понятиями, следовательно, как константно самотождественные. Отсюда представление об изоморфизме научного знания и реальности, о первом как "карте" (Гонсет) второго, об их все большем соответствии по мере возрастания знания (механизмы возрастания знаний — предмет изучения "генетической эпистемологии Пиаже). Это требует анализа существующих эпистемологических концепций (проведен Башляром и Пиаже) с целью выявления и преодоления их односторонности "новым научным разумом", который только преодолевая "наивный реализм" (донаука, согласно неореалистам), "чистый эмпиризм" и "абстрактный рационализм" (классическая наука), снимая тем самым эпистемологические оппозиции, способен конституировать "новую науку", а сам самоопределяется как "диалектический рационализм". Опыт "разумен", а разум "прикладывается", — утверждают неорационалисты. Но "закон" предшествует "фактам", он не выводится из них, а сами "факты" есть теоретические конструкции. Отсюда важнейшие методологические принципы Н. — теория строит эксперимент, но и всегда предполагает его (только в нем, по Пиаже, конструируются операции субъекта); теория и опыт принципиально открыты и дополняют друг друга. Нет пути от опыта к теории, но критерием адекватности и мерой оценки второй вы-

ступает первый. Тем самым стремление снять оппозицию субъекта и объекта, эмпиризма и рационализма с неизбежностью толкало рационалистов к ревизии концепций истины, по сути к замене понятия истины понятием адекватности (у Детуша, Феврие, Гонсет же изначально строил свой "идонизм" как теорию адекватности). Показателен в этом отношении критический анализ эпистемологических концепций истины, проведенный Пиаже и показавший, что не отвечают требованиям "нового научного духа" как теории, согласно которым в процессе познания достигаются истины, совершенно независимые от какой-либо конструкции (реализм, априоризм, феноменологизм), так и теории, согласно которым истина констатируется в процессе познания (эмпиризм, прагматизм и конвенционализм, релятивизм). Для Пиаже проблема истины сводится к проблеме установления операционального субъект-объектного соответствия (и выявлению операторных структур познания). Отсюда и интерес Н. к логико-математическому знанию (предмет непосредственного профессионального интереса Гонсета и Феврие), провозглашаемому в нем высшим видом научного знания как отражающего отношения между действиями субъекта и предметами. В этом же ключе неорационалистами трактуются современные физические (Башляр, Феврие, Детуш) и химические (Башляр, Кангийем) теории. Отсюда смещение интереса у "второго поколения" неорационалистов на проблематику обоснования (для них равно установлению адекватности) теории. Обосновать теорию значит (Детуш): 1) оправдать ее появление, 2) выявить аргументы, приводящие к ее признанию. Адекватность же, по Детушу, определяется способностью теории предвидеть (детерминировать) результаты будущих изменений (сам он — разработчик общей теории предвидения на основе теории вероятностей). Он обосновывает адекватность через систематические операции сопоставления эмпирической практики и теоретической нормы, связанный определенными условиями. У Феврие обоснование во многом сводится к выбору правил и норм для организации эксперимента. Она выделяет четыре типа теорий по степени их адекватности, а Детуш три типа теорий по уровню их детерминистских возможностей (при этом детерминизм в Н. понимается не как доктрина, а как рабочая гипотеза и исследовательская техника). Согласно Феврие, теория адекватна, если предвидения, сделанные на ее основе, не опровергаются экспериментом (область адекватности определяется через совокупность результатов экспериментальных измерений). Тогда: совершенно неадекватная теория характеризуется пустой областью адекватности; совершенно адекватная является таковой лишь для рассматриваемой экспериментальной области (пример

механики Ньютона для макромира); частично адекватная способна делать предвидения; принужденно адекватная имеет неопределенную область адекватности (но всегда сохраняется, пока не будет предложена иная теория). По критерию детерминизма различаются теории с явным и скрытым детерминизмом и индетерминистские теории. Таким образом, поздние версии Н. не только "переработали" в структурализм, но и сблизились (в проблематике) с аналитической философией. (См. также Башляр, Гюисет, Брюн-свик, Мейерсон.)

В. Л. Абушенко

НЕОТОМИЗМ — современная версия (собственно новейший — третий — период развития) томизма, начало которого относится к 1879, когда папа Лев XII, "желая противодействовать социальным беспорядкам и порожденным ими беспорядкам интеллектуальным с целью направить народы на путь веры и спасения", провозгласил энциклику "Aeterni Patris", где выражалась необходимость "восстановления в католических школах христианской философии в духе св. Фомы Аквинского" (хотя, конечно же, предпосылкой для последующего возобновления томизма несколько раньше послужила и "Догматическая конституция католической веры", принятая на I Ватиканском соборе в 1870, не закончившем свою работу из-за начавшейся франко-прусской войны; также нельзя не отметить деятельность Д. Бальмеса, А. Дмовского и М. Либератора и др., которая также повлияла на возникновение Н.). В ряде образовательных центров были утверждены кафедры томизма: Ватикан, Лувен (с 1880, а с 1893 кафедра реорганизована в Высший институт философии, Пуллах). Необходимость реставрации томизма была аргументирована появлением множества философских школ, которые, свободно развиваясь, оказывали значительное влияние на сознание католиков, внося в него настроения, противные христианству. Программным документом Н. являются "24 тезиса", опубликованные в 1914 Пием X, где были изложены основные идеи догматы по всем главным разделам философии (онтология, антропология, гносеология и др.), что, во-первых, привело к неисторической абсолютизации учения Фомы, изначально аффилирующей несоответствие томизма и естественно-научных данных, а, во-вторых, требуя обращения к классикам схоластики (см. Схоластика), не предполагало никаких содержательных инноваций в теологии (см. Теология). Но подобно тому, как в христианской философии было переосмыслено наследие античности, так теперь была предпринята попытка переосмыслить с точки зрения учения Церкви философию Нового времени и современности — с целью выявления противоречий, с намерением модернизировать томизм в со-

ответствии с изменениями типов философской рациональности и в связи с возникновением новой научной картины мира (иногда деятельность неотомистов можно связать и с критическим переосмыслением томизма, который, по мнению Маритена, скрывает аутентичную картину творчества Фомы, делает ее непонятой, непонятной и забытой). Целью возврата к томизму явилась также попытка противодействия социальным катаклизмам, войнам и революциям, укорененным не только в социальных противоречиях, но в упадке духовности. До сегодняшнего дня философское толкование учения Фомы (см. Фома Аквинский) преобладает над его богословским переосмыслением. Н., являясь видом томизма, унаследовал все черты рода (гносеологический дуализм, идея иерархичности мира, креационизм, презумпция свободы воли, идея теодицеи, провиденциализм и др. — см. Дуализм, Свобода воли, Теодицея, Провиденциализм, присвоив к ним идеи, заимствованные в экзистенциализме, структурализме, феноменологии, герменевтике (ср. с диалектической теологией как типологическим аналогом в эволюции протестантизма — см. Экзистенциализм, Структурализм, Герменевтика, Диалектическая теология). Это обусловило некоторый сдвиг проблемного поля от метафизических конструкций к области структурного анализа (например, "герменевтика Священного Текста") и, особенно, к теме личностного существования. Для Н., как способа философствования, характерен антропоцентризм (относительный, конечно, ибо как и в традиции Фомы, человеческое бытие осмысливается в тесной взаимосвязи с проблемой соотношения тварного бытия и Творца) — в таких категориях, как "индивидуальность", "личность" и др. Большинство неотомистов сегодня работают в адаптированной к библейскому креационизму эволюционной парадигме (в частности, к постулату творения "из ничего" и идее провиденциализма), подчеркивая принципиальное родство физического человека с окружающим его миром, и, при этом, непосредственное творение Богом духовной природы человека (родство человека и Бога). "Человек есть связь души и тела, взятая в ее totalidad" (Жильсон), — в этом определении преодолевается платоновско-августинианская противоречивая двойственность души и тела: человек это уже не сумма "тело + душа", но сам "+", сама конъюнкция. Таким образом преодолевается дуализм человеческой природы в пользу ее антиномичной простоты, предполагающей с одной стороны принципиальную несводимость тела и души, а с другой — их взаимообусловленность (с точки зрения Коплстона, душу вне тела нельзя назвать личностью, хотя, по мнению Маритена, личность есть универсальность именно духовной природы). Настаивая на необходимости реализации христианского принципа человеколюбия с це-

лью установления более справедливых отношений между людьми с тем, чтобы каждый человек мог быть счастливым способностью осуществлять те права, которые принадлежат ему в силу его сообразности Богу и в соответствии с идеей всеобщего равенства, неотомисты все же далеки от намерения тешить евою аудиторию надеждой на всеобщее благополучие в условиях естественной истории. Страдание и смерть, согласно Н., неотъемлемые атрибуты повседневности, преодолимые только на крыльях веры, интуитивно усматривающей смыслы и делающей человека свободным — "новым творением во Христе" (2 Кор. 5, 17), проговаривающим в имеющем свершиться торжестве правды приговор злу и небытию: "Смерть! Где твое жало? Ад! Где твоя победа?" (1 Кор. 15, 55). Высшая ценность человеческого бытия — свобода, но как таковая она, ничего общего не имеет ни с материальным, ни с социальным положением личности — и то и другое, правда, может быть только либо средством либо препятствием для достижения свободы. Большое внимание в Н. уделяется развитию социального богословия, изучающего проблемы имущественно дифференцированного общества, брака, семьи, малых групп, пола, образования, культуры и др. Специфичной для Н. является продолжение известного спора о соотношении веры и разума (см. Вера) и о иерархичности философского и богословского знания, к которому неотомисты подошли с обновленным понятийным аппаратом, но, значительно углубив и модернизировав положение своих предшественников, все же сохранили верность традиции Ангельского доктора (см. Доктор). Степень заимствований из других философских традиций в Н. в каждом индивидуальном случае специфична: Д. Мерсье, Ж. Мершалль используют кантовский трансцендентальный метод для решения проблем познания (см. Кант), Э. Пшивера пытается выявить априорные формы человеческого существования путем невероятного, казалось бы на первый взгляд, мистического синтеза творчества Августина, Канта, Кьеркегора. На творчество таких авторов как Маритен, А. Марк, М. Шеню оказало в значительной степени влияние Фрейдистов, экзистенциалистов, персоналистов (см. Фрейдизм, Экзистенциализм, Персонализм) и ряд других течений философско-антропологической направленности. Феноменология оказала значительное влияние на работы нынешнего римского папы К. Войтылы. Философская антропология и герменевтика в некоторой степени определяют черты философии Пуллахской школы: Г. Зиверта, Э. Корета, И. Лотца, П. Оверхаге, К. Ранера, Е. де Фриза и др. (см. Философская антропология, Герменевтика). Несмот-

ры на то, что философия Фомы является официальной метафизической доктриной, в современном Н. разногласия касаются порой фундаментальных положений: способа обоснования существования, способа формирования и метафизического характера понимания бытия, соотношения метафизики и теории познания, с одной стороны, и метафизики и точных наук — с другой, в вопросе о характере и числе аргументов обоснования религиозных суждений экзистентного типа ("Бог существует" и пр.). Некоторые исследователи указывают на существование по меньшей мере четырех видов Н.: а) консервативный (традиционный), сформировавшийся между 17 и 19 вв. в традиции Каэтана и подвергшийся в некоторой степени чуждому влиянию скотизма (см. Скотизм) и философии Вольфа (что отразилось на учении о сущности и существовании, актуальном и потенциальном) и на сегодняшний день представленный, пожалуй, только учебниками (Гредт, Макдарт, Деззи, Бойер и др.); б) лувенский, инициированный основателем института Д. Мертером, его коллегами и учениками и обладающий свойством эклектичности и увлекательности новыми философскими и естественно-научными течениями (при этом рассмотрение гносеологической проблематики обладало приоритетом даже перед метафизической), что нередко служило причиной того, что некоторые мыслители лишь номинально оставались неомистами, а в сущности были разного рода феноменологами или экзистенциалистами, а то и вовсе "чистыми" логиками или медиэвистами; в) экзистенциальный, разработанный Маритеном и Жильсоном (но, — это важно отметить, — в своих принципах появившийся раньше экзистенциализма), в отличие от других неомистских направлений настаивающий на том, что приоритетной областью философского знания является метафизика, подчиняющая себе все другие области, исходя из полагания тесного единства чувственного и рационального в познании, констатации возможности непосредственного познания сущности в экзистенциальном суждении и подчеркивающий главную роль метафизической аналогии в познании существования Бога; г) трансцендентальный, возникший под влиянием творчества Канта, Гуссерля и Хайдеггера и, также как и лувенский Н., являющийся в значительной степени эклектичным и несвязанно связанным с томизмом (Лотц, Корет, Ранер, Лонерган). Если возможна номинальная принадлежность к Н., то можно предположить эссенциальную принадлежность к этому философскому направлению того или иного философа в решении различных вопросов к традиции Ангельского доктора — там, где она не декларируется (персона-

лизм и экзистенциализм) или даже отрицается (неопротестантские и православные философские мыслители). Так как Н., в свою очередь, оказал обратное влияние на те философские течения, от которых сам находился в зависимости, чем и внес неодолимый вклад в развитие не только католического богословия, но и всемирной философии.

отец Сергей Лепин

НЕОФРЕЙДИЗМ — направление в современной философии, социологии, психологии и психоанализе, развившееся из ортодоксального фрейдизма в процессе его социологической реформации. Лидеры Н. — Хорни, Салливан, Фромм и др. — подвергли критике некоторые фундаментальные биологические и психологические подходы и утверждения Фрейда и намеренно акцентировали роль социокультурных детерминант в жизнедеятельности личности и общества. Разнообразные теории и концепции Н. существенно содействовали распространению психоаналитических ориентаций и внедрению комплекса психоаналитических представлений в различные сферы социального теоретизирования и общественной жизни. Как направление, Н. существует с 1930-х и пользуется значимой популярностью и влиянием (главным образом в США). (См. Франкфуртская школа.)

В. И. Овчаренко

"НЕУДОВЛЕТВОРЕННОСТЬ КУЛЬТУРОЙ" — книга Фрейда ("Das Unbehagen in der Kultur", 1930), посвященная теме извечного и неизбывного противостояния людей и культуры. Фрейд исходил из гипотезы о том, что в человеческой психике всегда присутствуют в видоизмененной форме следы прошлого опыта, как индивидуального, так и родового. Так, в религиозном чувстве, по мысли Фрейда, присутствуют, с одной стороны, элементы детской беспомощности и потребности в защите, с другой — "океаническое чувство" причастности к вечности и бесконечности, которое Фрейд связывает с отсутствием в психике грудного ребенка различия своего "Я" и внешнего мира. Развитие человека, по Фрейду, движется от главенства "принципа удовольствия" к признанию "принципа реальности", устанавливающего пределы удовлетворения инстинктивных влечений. В целом, по мнению Фрейда, люди стремятся прежде всего к достижению счастья, трактуемого им как исключение боли и неудовольствия и получение интенсивного удовольствия. Таким образом, целью человеческой жизни, согласно Фрейду, фактически является реализация программы "принципа удовольствия". Однако достижение сильного чувства удовольствия ставится, по мнению Фрейда, со значительными сложностями, в том числе с адаптацией организма к испытываемому наслаждению. В то же время человек постоянно подвержен

угрозе страданий, источниками которых являются: собственный организм, который неизбежно стареет, разрушается, причиняет боль и беспокойство; внешний мир, содержащий превосходящие индивида и неподконтрольные ему силы; недостатки институций, регулирующих отношения в семье, государстве и обществе. Как результат, стремление избежать несчастий превалирует над стремлением к получению удовольствий. Фрейд обращается к анализу социального источника страданий, полагая, что именно цивилизация является причиной значительной их части. Цивилизация, по Фрейду, синонимична культуре и представляет собой всю сумму достижений и правил, которые "отличают наши жизни от существования животных предков и... служат двум целям, а именно: защитить людей от природы и урегулировать их взаимные отношения". Цивилизация включает все средства, используемые людьми для защиты от угроз, возникающих из источников страданий. Она характеризуется овладением природой, признанием ценности "чистоты" и порядка, уважением и одобрением интеллектуальных, научных и творческих достижений, заменой индивидуальной власти властью сообщества. В то же время цивилизация накладывает всеобщие ограничения на удовлетворение индивидуальных желаний, укорененных в эгоистической природе человека. Фрейд полагает, что человеческие конфликты порождены преимущественно противоречием запросов индивида и культурных запросов группы. (Сублимация в этом контексте выступает, согласно Фрейду, как "ярко выраженная черта культурного развития".) Возникновение цивилизации он связывает с действием двух факторов: любви (сексуальной, лежащей в основе семьи, и "любви с подавленной целью", способствующей установлению дружеских отношений) и необходимости (побуждавшей к созданию сообществ, более жизнестойких по сравнению с отдельным индивидом). Однако, по Фрейду, в процессе развития цивилизации между ней и любовью возникает антагонизм, выражающийся в конфликте между семьей и более крупными сообществами и во враждебности к цивилизации со стороны женщин, вызванной отчуждением мужчин от обязанностей мужа и отца. В целом, по мысли Фрейда, цивилизация накладывает ряд ограничений на сексуальную жизнь, ибо культура санкционирует сексуальные отношения только между мужчиной и женщиной и только в качестве способа размножения людей, но не признает сексуальности как источника наслаждения. Рассматривая вселенские силы инстинкта жизни (Эрос) и инстинкта смерти (Танатоса) как фундаментальные влечения человеческой природы, Фрейд полагает, что подавленные стремления человека к агрессии и разрушению — проявлению ин-

стинкта смерти — становится необходимым условием существования цивилизации. В противном случае цивилизованное общество оказывается подвержено постоянно существующей угрозе дезинтеграции. Фрейд оценивает цивилизацию как инструмент инстинкта жизни, реализующий его цель — объединить изолированных индивидов, затем семьи, затем расы, народы и нации в единое человечество. Эволюция цивилизации рассматривается им как борьба между Эросом и Танатосом за жизнь человеческого рода. Сдерживание агрессивных импульсов осуществляется через побуждение людей к идентификации с общностью и “подавляемым” отношениям любви (то есть дружеским отношениям), через страх перед властью (перед наказанием и перед потерей любви) и через формирование внутриличностной инстанции контроля над агрессивностью — Супер-Эго. Установление Супер-Эго, согласно Фрейду, является наиболее мощным средством контроля над нежелательными импульсами. Его результатом становится утрата счастья, связанная с усиливающимся чувством вины. Помимо подавления инстинктов, утрата в рамках цивилизации личного счастья связывается Фрейдом с необходимостью распределения энергии инстинкта жизни при объединении с другими людьми. По мысли Фрейда, судьба человеческого рода зависит от того, “удастся ли развить культуру, и в какой мере, обуздать человеческий первичный позыв к агрессии и самоуничтожению, нарушающий существование людей”.

М. Н. Мазаник, Д. П. Брылев

НИГИЛИЗМ (лат. nihil — ничто) — исходно — одна из характерных черт буддистской и индуистской философии. Согласно присущему им Н. (или пессимизму), в посюстороннем мире в принципе не присутствует изначальная реальность, ибо она не имеет имени и формы; оформленной же и получившей имя является приносящая страдания иллюзия. Жизнь таким образом выступает не чем иным, как нескончаемой сменой рождений и смертей, лишеной смысла и назначения. Спасение человека суть спасение от жизни. В истории философии европейского типа Н. воплотился в ряде разнокачественных версий: I) Универсалия неклассической европейской культуры, последовательно анти-рационалистическая философская концепция, мироощущение и поведенческий принцип, фундаментальные акцентированным отрицанием (в смысле хайдеггеровской “негации”) тех или иных социокультурных оснований. Как особый термин “Н.” был введен в оборот немецким философом Ф. Г. Якоби в его послании к И. Г. Фихте (1799). Слово “Н.” приобрело широкую распространенность среди интеллектуалов Европы после осмысления богословских интенций Великой Француз-

ской революции и во многом благодаря роману И. С. Тургенева “Отцы и дети” (1862). Ницше, заимствовав термин “Н.” у Тургенева, обозначал им явление, связанное с переоценкой всех высших ценностей — то есть именно тех, которые только и наполняют смыслом все действия и стремления людей. Как отмечал Ницше, “...нигилизм петербургского фасона (что означает истовую веру в неведение, готовую принять за это любые муки), эта горячность свидетельствует в первую очередь о потребности в вере...”. По Ницше, нет больше ничего, во имя чего следует жить и к чему надо было бы стремиться: “что означает нигилизм? То, что высшие ценности теряют свою ценность, нет цели, нет ответа на вопрос *зачем*”. Вместе с исчезновением страха перед человеком уходит и безусловная любовь к нему. Н. у Ницше суть порождение трагического распада мира на бытие и смысл. Н. может быть преодолен лишь посредством имманентизации человеком идей “воли к власти” и “вечного возвращения”. Таким образом Н. у Ницше, выступая в ипостаси не идеологии, а *метафизики*, преследовал цель обоснования жизнеутверждающих принципов, обозначения “нового пути к *Да*”. Согласно Ницше, традиционный европейский Н. шопенгауэровского типа характеризуется стремлением к жизни “в согласии с целями, уставленными извне”. Русский же Н., по Ницше, “паучившись не доверять какому-то одному авторитету, ... стремился найти другой”. По замечанию Ницше, люди кривышки полагают опорой “если не Бога и не науку, то совесть, разум, общественный инстинкт или историю”, рассматриваемые как “имманентный дух с присущей ему целью, на чью милость можно положиться”. Осознание же того, что внешнего целеполагания нет, как и нет внешнего для человека мирового порядка, результируется в отказе людей от попытки осмысления чего-либо, лежащего вне пределов посюсторонней субстанции бытия. Тем не менее нередко, с точки зрения Ницше, философы и мечтатели измысливают “в качестве истинного мира новый мир, потусторонний папешему” в сравнении с каковым наш мир полностью обесценивается. И лишь когда человек осознает то, что и этот якобы “подлинно-истинный” мир — не более чем творение рук человеческих, कंपенсация неосуществленных желаний, — вот тогда, по Ницше, и начинается подлинный Н. Любая картина мира утрачивает смысл, а сам этот мир полагается единственно-данным, хотя и бесструктурным, бесцельным и лишеным ценности. По Ницше “*Сознание отсутствия всякой ценности* было достигнуто, когда стало ясным, что ни понятием “цели”, ни понятием “единства”, ни понятием “истины” не может быть истолкован общий характер бытия... Недостает всеобъемлющего единства во множестве совершающегося: ха-

рактер бытия не “истинен”, а *ложен*... в конце концов, нет более основания убеждать себя в бытии истинного мира... Коротко говоря: категории “цели”, “единства”, “бытия”, посредством которых мы сообщали миру ценность, снова *изымаются* нами — и мир кажется *обесцененным*”. Обесцененным — в смысле того, что ему (миру) вообще бессмысленно приписывать какую бы то ни было ценность /как, например, приписывать массу буквам алфавита — А. Г., Т. Р./.. Как же акцентированно утверждал сам Ницше, именно состояние ума как нуждающегося в цели, должно быть преодолено. Таким образом, Н., по Ницше, предполагает картину мира, предельно лишенную иллюзий; картину мира, радикально враждебную всевозможным человеческим устремлениям; картину мира, лишеного всякого — в том числе и морального — порядка. Согласно Делезу (“Ницше и философия”), всеобщая история являет собой переход от предыстории к постистории. В интервале между данными полюсами процедуры культурной дрсессировки бытия призваны превратить изначально первобытное животное в “индивида суверенного и дающего законы”, в субъекта, способного осуществлять кантовское “управляем именно мы”. История не достигла своей цели: возник человек озлобленный, человек больной; болезнь эта называется “Н.”. Излагая ход мыслей Ницше, Делез отмечает: *последний человек*, “уничтожив все, что не есть он сам”, заняв “место Бога”, оказался отвергнут всеми и всем. Этот человек должен быть уничтожен: настал момент перехода от *ничто воли* (болезнь Н.) к *воле к ничто*, от Н. незавершенного, болезненного и пассивного к активному Н. (Не случайно, что Хайдеггер усматривал одну из заслуг Ницше в том, что тот осмыслил Н. как принцип, логически центрирующий на себе европейскую историю.) В психоанализе Н. понимался как результат разрушения баланса между гнетущим ханжеством традиций и буйством бессознательного. В рамках как французского (Камю, Сартр), так и немецкого (Ясперс) экзистенциализма Н. трактуется как изначальная бытийная данность. Постулирование роли Н. как значимого основания перспективных мыслительных подходов осуществил Адорно в своей “негативной диалектике” и Маркузе (стратегия “Великого Отказа”). Н. требует многомерного и радикального самоопределения от всякой (в первую очередь, утопичной) культуры: по саркастической оценке Мертона, нигилисты — это те, кто “не верует в Бога” и “не ходит в баню”. II) В современной философии, культурологии и психологии европейский Н. второй половины 20 в. может ассоциироваться с рядом интеллектуальных феноменов: 1) С стеретическими установками, прису-

щими определенной генерации европейских мыслителей: так, стиль Фуко, внешне отвечая позитивистским критериям (работа с многочисленными архивными документами, первичными текстами и т. п.), фундирован пафосным Н. по отношению к пониманию *фактов* в позитивизме. По мысли Фуко, «если интерпретация никогда не может быть завершена, то это просто потому, что нечто интерпретировать. Не существует никакого абсолютно первого объекта интерпретации, поскольку по сути все уже представляет собой интерпретацию, каждый знак сам по себе является не вещью, открывающейся для интерпретации, но интерпретацией других знаков». Тексты Фуко, сопровождаемые колоссальным критическим инструментарием (цитаты, документы и т. д.), выступают по сути сказочными фантазиями-романами (см. Конструкция). 2) С пафосным интеллектуально-аксиологическим поворотом, осуществляемым постмодернизмом (см. Постмодернизм, Этика). 3) С массовыми явлениями психо-невротического и патологически-деструктивного порядка (см. «Сверх-Я», «Смерть Бога»). III) 1) Духовное явление, порожденное русским изданием византийского христианского канона и содержащее сильное переживание элемента православной аскезы: московское православие, как известно, никогда не имело собственно богословской модели оправдания культуры как таковой. Нередко отмечалось, что у русских нет культурупоклонства, свойственного людям западной цивилизации (у Достоевского: «все мы нигилисты»; у Бердяева: русские по природе своей — апокалиптики или ингилисты). Как писал П. Флоренский, «идиотизм, идиот в древнем смысле этого слова — вовсе не слабоумный, а частный человек, не участвующий в исторической жизни, живущий в себе, вне связи с обществом. Быть идиотом — это, пожалуй, и наилучший удел, особенно если бы можно было идиотствовать до конца, то есть сделаться полным идиотом». 2) Радикальная форма русского просветительства — сопряженная с православным Н. ирравстенная критическая рефлексия над культурой, созданной-де привилегированным слоем и для него лишь предиазначенной («рафинированный» Н. Запада не был связан с Просвещением). По мысли Бердяева, Л. Толстой — «гениальный выразитель религиозно-обоснованного нигилизма в отношении к культуре. В нем сознание вины относительно народа и покаяние достигли предельного выражения». Поясняя неприятие русскими однозначных, рационализованных, «чистых» общественных форм, их эмоциональную устремленность к «концу истории», их отказ от логической ступенчатости исторического процесса, Шпенглер подчеркивал: Рос-

сия есть апокалиптический бунт против античности — против совершенной формы, совершенной культуры. По Флоровскому же, русский Н. суть антиисторический утопизм. IV) В философии Мамардашвили, Н. — своеобразный способ пережить собственное поражение, итог «несамодостаточности человеческих состояний». В этом контексте Н. не требует ответов на смысловые вопросы, требующие духовного напряжения; он есть отъезд от пафосной формулы «Я могу», отказ от установки на преодоление экзистенциальных жизненных обстоятельств. Нигилист такого типа возлагает надежды на «самодельствующие механизмы» человеческого бытия. Такой Н. исключает для человека осуществление поступков в положении «лицом к лицу» с подлинной сутью дел; он ориентирован на взаимодействие с «масками-маринетками», не являющимися носителями высоких жизненных смыслов. Как утверждает Мамардашвили, «поступок — это *случившаяся* состоянием мысли». По Мамардашвили, «если человек достигает степени самоуважения посредством упрощенных схем, то он скорее убьет того, кто покусится разрушить эти схемы, чем расстанется с ними».

А. А. Грицанов, Т. Г. Румянцева

НИЦШЕ (Nietzsche) Фридрих (1844—1900) — немецкий мыслитель, который дал пролог к новой культурно-философской ориентации, заложив фундамент «философии жизни». В творчестве и личной судьбе Н. наиболее драматично отразился кризисный характер переходной эпохи на рубеже 19 — начала 20 в., выразившийся в тотальной утрате веры в разум, разочаровании и пессимизме. В философской эволюции Н. можно выделить следующие основные этапы: 1. Романтизм молодого Н., когда он целиком находится под влиянием идей Шопенгауэра и Г. Вагнера; 2. Этап так называемого позитивизма, связанный с разочарованием в Вагнере и резким разрывом с идеалом художника: Н. обращает свой взор к «положительным» наукам — естествознанию, математике, химии, истории, экономике; 3. Период зрелого Н., или собственно ницшеанский, проникнутый пафосной идеей «воли к власти». В свою очередь, творчество зрелого Н. с точки зрения топик и порядка рассматриваемых им проблем может быть представлено следующим образом: а) создание утверждающей части учения путем разработки культурно-этического идеала в виде идеи о «сверхчеловеке» и о «вечном возвращении»; б) негативная часть учения, выразившаяся в идее «переоценки всех ценностей». Главной работой раннего Н. является его первая книга под названием «Рождение трагедии, или эллинизма и пессимизма» (1872), проремонстрировавшая высшего класса филологический профессионализм, эрудицию и мастерство работы с классическими ис-

точниками. Однако филологические достижения автора целесообразно рассматривать только как идеальное средство, с помощью которого он идет от истолкования классических текстов к герменевтике современной ему эпохи. Внешней канвой работы становится противоположность аполлонического (как оптимистически радостного, логически членящего, прекрасного) и дионисийского (как трагически-оргастического, жизнеопьяняющего) начал, через развитие которой проследживается вся история человечества, в том числе и современной для Н. Германии. Есть в книге, однако, и второй ракурс: то, что сам Н. назвал «проблемой рогадой» — это проблема науки, разума (который уже здесь, в этой ранней работе, рассматривается как опасная, подрывающая и подменяющая жизнь сила). Только искусство, которое на ранних этапах человеческой цивилизации играло, по Н., первостепенную по сравнению с наукой роль в жизни общества, является полихромным воплощением и проявлением подлинной жизни, стихийным, ином не детерминируемым, кроме воли и инстинктов художника, процессом жизнеизлияния. Отсюда сакральная фраза Н., ставшая своеобразным девизом его раннего эстетизма — «...только как эстетический феномен бытие и мир оправданы в вечности». Что же касается современной культуры с ее ориентацией на науку (истоки которой он проследживает, начиная с Сократа), она оказалась глубокой враждебной жизни, так как опиралась на искусственный, все схематизирующий разум, глубоко чуждый инстинктивной в ее основе жизни. Исходя из такого понимания генезиса культуры, Н. строит затем всю свою последующую культурологию. В этом смысле «Рождение трагедии» можно было бы без преувеличения назвать своеобразным ключом к расшифровке всего его последующего творчества — этого «покушения на два тысячелетия противоестественности и человеческого позора». Завершает труд «чудовищная надежда» философа на возрождение трагического века с его дионисийским искусством, ставшим своеобразным символом жизненности. Здесь же Н. формулирует главную проблему всей его жизни и философии, которая найдет затем наиболее полное воплощение в работе «Так говорил Заратустра...» — как, каким путем создать такую культуру, подчиняясь которой человек мог бы облагородить свой внутренний мир и воспитать себя самого. Но пока, на данном этапе его творчества эта проблема формулируется им в поэтически-символическом требовании «возрождения трагедии», идеи трагического познания и трагического человека, воплощающих, по Н., переизбыток жизни. Непризнание работы, крах презнних идеалов, резкое обострение болезней и т. п. — все это заставит его мужественно отказаться от надежды «облагородить когда-

либо человечество". Н. отказывается от роли мессии, отдавая все свои силы изучению наук о человеке ("Человеческое, слишком человеческое", 1874; "Утренняя заря", 1881). Пройдет несколько лет, прежде чем Н. вновь решит "возвратить людям ясность духа, простоту и величие" и сформулирует главную положительную задачу своей философии. Она виделась ему в утверждении верховной ценности культурного совершенствования человека, в результате которого должен появиться новый тип человека, превосходящий современных людей по своим морально-интеллектуальным качествам. В роли такого культурно-этического идеала Н. выдвигает эстетизированный им и заключенный в художественно законченную форму образ сверхчеловека. Можно говорить по крайней мере о двух противоречивых ракурсах, или о двух его измерениях: а) сверхчеловек — как возможный и достижимый в перспективах реального будущего идеал всего человечества; б) сверхчеловек — как лирическая фантазия, которую ее создатель творит, пренебрегая каким-либо точным изложением своей мысли и которой он всего лишь как бы забавляется, возбуждая "нижние слои человечества". Однако и в первом случае Н. иногда употребляет это понятие не совсем в избранном им смысле, как ракурс, используя его для характеристики отдельных личностей "высшего типа", уже существовавших в истории, хотя "лишь как случайность", как исключение, "непреднамеренно" и наиболее полно воплотивших в себе идеал сверхчеловека. Речь идет о так называемом "историческом сверхчеловеке" — Александр Великий, Цезарь, Август, Цезарь Борджиа, Наполеон. Хотя, как правило, свой идеал Н. приурочивает все же не к отдельной человеческой единице, а к человеческому виду в целом, облекая его в биологическую оболочку и представляя как зоологический тип, на порядок более высокий, чем *Noto sapiens*. Такой человек будущего должен быть достигнут, согласно Н., путем усовершенствования, строго отбора и сознательного воспитания новой породы людей. По мере развития этой идеи, точка зрения философа несколько видоизменяется; Н. четко осознает тот факт, что каждый существующий вид имеет свои, строго определенные границы, которые он просто не в силах переступить. Он пишет: "Моя проблема не в том, как завершает собою человечество последовательный ряд сменяющихся существ (человек — это конец)". Однако, при этом он все же удерживает так полюбившийся ему термин "сверхчеловека", переводя проблему в плоскость поисков наиболее желательного, ценного и достойного жизни человеческого типа. Как и любой идеал, сверхчеловек Н. возникает в качестве антипода современному культурному человеку, "от нечистого дыхания которого" философ просто задыхался. Созданный им образ отличает гармония

и синтез двух начал — дионисического с его радостным утверждением инстинктивной жажды жизни, и аполлоновского, придающего этой бьющей через край жизни одухотворяющую стройность и цельность идеала. Вся эта громадная сила должна, по Н., быть направлена в творческое неустанное стремление к новому. Его сверхчеловек — это прежде всего творец, обладающий сильной, стремительной, "длинной волей", творец самого себя как автономной и свободной личности. К числу направленных вонне составляющих его идеала Н. относит умение жертвовать собой; "дарящую добродетель"; великодушие и безграничную жажду деятельной любви; честность; неустранимость; твердость; героизм и т. п. — все, что, по его мысли, позволит сверхчеловеку придать свой, истинно человеческий смысл всему на этой земле. Ряд внешних обстоятельств, и прежде всего резкое неприятие первой книги "Так говорил Заратустра" (1883), в которой Н. сформулировал все качества своего идеала, убедили мыслителя в полной тщетности его предприятия по осчастливлению людей. Отсюда совсем иная тональность второй книги "Заратустры" и всех следующих за ней работ, в которых Н. самым серьезным образом переосмысливает свою идею ("Эссе Номо", 1888; "Антихрист", 1895 и др.). Так постепенно в романтическом идеале человека будущего на первый план выдвигается культ сильной личности, с крайней жестокостью преодолевающей все моральные нормы современного общества. Более того, подключение идеи о "вечном возвращении", которую Н. вводит в уста своему идеалу, и которая должна "унизить всех слабых и укрепить сильных", ибо только последние, любящие жизнь и видящие ее ценность, способны вынести ее "вечную повторяемость", вносит определенный диссонанс в первоначальный образ сверхчеловека. Эта горькая истина вечной повторяемости всего и вся, которая, по Н., придает высший смысл жизни как таковой, налагает огромную, почти непосильную ответственность на человека и почти лишает его веры в будущее сверхчеловечество. Поэтическая мощь его языка передаст это отчаяние следующими словами: "Это возбуждает ужасную жажду и, в конце концов, нечего пить". Вслед за выполнением утверждающей части его задачи наступает очередь негативной ее компоненты, которая оказывается самым непосредственным образом связана с предыдущей. На пути творения новых ценностей ("Новое хочет творить благородный — новую добродетель") Н. столкнулся с могучим противником в лице всей морали современной ему философии, поэтому он решается "радикальным сомнением в ценностях испровергнуть все оценки, чтобы очистить дорогу". Так начинается великая война Н. за освобождение людей от власти духов и социальных

авторитетов, вошедшая в историю культуры под броским лозунгом "переоценки бывших до сего времени ценностей". Именно эта борьба и сделала Н. одним из наиболее ярких певцов "европейского нигилизма", который стал не просто делом всей его жизни, но и личной судьбой. Все работы, написанные им после "Заратустры", являют собой такую "переоценку", хотя наибольший интерес в этом ряду представляют два его крупных произведения, в которых ревизия прошлого удивительно сочетается с провидением будущего ("По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего", 1886 и замысленное в качестве приложения и ставшее затем своего рода пролегоменами к ней — "К генеалогии морали", 1887). Исследование философии, христианской религии и аскетической морали приводит Н. к выводу о том, что они отрывают человека от истоков подлинного существования, от самой жизни. Тот путь, по которому в результате пошло европейское человечество, оказывается поэтому чреват целым рядом чудовищных последствий, которые Н. пророчески предвещает своим современникам, приоткрывая завесу европейского будущего: распад европейской духовности и девальвация ее ценностей, "восстание масс", тоталитаризм и воцарение "грядущего хама" с его нивелировкой человека под флагом всеобщего равенства людей. Более того, именно в этих, по его словам "ужасных, пронзающих из его души — очень черных книгах" Н. по сути дела задает топик всех философских направлений 20 в. — и самой философии жизни с ее пророчествами о "Закате Европы", и идей таких мыслителей, как Ортега-и-Гассет, Гуссерль, Хайдеггер, Ясперс и т. п., пролагая тем самым дорогу как качественно новому типу философствования, так и нестандартным нормам европейской ментальности. Им закладываются оригинальные методологические и языковые парадигмы, которые получат затем колоссальную развертку в феноменологических, герменевтических и постструктуралистских изысках 20 в., воплотивших в себе основы дескриптивно-деструктивной феноменологии Н. В этом плане можно говорить об огромном воздействии его культурных идеологем, а также стилистики его языка на западное самосознание эпохи модерна и постмодерна. Завершающим аккордом зрелого ницшеанства и в то же время своеобразным его метавфизическим стержнем стала концепция волюнтаризма, сделавшая главным принципом бытия и объяснения мироздания "волю к власти". Антисистематичность и антиметафизизм, как характерные черты мировоззрения Н., не сводятся у него, однако, к простому отказу от притязаний на целостность и полноту тео-

рентического охвата реальности; они предполагают, скорее, формирование очень своеобразного типа метафизики, носящего во многом нетрадиционный и по преимуществу прикладной характер. Такой ее статус можно объяснить тем, что, во-первых, на место хрестоматийного бытия философов, как основы и сущности всего существующего, Н. выдвигает "жизнь", с ее вечным движением и становлением, лишенную традиционной атрибутики бытия. А во-вторых, в основе процесса создания этой метафизики лежит все та же, титаническая интенция к утверждению жизни и жажда "мощных людей", которая пронизывает все разделы его творчества, и которая обуславливает плавный переход онтолого-гносеологической части его философии в моральное творчество с целью основательно фундаментализировать его идеал сильного и целостного человека. Это обоснование не станет, однако органически связанным с его идеалом, более того, оно даже деформирует последний в сторону худшего. "Воля к власти", по Н., — это не только основной, но и единственный принцип всего совершающегося, то единое, что лежит в основе всего многообразного. Все процессы, как физические, так и духовные, Н. стремится представить как различные модификации этой идеи. Поэтому все существующее он представляет как распадающееся на некоторые своеобразные центры силы органической и неорганической жизни, постоянно соперничающие между собой. Сама жизнь приобретает в трактовке Н. значение некоей части мирового процесса, особого вида мировой энергии, а потому только одного из проявлений воли к власти. Полемизируя с Дарвином, утверждавшим в качестве основного двигателя жизни борьбу за существование, Н. провозглашает новый лозунг: "Жизнь есть воля к власти". Данную тенденцию Н. обнаруживает на всех ступенях органической жизни, она постепенно приобретает (в границах экстратопологии на жизнь человека) вполне определенный, виталистического характера морально-социальный пафос. Опираясь на этот принцип, Н. разрабатывает основы новой гносеологии как перспективного учения об аффектах, которое органически вытекает из его онтологии. Будучи только частью универсальной жизненной силы и выражением единого жизненного принципа, человек, как и любой сложный механизм, представляет собой множество "воли к власти" и множество способов и форм их выражения, среди которых самой первой и наиболее естественной компонентой является совокупность его аффектов. Именно под влиянием этих стремлений, из которых наиболее сильным является стремление к счастью, человек, по Н., определенным образом истол-

ковывает окружающий его мир, стремясь навязать свою перспективу, как норму, всем другим влечениям. Что касается мышления, познания, то Н. рассматривает их только как "выражение скрытых за ними аффектов", как своеобразное орудие власти, служащее как можно большему усовершенствованию животных функций, или повышению жизненности. Этой же цели оказываются подчинены и само сознание и все наивысшие продукты его деятельности: разум, логика и т. п., служащие лишь схематизации и упрощению этого сложного мира, но отнюдь не его познанию или поиску истины. Н. и здесь осуществляет переориентацию традиционных представлений об истине и заблуждении, не видя принципиальной разницы между ними, так как и то, и другое носят, по его мнению, чисто служебный характер, способствуя исключительно жизнеутверждению. Это же касается и любого рода рациональной аргументации, обращаемой к разуму, суждения которого о мире являются не более, чем "интерпретациями особого рода перспектив" — то есть своеобразными точками зрения, своеобразными видениями этого мира, вечно меняющимися, как и он сам. Как и все философы жизни Н. — иррационалист в силу того, что разум чужд жизни, он деформирует и умерщвляет ее, более того, он искажает показания органов чувств, которые как считает Н., "никогда не лгут". Только в инстинкте, по Н., непосредственно выражен принцип всего существующего — воля к власти. Н. считал, что физическое начало в человеке гораздо выше, чем духовное, ибо последнее, по его мнению, является только надстройкой над истинным фундаментом — жизнью тела, как непосредственным воплощением природной воли. Свообразными отзвуком жесточайших и непрекращающихся физических недугов Н. стало его убеждение, что "существуют только физические состояния, духовные — только следствия и символика". Н. воспевае инстинкт как ближайший руководитель и выразитель всех потребностей человеческого тела. Многие из его идей о несовершенстве человеческого организма, о человеке как "не установившемся животном", биологически ущербном существе и т. п., послужили исходной основой для построения в философской антропологии, особенно ее биологической ветви (Плесиер, Гелен и др.) (См. также Воля к власти, "Веселая наука", Вечное возвращение, Сверхчеловек, Плоскость, Антихрист, "По ту сторону добра и зла", "Ницше", Делез.)

Т. Г. Румянцова

НОВАК (Novak) Майкл (р. 1933) — американский католический теолог. Преподавал в Гарвардском и Стэнфордском университетах. Глава делегации США в Женевской комиссии по правам человека (1981—1982). Автор концепции "демократического

капитализма". Основные сочинения: "Дух демократического капитализма" (1982), "Витювки Латтимера" (1976), "Неоцененная и неоценимая система" (1977), "Социальное учение католицизма и либеральные институты: свобода и справедливость" (1984), "Освободит ли это? Размышления о теологии освобождения" (1986), "Свободные личности и общее благо" (1989), "Полушарие свободы. Философия Америк" (1990), "Католическая этика и дух капитализма" (1993) и др. Будучи убежденным в том, что декларации о моральном превосходстве социализма над капитализмом оказались опровергнуты всем ходом всемирной истории, Н. сформулировал в качестве главной цели своих теоретических изысканий нравственно-теологическое обоснование ценностей демократического капитализма — общественно-экономической системы, основанной на гармонии экономической, политической и культурной сфер жизни социума. С точки зрения Н., эти системы должны быть самостоятельными (вне связей подчинения либо соподчинения), но при этом активно взаимодействовать друг с другом на основе четкой дифференциации исполняемых ими общественных функций. Н. подверг содержательной критике концепцию о приоритетности экономических отношений для процессов трансформации человеческой природы. Согласно Н., поскольку любая из форм политической экономики начинается с теории греха, а основным источником богатства общества является не труд, а идеи (личная экономическая инициатива, всемерное поощрение творческого потенциала индивидов посредством системы охраны интеллектуальной собственности и т. д.), постольку "рождение капиталистической системы требует революции в области морали". Стремясь преодолеть традиционные для современного общества представления о противопоставленности индивидуализма и коллективизма, Н. отстаивает значимость в качестве связующих элементов между обществом в целом и индивидом так называемых "посреднических структур" — небольших сообществ людей (семья, объединения соседей, местные агентства, церковные общины, добровольные ассоциации и т. п.), делающих возможным выживание человека в экстремальных условиях повседневной жизни. Опираясь на ряд тезисов М. Вебера, Н. утверждает, что "...капитализм не дает разгореться костру алчности и благодаря поощряемой им расчетливости и продуманным капиталовложениям даже сдерживает алчные и стяжательские устремления...". По Н., процветание либерально-капиталистического общества достигается благодаря "...своего рода монашеству в миру, с дисциплиной, определяемой по часам, и требованием самопожертвования и подчинения своих мирских страстей строгому контролю разума или,

ниже говоря, требует укрощения своих инстинктов для достижения жизненных целей и успехов в карьере...". Развивая представления Смита об особо ценном для рыночной системы чувстве "симпатии", способствующем преодолению эгоизма и формированию нового мировидения — "глазами других", Н. детализирует эту классическую идею: "...рыночная система требует от людей, занимающихся бизнесом, соблюдения определенных норм поведения: спокойствия и терпения при разъяснении и отстаивании своей позиции, вежливых и учтивых манер, постоянной готовности оказать услугу другому и стремления достичь обоюдного согласия". Оценивая в этом контексте исторические судьбы и перспективы трансформирующихся постсоциалистических обществ, Н. утверждает, что "...бывшие социалистические страны Восточной Европы (включая бывший Советский Союз) совершенно естественно сталкиваются с необходимостью развивать у своих народов моральные и культурные качества, необходимые для реализации своих жизненных целей. Народы этих стран уже усвоили три важные истины, преподаваемые им историей. Во-первых, они поняли, что работы, крыши над головой, бесплатного медицинского обслуживания и образования, которыми их обеспечивали коммунистические вожди, явно недостаточно для того, чтобы быть довольными своей жизнью. Они возжелали сами выбирать тех, кто будет ими править. Однако очень скоро они осознали, что только демократия тоже недостаточно и, даже имея возможность регулярно участвовать в выборах, они вряд ли будут до конца счастливы. Они поняли, что хотят жить при экономической системе, которая обеспечила бы их семьям "лучшие условия жизни". Однако третьей и, пожалуй, самой жестокой для них истиной стала та, что они не смогут добиться ни истинной демократии, ни полноценного капитализма до тех пор, пока не разовьют в себе необходимых для этого моральных качеств и не приведут свои институты и законы в соответствие с моральными и культурно-правовыми нормами демократического капитализма". После выхода в свет книги "Дух демократического капитализма" практически все официальные теоретики протестантского и католического толка провозгласили Н. диссидентом и отступником. Однако реальное течение трансформационных процессов в государствах Центральной Европы (в первую очередь в Польше) обусловило не только востребованность, но также и понимание эвристичности этого труда. (См. Демократический капитализм.)

А. А. Грицанов

НОВОЯЗ — термин, введенный в гуманитарный оборот Оруэллом в романе "1984" для обозначения детерминированной тоталитарным об-

ществом системы речи и языковых высказываний, способной жестко обуславливать (как в норме, так и в патологии) духовно-деятельностные алгоритмы целостной совокупности поведенческих репертуаров людей. По Оруэллу, Н., обслуживающий "идеологию англсоца", базируется на постулатах, согласно которым: "правдоверность — состояние бессознательное"; "двоемыслие... есть непрерывная цепь побед над собственной памятью и ...покорение действительности"; "разрушение языка" нужно для того, чтобы "стала невозможной мысль"; речь должна быть "минимально завязана на сознание". Эмпирической основой идеи Н. явились для Оруэлла новации вербально-словесных практик идеолого-пропагандистских машин фашизма в Германии ("Гитлеры и сталины считают убийство необходимым, но они отнюдь не рекламируют своего бессердечия и поэтому называют убийство исключительно "ликвидацией", или "элиминацией", или еще чем-нибудь в этом роде"), и большевизма в СССР (см. "Толковый словарь языка совдепии" — СПб., 1998), а также процессы деградации речи в английской печати 1930—1940-х (например, издание в 1934 британским Ортологическим институтом словаря сокращенного английского языка — "System of Basic English" объемом 850 слов). Согласно версии "1984", целью Н. являлось обеспечение "знаковыми средствами мировоззрения и мыслительной деятельности приверженцев англсоца", сделав "невозможными любые иные течения мысли". Лексика Н. была признана "точно и весьма тонко" выразить любое дозволенное значение, нужное члену партии, а кроме того отсеять все остальные значения, равно как и возможности прийти к ним окольными путями. Неортодоксия общеабстрактного порядка становилась таким образом невыразима и неформулируема: духовные ереси как таковые становились уделом лишь одномерно духовно организованных индивидов — пролетариата (по Оруэллу, "сверхпримитивных" "пролов"). — Ср. проледуры "ликбеза" как языковую политику подчинения естественного языка тоталитарно универсализируемому сознанию (случай, когда знание может быть ниже незнания). Главными инструментами Н., призванными обеспечивать достижение его функциональных целей ("предельного сужения горизонтов мысли"), согласно концепции "1984", выступали процедуры возможно широкого использования скольких эвфемизмов и затасканных идиом, эксплуатация понятий, не имеющих предметного значения ("измов"), обилие аббревиатур. (Так, например, атрибутом Н. выступают "слова-цепи" — известный признак политического языка первой четверти 20 в.: если словоформа "Коммунистический Интернационал" предполагает, по Оруэллу, ассоциативный ряд образов "все-

мирного человеческого братства", "баррикад", "красных флагов", личности Маркса и идеалов Парижской Коммуны, то слово "Коминтерн" необходимо вызывает аналогии с крепко спаянной организацией и жесткой системой идейно-политических доктрин.) Искусственно ницидировались процессы ликвидации неортодоксальных и побочных смыслов слов (по Оруэллу, в границах Н. слово "свободный" могло означать лишь такие феномены повседневности, как "свободные сапоги" или "свободный туалет" — иные значения не могли даже предполагаться). По схеме "1984", компонентами Н. являются словари "А", "В" и "С". Словарь "А" объемлет обороты повседневной жизни и предполагает: минимизацию синонимов, для фиксации означаемых обязательно формулировалось одно четкое понятие; расширение "гнезд" (слов-генераторов новых словоформ) посредством умерщвления живых словесных корней — использования вместо этого, например, двух степеней сравнения прилагательных: "лучше" и "более лучше" (типичный оборот социалистической идеологии в СССР — "наращивание ускорения темпов развития"). Словарь "В" не содержит ни одного политически нейтрального слова, включает исключительно новые составные слова (или "слова-ласки") для элиминации максимального числа терминов, несущих прежние значения (ср. у У. Шекспира: "я умею высасывать меланхолию из песни, как ласточка высасывает яйца..."). Тем самым человеку навязывается определенная идеологическая позиция: понятия "свобода" и "равенства" оказались, по Оруэллу, полностью поглощены оборотом "мыслепреступление"; терминны "рационализм" и "объективность" — словом "старомыслие" и т. д. Словарь "С" включает исключительно узкоспециализированные научные и технические термины (общенаучный понятийный аппарат отсутствует, ибо полагается без остатка интегрированным в англсоц). Идея Н. выступила одной из весьма удачных форм фиксации типичного для цивилизации социального механизма (см. Дискурс), в границах действия которого — то, что высказывалось, оказывается детерминировано не столько лингвистическо-логическими процедурами, сколько специфическими средствами социокультурного плана (установленными в обществе нормами и правилами обуславливания и артикуляции речевых высказываний). (Ср. с идеей Ф. Бэкона о "призраках рынка", или подверженности людей общераспространенным заблуждениям, возникающим в силу дезориентирующего — связанного со штампами обыденного словоупотребления — воздействия семантики (слов) языка на человеческое мышление.) Именно с этой ипостасью по-

нятия Н. оказалась связано обретение им статуса базового философского основания ряда универсальных духовных феноменов истории цивилизации, а также меты одной из ведущих социокультурных парадигм 20 в.

А. А. Грицанов

НОЗИК (Nozick) Роберт (р. 1938) — американский философ. Профессор Гарвардского университета. Основные сочинения: "Анархия, государство и утопия" (1974), "Философские объяснения" (завершена между 1974 и 1979, опубликована в 1981), "Оглядываясь на жизнь" (1989) и др. Убежденный оппонент обеих крайностей современной политической философии: как социалистического консерватизма Ролса и модернизированных марксистских учений о справедливом государстве, так и анархистского отрицания государственно-правового регулирования. По мысли Н., общество суть результат свободных обменов между людьми. Легитимные правовые и нормативные рамки могут обуславливаться только естественными индивидуальными правами индивидов (в первую очередь, на свободу и равенство): "у индивидов есть права; есть нечто такое, чего не может сделать ни один человек и ни одна группа людей, не нарушив прав других. Эти права настолько важны, что возникает проблема: может ли государство и его функционеры вообще на что-то влиять". Государство отсюда — спонтанно-рождающийся организм, итог актов обмена и взаимной передачи компетенций — проходящее в своей эволюции три этапа: союз ради защиты, союз защиты-господства и ультраминимальное государство. Согласно Н., государство, с одной стороны, отнюдь не имеет права требовать от индивидов, живущих на соответствующей территории, исполнения чего бы то ни было (вплоть до налогов и воинской повинности); с другой, — граждане не должны иметь никаких претензий на льготы и социальные гарантии. (Полемизируя с теорией справедливости Ролса, Н. отказывался полагать всевозможные блага даром богов. По его мнению, "собственность личности оправдана, если установленны права на нее посредством принципов справедливости в приобретении, передаче и ректификации (исправление) от возможной несправедливости".) Государство позволительно вмешиваться во взаимоотношения людей лишь в том случае, когда нарушаются чьи-то естественные свободы, либо при абсолютно добровольном перераспределении определенных функций: возникая на рынке индивидуальных соревнований, власть, по Н., всего лишь гарант основных прав человека. Так, по его версии, "ультраминимальное государство удерживает монополию на любое применение силы, исключая случаи необходимой и не-

медленной самозащиты, увольнение провинившихся и другие подобные случаи". Как утверждал Н., право на монопольную защиту от насилия приобретают лишь лица, заключившие с государством соответствующий договор. Поэтому в условиях "минимального" государства налоги выплачивают все, ибо асем гарантируется право на защиту. Стремясь гносеологически и онтологически обосновать свою политико-философскую концепцию, Н. разработал ряд требований к философствованию как таковому. "Старые вопросы, — писал Н. в "Философских объяснениях", — способствовали появлению на свет этой книги. Имеет ли жизнь смысл? Существуют ли объективные этические истины? Свободна ли наша воля? Какова природа нашей самости? Даны ли неизменные пределы нашему пониманию?" Поэже "Оглядываясь на жизнь" Н. формулирует новые проблемы: "Почему недостаточно быть просто счастливым? Что значит быть бессмертным? Передаваемы ли блага по наследству? Насколько ценна теория озарения? Много ли мы потеряем, отказавшись от эмоций? В каком смысле жертва на кресте изменила человечество? Что мы теряем, когда думаем только о богатстве и власти? Как объясняет себе религиозный человек зло и почему Бог его допускает? Что есть особенного в том, как страстная любовь меняет личность? Что такое мудрость и почему философы так стремятся к любви? Что неизбежного в расхождении между идеалами и фактами? Может ли одно быть реальнее другого и можем ли мы сами стать более реальными?" В "снятом" виде Н. интересовали проблемы: как возможны некоторые вещи? как возможно знание? как возможны объективные этические истины? По его мысли, цель философии заключается в выработке таких позиций и максим, которые способны предохранить нашу систему этических и поведенческих предпочтений от негативных внешних деструкций. (По мысли Н., понятие "настоящее" весьма перспективно для философствования: постижение же этого "настоящего" осуществимо через опыт медитативного типа.) Н. противопоставляет неизбежно очаровательный Парфенон — "архетип классической эстетики" — узкой и очень высокой кирпичной башне традиционалистского философствования, стремящегося дедуцировать глобальное видение мира из нескольких метафизических принципов. "Объяснение", по Н., призвано прежде всего "стимулировать" читателя к альтернативным способам мышления, но не подталкивать его к определенным выводам. (Целью книги "Оглядываясь на жизнь" выступила критика "принудительной силы" аргументации как логического жанра; "объяснение", по Н., призвано было противостоять репрессивному потенциалу классической логики.) Четко осознавая, что его модель "мини-

мального" и "ультраминимального государства" суть не более чем очередная утопия, Н. предлагал поразмыслить о том, сколько взаимоисключающих вариантов мыслимых утопий сочинили "...Витгенштейн, Бертран Рассел, Томас Мертон, Йогн Берра, Аллен Гинзбург, Гэрри Вольфсон, Торо, Кэзи Стенгель... Пикассо, Моше, Эйнштейн, Хай Хеффнер, Сократ, Генри Форд, Ленни Брюс... Будда, Фрэнк Синатра, Колумб, Фрейд, барон Ротшильд, Тэд Вильямс, Томас Эдисон, Петр Кропоткин, вы и ваши родители". Именно "ультраминимальное государство", по Н., предоставляет каждому индивиду или группе индивидов абсолютное право на выбор собственного пути и полную свободу в реализации своих утопических чаяний.

А. А. Грицанов

НОМАДОЛОГИЯ (от общеевропейск. *nomad* — кочевник) — 1) в собственном (узком) смысле — модельная концепция, предложенная Делезом и Гваттари; исходные идеи номадологического проекта впервые были высказаны Делезом в работе "Логика смысла"; окончательную свою формулировку концепция Н. обретает в совместных работах Делеза и Гваттари (прежде всего, второй том "Капитализма и шизофрении"); сводное изложение идей номадологического проекта дано в англоязычном издании "Nomadology" (N. Y.: Semiotex, 1986). 2) В широком смысле — фундаментальная для постмодернизма установка на отказ от характерных для классической метафизики презумпций, а именно: а) презумпции жестко структурной организации бытия; б) полагания пространства в качестве дискретно дифференцированного посредством семантически и аксиологически определяющих точек (прежде всего, центра — см. Ацентризм, Центризм); в) понимания детерминизма как принудительной каузальности, причинения извне (см. Неодетерминизм); г) выделения фундаментальных оппозиций внешнего — внутреннего, прошлого — будущего и т. п. (см. Бинаризм); д) полагания смысла в качестве имманентного миру (объекту) и раскрывающегося субъекту в когнитивных процедурах (см. Метафизика). Связывая этот способ мирообъяснения с традицией западной классики, постмодернизм постулирует содержательную исчерпанность его интерпретационного потенциала, выдвигая на смену ему номадологическую модель мировидения. С точки зрения Делеза и Гваттари, современность демонстрирует отчетливо выраженную "потребность в номадизме". В противоположность метафизической традиции, Н. задает видение мира, опирающееся на радикально альтернативные презумпции: а) рассмотрение предметности в качестве аструктурной (см. Ризома, Игра структуры); б) трактовка пространства как децентрированного и открытого для территориализации (см. Ацентризм); в) новое

понимание детерминизма, основанное на идее принципиальной случайности сингулярного события (см. Неодетерминизм, Событийность); г) снятие самой возможности выделения оппозиций внешнего и внутреннего, прошлого и будущего, мужского и женского и т. п. (см. Винаризм); д) придание феномену смысла проблематичного статуса (см. Постметафизическое мышление, Трансцендентальное означаемое, Означивание). Номадологический проект фундирован отказом от презумпции константной гештальтной организации бытия, и это находит свое выражение в конституировании постмодернизмом взамен традиционной категории “структуры” понятия “ризома”, фиксирующего принципиально аструктурный и нелинейный способ организации целостности, оставляющий возможность для имманентной подвижности и, соответственно, реализации ее креативного потенциала самоконфигурирования (см. Ризома). В отличие от фундаментальной для классической европейской культуры метафоры “корня” как предполагающей жестко фиксированную конфигурацию и генетическую (осевую) структуру, культура постмодерна, по оценке Делеза и Гваттари, фундирована метафорой “корешка”, то есть “корневища-луковицы” как “скрытого стебля”, который может прорасти в каком угодно направлении, или сети “корневых волосков”, потенциально возможные переплетения которых невозможно предсказать. Ризома принципиально процессуальна, — она “не начинается и не завершается. Она всегда в середине...” (Делез, Гваттари). Бытие иомадической среды реализуется в последовательно сменяющихся виртуальных структурах: по словам Делеза и Гваттари, “оса и орхидея образуют ризому, будучи гетерогенными. ...Подлинное становление, превращение осы в орхидею, превращение орхидеи в осу, ... оба вида становления следуют друг за другом и сменяют друг друга”. Артикулированные в духе Н. идеи могут быть обнаружены не только у Делеза и Гваттари. Так, по Барту, процессуальность письма не результативна в тексте финальным образом: “писать”, в этом смысле, по оценке Барта, “непереходный глагол” (см. Скриптер, Кеструкция). Аналогична “структурная невозможность закрыть... сеть, фиксировать ее плетение” у Деррида. Это позволяет заключить, что эксплицитно выраженные Н. презумпции являются базисными для философии постмодернизма в целом. Номадологический проект предполагает в этом контексте и принципиально новое понимание организации пространства. Используя типичные для соответствующих культур игры как выражающие характерные для этих культур способы членения пространства, Делез и Гваттари противопоставляют шахматы, с одной стороны, и игру кочевников (го) — с другой. Шахматы предполагают кодирование

пространства (организацию четко очерченного поля игровой доски в качестве “системы мест”) и жесткую определенность соответствий между константно значимыми фигурами и их возможными позициями — точками размещения в замкнутом пространстве. В противоположность этому, го предполагает внекодую территориализацию и детерриториализацию пространства, то есть рассеивание качественно недифференцированных фишек на незамкнутой поверхности (броски камешков на песке придают в каждый момент времени ситуативное значение фигурам и ситуативную определенность конфигурации пространства). Такое рассеивание есть номадическое распределение сингулярностей, которые “обладают подвижностью, имманентной способностью самовоссоединения”, радикально отличающейся “от фиксированных и оседлых распределений”. Пространственная среда предстает как “недифференцированная”: “мир, кишащий номадическими [кочевыми] ... сингулярностями” (Делез). Топологически это означает, что в рамках номадического проекта организация пространства артикулирована радикально нетрадиционно. Прежде всего, это касается его видения в качестве плоскости (см. Поверхность, Плоскость). Согласно номадологическому видению, “генетическая ось — как объективное стержневое единство, из которого выходят последующие стадии; глубинная структура подобия”; в противоположность этому “ризома антигенеалогична” (Делез, Гваттари): она “осуществляется в другом измерении — преобразовательном и субъективном”, то есть принципиально не осевом, не линейном, и “не подчиняется никакой структурной или порождающей модели”, “чуждается самой мысли о генетической оси как глубинной структуре” (Делез, Гваттари). По оценке Делеза и Гваттари, “оседлая” (западная) культура, в отличие от кочевой, основана на понимании движения по осевому вектору, для которого топологически внешнее выступает аксиологически внешним, коим можно без семантических потерь пренебречь, — в отличие от номадического понимания движения как дисперсного рассеивания, имманентно осуществляющего интеграцию внешнего: “мы пишем историю... с точки зрения человека, ведущего оседлый образ жизни... История никогда не понимала кочевников, книга никогда не понимала внешнес”. Важнейшей презумпцией Н. является презумпция программного *ацентризма*: пространство принципиально лишено того, что могло бы претендовать на статус центра (в терминологии Делеза и Гваттари — “Генерала”). Интерпретация ризомы в качестве децентрированной среды оборачивается ее трактовкой как обладающей креативным потенциалом самоорганизации: “ризома может быть разорвана, изломана, перестроиться на другую линию” (Делез, Гваттари).

Источником трансформаций выступает в данном случае не причинение извне, по имманентная ион-финальность системы, которая “ни стабильная, ни не стабильная, а скорее, “метастабильная” и “надельна потенциальной энергией” (Делез). Таким образом, понятие “метастабильности” в Н. типологически соответствует понятию “неустойчивости” в современном естествознании, фиксирующему процессуальность бытия системы и ее креативный потенциал самоорганизации, варьирования пространственных конфигураций (см. Синергетика, Нелинейных динамик теория). Ни один из плюралных вариантов определенности ризомы не может быть аксиологически выделен как предпочтительный (автохтонный в онтологическом или правильный в интерпретационном смысле): “любая точка ризомы может и должна быть связана со всякой другой” (Делез, Гваттари). Объективация этих возможностей обрывает подвижную картину самоорганизации ризомы, конституируя между ее составляющими (“сингулярностями”) временно актуальные соотношения — “плато”. Сингулярности не только “способны к само-воссоединению”, но пребывание в поле “номадологического распределения” заставляет их “коммуницировать между собой” (Делез), при обязательном условии взаимодействия с внешней по отношению к ризома средой (плоскость как зона соприкосновения). Конкретным инспирирующим толчком (поводом) формирования диссипативного плато выступает в Н. так называемый “парадоксальный элемент”, практически воплощающий собой случайность (случайную флуктуацию) как таковую, он же задает своего рода точки версификации в процессе самоорганизации ризоморфных сред, заставляя сингулярности “резонировать, коммуницировать и разветвляться” (Делез). Соответственно, существенным моментом процессуальности ризомы является принципиальная непредсказуемость ее будущих состояний: “парадоксальный элемент” потому и парадоксален, что он выходит за границы знания (доксы), очерчивающей проективно рассматриваемое пространство трансформаций. По оценке Делеза и Гваттари, “это множественность... но мы пока не знаем, что она влечет за собой, когда... обретет субстантивный характер”. Согласно постмодернистскому видению ситуации, номадологический способ миропонимания отнюдь не является экзотической версией философского моделирования процессуальности, но, напротив, отвечает глубинным запросам культуры западного образца, “уставшей” от собственной ориентации на гештальтную жесткость: по оценке Делеза и Гваттари, “чего нам не хватает, так это Номадологии, отличной от истории... [...] Ис-

пытываем ли мы потребность в номадизме более основательном, чем номадизм крестовых походов, номадизм настоящих кочевников или номадизм тех, кто больше не суетится и уже ничего не имитирует?" (см. Симуляция). (См. также Ризома, Ацентризм, Лабиринт, Бинаризм, Плоскость, Поверхность, Дерево, Корень, Шизоанализ, Анти-Эдип, Неодетерминизм.)

М. А. Можейко

НОМОТЕТИЧЕСКИЙ МЕТОД — см. БАДЕНСКАЯ ШКОЛА НЕОКАНТИАНСТВА, ВИНДЕЛЬБАНД, ИДИОГРАФИЗМ, ИСТОРИЦИЗМ.

НОНСЕНС — понятие современной философии, содержание которого явилось результатом переосмысления традиционной фигуры отсутствия смысла в контексте постмодернистской "метафизики отсутствия": как отсутствие стабильной структуры ризомы (см. Ризома) есть условие ее плюральной "структуриации" (см. Номадология), как отсутствие стационарного значения текста открывает возможности плюрального означивания (см. Означивание), так и Н. как отсутствие раз и навсегда заданного смысла есть условие возможности семантического движения как такового. Данная трактовка Н. во многом связана с общей парадигмальной презумпцией постмодерна, которая может быть обозначена как презумпция рассмотрения объекта (начиная от той или иной специфичной предметности до мира в целом) в качестве хаотичного (см. Постмодернизм, Хаос). — Постмодернистский хаос потенциально космичен, но эта космичность не ограничена единственно возможной версией обретения смысла, представляя собой, по оценке Делеза, своего рода "игру смысла и нонсенса, иеккий хаос-космос" (см. Хаосмос). Фундаментальным способом легитимации знания (см. "Закат метанарраций") выступает в культуре постмодерна не логически артикулированный, как это было характерно для культур классического и неклассического типа, но фундированный презумпцией Н. новый тип легитимизации — "легитимизация посредством паралогизма" (Лиотар). Согласно "логике смысла" Делеза, абсурд есть "то, что существует без значения", но открывает возможность возникновения значения. — Абсурд, Н. и парадокс противостоят, по Делезу, не смыслу как таковому, но смыслу, понятому в качестве окончательного, не допускающего своего дальнейшего варьирования и прироста. Н. как лишенность смысла, напротив, противостоит отсутствию последнего, и в этом противостоянии оборачивается тем, что "само по себе дарует смысл". Согласно предложенной Делезом модели, "именно здесь происходит дарование смысла — в области, предше-

ствующей всякому здравому смыслу как смыслу общезначимому, ибо здесь, в муках парадокса, язык достигает своей наивысшей мощи". Фигуры соотношения Н. и смысла моделируют в постмодернистской философии проблемное поле, связанное с феноменом случайности (см. Детерминизм, Неодетерминизм, Необходимость и случайность). Так, в постмодернистской концепции исторического времени презумпция случайности конституируется в контексте предложенной Делезом суперпозиции "Н. — смысл". Если сложившиеся в конкретную конфигурацию Зона (см. Зона) сингулярности обретают в его системе отсчета определенную семантическую значимость, то последняя фундирована в своем возникновении особым феноменом ("странным объектом", "вдруг"-событием), а именно: случайной флуктуацией темпоральности. Такое событие интерпретируется Делезом в качестве Н.: "вся линия Зона пробегается... "вдруг", непрерывно скользая вдоль этой линии и всегда проскакивающей мимо своего места... Это — парадоксальная инстанция или случайная точка, нонсенс поверхности и квази-причина, чистая абстракция, чья роль прежде всего в том, чтобы делить каждое настоящее сразу в обоим смыслах-направлениях — на прошлое-будущее линии Зона". Хронос, в отличие от Зона (см. Событийность), имеет со смыслом иные, не столь однозначные отношения: будучи лишенным видимого смысла, он тем самым лишен моносемантической, смысловой финальности, закрытости смыслогенеза. В контексте такого подхода Делез конституирует оппозицию двух типов детерминации: линейной, предполагающей наличие конкретного смысла (моментный срез Зона), и пелинейной, предполагающей перманентное смыслопорождение (невозможность такого среза применительно к Хроносу). — Данная оппозиция фиксируется Делезом именно посредством противопоставления "смысла" и "Н.", — и если Н. сам по себе, казалось бы, не наделен смыслом, то он наделен чем-то большим: креативным смыслообразующим потенциалом, способностью "дарования смысла". Неизмени и неожиданно проявляя себя как "вдруг", Н. имеет своим сиюминутным следствием разрушение казавшегося наличием смысла, однако далеко идущий "смысл Н." заключается в открывающейся перспективе бесконечного смыслопорождения: "...мы можем составить общую картину движения языка... и дарования смысла... Ее приводит в действие парадоксальный элемент, или случайная точка... Это — нонсенс... Но именно потому, что нонсенс обладает внутренней и значительной связью со смыслом, он наделяет смыслом термины каждой серии. Смысл — это всегда эффект, производимый в сериях пробегающей по ним данной инстанцией". Эффект "вдруг" (как взрыв Н. в се-

мантической среде) обнаруживает себя абсолютно спонтанно (автономно) и абсолютно случайно: "событие как таковое — то есть смысл — отсылает к парадоксальному элементу, проникающему всюду как нонсенс или как случайная точка, к действующему при этом как квази-причина, обеспечивающая полную автономию аффекта" (Делез). В контексте презумпции Н. делезовской концепции смыслопорождения близка концепция семиозиса Кристевой, основанная на понимании смыслообразующих процедур как вызванных к жизни случайной флуктуацией, всплеском Н. и абсурда. Последние фиксируются Кристевой как "смущение". Подобно тому, как у Делеза Н. ("вдруг"-событие) выполняет функцию инициации версификации событийных и смысловых "серий", точно так же и "смущение" у Кристевой обеспечивает неоднозначность и, следовательно, движение смысла посредством "расщепления" смысловых потоков семиотической среды: "разряд гетерогенной энергии, сам принцип которого заключается в расщеплении и разделении, вступает в противоречие с тем, что остается в качестве следа, порождая вместо этого лишь только вспышки, разрывы, внезапные смущения, собственно и являющиеся условиями для новых символических порождений" (Кристева). В концепции Кристевой случайное, вне имманентной логики эволюции текста (смысла, значения, etc.) возникающее "смущение" порождает нестабильность знаковой среды (апалогичной тому, что в концепции Р. Барта фиксируется как "напряженность текста", "текстовое ожидание", "нерешимость выбора" между кодами — см. Хора) и, в свою очередь, генерирует эту нестабильность: возникающие вследствие "смущения" семантические структуры ("символическое") неустойчивы, переходящие, их значимость сугубо ситуативна и в этом смысле принципиально не отличается от Н.: по Кристевой, "поэтический язык... постулирует свой собственный процесс как неопределимый между смыслом и бессмыслицей". Постмодернистская концепция Н. открыта для интерпретации в свете сформулированной синергетической модели соотношения так называемых "детерминистических" и "индетерминистических" участков самоорганизационного процесса (Г. Николис, Пригожин, Г. Хакен — см. Синергетика). Оформляющиеся модификации событийности не позволяют рассматривать конкретную конфигурацию событий, наделаемых в рамках этой конфигурации определенным смыслом, в качестве результата предшествующих состояний событийности и их трансформаций: с точки зрения прежнего смысла, становящаяся конфигурация смысла вообще не имеет, лишена оснований и воспринимается как Н. В этом плане смысл и Н. как две различных, но равно необходимых грани бытия соотносятся, по

Делезу, таким же образом, как линейные и нелнейные “участки процесса” Пригожина, то есть взаимно исключая (“не-со-возможные серии событий”) и одновременно дополняя (входя в “со-присутствие”) друг друга. Фигура Н. также обретает новые аспекты семантики в контексте постмодернистской версии осмысления проблемы модальности. Развивая предложенную Лейбницем проблему соотношения “возможных” и “невозможных” событий, Делез фиксирует, что в пространстве Н. (в том пространстве, который в системе отсчета налично данного, обжитого “мира” воспринимается как невозможное, то есть Н. — см. **Невозможность**) конституируются те точки, где “начинается иной мир, не-совозможный с первым”. То, что в одной из версий эволюции или динамики (в одном из не-совозможных миров) возможно и надделено смыслом, в другом выступает как Н., то есть бессмысленно и невозможно. Таким образом, в заданном контексте “ионсенс и смысл покончили со своим динамическим противостоянием и, — по словам Делеза, — вошли в со-присутствие... — нонсенс поверхности и скользящий по поверхности смысл” (см. **Поверхность, Плоскость**). (См. также **Абсурд, Означивание, Пустой знак, Трансцендентальное означаемое, Событийность, Зон**.)

М. А. Можейко

НООСФЕРА (греч. nous — разум и sphaîra — шар) — сфера взаимодействия общества и природы, в границах которой разумная человеческая деятельность становится определяющим фактором развития (эта сфера обозначается также терминами “антропосфера”, “социосфера”, “биотехносфера”). Понятие “Н.” было введено в начале 20 в. Э. Леруа, который трактовал ее как “мыслящую” оболочку, формирующуюся человеческим сознанием. Н. — новая, высшая стадия эволюции биосферы, становление которой связано с развитием человеческого общества, оказывающего глубокое воздействие на природные процессы. Согласно Вернадскому, “в биосфере существует великая геологическая, быть может *космическая сила, планетное действие* которой обычно не принимается во внимание в представлении о космосе... Эта сила есть разум человека, устремленная и организованная воля его как существа общественного”. Становление человечества как геологической силы привело к новым формам обмена веществом и энергией между обществом и природой. Вернадский, показав зависимость изменения состава, массы и скорости миграции химических элементов в биосфере от производственной деятельности, подчеркивал необходимость контроля человеком обмена веществ и энергии между обществом и природой как пути, ведущему к Н. Понятие “Н.” отражает необходимость разумного управления природными процессами

на основе осмысления законов природы. Человечеству еще предстоит на основе интеграции множества наук создать стройную теорию Н. — теорию самоорганизации материального и духовного мира. Развитие общества должно осуществляться согласованно природным закономерностям. Концепция Н. служит методологической ориентацией коэволюции человека и природы, открывает возможность согласования человеческой деятельности и природных ритмов. (См. также **Антропный принцип, Синергетика**.)

П. А. Водольнов

НОЭЗИС и **НОЭМА** (греч. poesis — мышление, поема — акт мышления) — понятия, фиксирующие модус процессуальности интенционального сознания (ноэзис как “я мыслю”) и объективное содержание мышления (ноэма как конституированный в мышлении объект). Вводятся в философский оборот Платоном (см. **Эйдос**). Аристотелем мышление трактовалось как комбинаторика нозем, а истина как их адекватное сочетание. В феноменологии Гуссерля — понятийные структуры, посредством которых сознание анализируется, исходя из его существенных структурных моментов. Сознание понимается как интенциональное, то есть направленное в своих актах на предмет. Предмет, явленный сознанию в многообразии способов его данности, обретает в процессе конституирования свое содержание или бытие. “Нечто” явления или феномена превращается в конкретность вещи. Ноэзис является моментом интенционального свершения актов сознания или способ данности предмета. Он содержит два компонента: компонент ощущения (hyletische Daten) и компонент смыслообразования (sinngebende Daten). Ноэма представляет собой интенциональный коррелят ноэзиса. Она фиксирует наполнение интенции содержанием восприятия. Это содержание или бытие предмета является идентичным в многообразии способов данности предмета или в множестве конкретных ноэтических переживаний.

О. Н. Шпарага

НУЛЕВАЯ СТЕПЕНЬ — понятие философии постмодерна, означающее мнимую референциональность мифологического (Р. Барт), гиперреального или симуликра (Бодрийяр), а также лимитированность гиперинтерпретации (Эко); де-конструкт радикальной рефлексии развития культуры модерна, вскрывающий ее фундаментальность идей присутствия, явличия (см. **Метафизика отсутствия**). Впервые понятие “Н. С.” использовано датским глоссематиком В. Брендалем для обозначения нейтрализованного члена какой-либо оппозиции. Однако широкое применение приобретает благодаря работе Р. Барта “Нулевая степень письма” (1953) — “введенную в книгу, которая могла бы стать Историей

Письма”. Проблематика Н. С. рассматривается Р. Бартом в контексте различения языка и стиля, мифологии и литературы. Письмо (см. **Письмо**) есть “некое формальное образование, связывающее язык и стиль”. Язык, согласно Р. Барту, носит надиндивидуальный характер и является “естественным продуктом времени”, результатом Истории и Общества. В то же время язык есть, скорее, эпистемологическая категория, не редуцируемая к инструментальности: “не столько запас материала, сколько горизонт, то есть одновременно территория и ее границы”; это анионная потенциальность — “площадка, заранее подготовленная для действия, ограничение и одновременно открытие диапазона возможностей”. Напротив, стиль означает кумулятивность телесного опыта пишущего, “он обусловлен жизнью тела писателя и его прошлым”, “превращаясь мало-помалу в автоматические приемы его мастерства”. Стиль исходит из сферы индивидуальной, “интимной мифологии” пишущего, “сферы его речевого организма, где рождается первоначальный союз слов и вещей”. Таким образом, язык — это территория, на которой размещается аккумулярованное прошлое писателя, или — архив, в который проникает телесность (см. **Тело, Телесность**). Стиль — это сырье, “природная “материя” писателя, его богатство и его тюрьма, стиль — это его одиночество”. Горизонт языка и вертикальное измерение стиля (посредством исторически детерминированной комбинаторики языковых элементов и трансформации индивидуальной телесности) производят пространство, где и появляется письмо, — “сознающая себя форма”, благодаря которой писатель “приобретает отчетливую индивидуальность”, принимая на себя социальные обязательства. Следовательно, письмо по сути выступает как социальная практика, “акт исторической солидарности”, деятельность, обусловленная сознательным выбором определенной позиции (в то время как “язык и стиль — слепые силы”, так как ни язык, ни стиль нельзя выбрать; “язык и стиль — объекты; письмо — функция; она есть способ связи между творением и обществом”); “письмо — это не что иное, как компромисс между свободой и воспоминанием, это воспоминающая себя свобода, остающаяся свободой лишь в момент выбора, но не после того, как он свершился”. Выбор типа письма означает ангажированность писателя и совпадает с “выбором социального пространства, в котором располагается слово” и которое, тем не менее, не сводимо к пространству потребителей литературы или к конкретным социальным группам. Выбор письма — “это выбор в сфере духа, а не в сфере практической эффективности. Письмо — это способ

мыслить Литературу, а не распространять ее среди читателей"; "писать — значит предоставлять другим заботу о завершенности твоего слова; письмо есть всего лишь предложенье, отклик на которое никогда не известен". За свою эволюцию письмо пережило "все этапы постепенного отвердевания", по мере разворачивания которых, с одной стороны, происходит догматизация, сакрализация письма, его кристаллизация в Истории в качестве "изящной словесности"; а с другой — нарастает необходимость освобождения письма от тоталитарности языка, требование "обнаружить явление, полностью лишённое Истории, обрести новый, пахнущий свежестью язык". Таким образом, письмо выступало как 1) объект разглядывания (например, письмо Шатобриана, которое "едва заметило отвлеклось от своего инструментального назначения и принялось вглядываться в собственный лик"); 2) объект производства, когда создавалась "рабочая стоимость письма", а литературная форма стала объектом потребления наряду с другими товарами, то есть "сам акт производства был "означен", впервые превращен в зрелище и внедрен в сознание зрителей" (письмо Флобера); 3) объект убийства, когда письмо интегрировало Литературу и мысль о ней, и объективация Литературы достигла финальной стадии — смерти ("все усилия Малларме были направлены на разрушение слова, как бы трупом которого должна была стать Литература"); наконец, 4) объект исчезновения, на котором совмещаются "порыв к отрицанию" и "бессилие осуществить его на практике", чему и соответствует Н. С. письма. (Ср. у Эко: "раз уж прошлое невозможно уничтожить, ибо его уничтожение ведет к немоте, его нужно переосмыслить".) Н. С. письма (иначе — "белое", "нейтральное", "прозрачное" письмо) есть, по Р. Барту, иной способ "освободить литературное слово". Это сугубо денотативное письмо, лишённое каких-либо коинотативных идеологических содержаний (что сближает данную интерпретацию с бартовской же интерпретацией мифологии: Н. С. письма — это антимифологическое письмо). "Письмо, приведенное к нулевой степени, есть, в сущности, не что иное, как письмо в индикативе или, если угодно, внемодальное письмо", сводящееся "к своего рода негативному модусу, где все социальные и мифологические черты языка уничтожаются, уступаая место нейтральной и инертной форме". Примером такого рода письма для Р. Барта выступает "Посторонний" Камю, создавший стиль, "основанный на идее отсутствия, которое оборачивается едва ли не полным отсутствием самого стиля", следствием чего является "появление писателя без Литературы". Н. С.

письма оживает, тем самым, отсутствие мифологии и преодоление Литературы: язык обращается "в чистое здесь-бытие", писателю, не вовлеченный ни в одну идеологию, "становится безоговорочно честным человеком" (ср. ницшеанское "поэты врут"); "безгрешное, хранящее невинности письмо" "не предполагает никакого убежища, никакой тайны" (ср. идею соблазна у Бодрийера — см. Соблази). Письмо, приведенное к Н. С., обретает свою первоосновную функцию — инструментальность и "превращается в подобие чистого математического уравнения", однако с течением времени письмо начинает вырабатывать автоматические приемы "именно там, где расцветала его свобода" и в конечном итоге инкорпорируется мифологией. "Общество объявляет... письмо одной из многих литературных манер и тем самым делает уником его собственного формотворческого мифа", литература — это всего лишь форма, которую концепт "Литература" наделяет новым значением. Бартовское понимание мифа как вторичной семиологической системы и совокупности побудительных коннотаций, делает возможным реконструкцию понятия "Н. С." в качестве основания концепции симуляции и гиперреальности Бодрийера. Означающее мифа характеризуется обратимостью означаемого и означающего естественного языка (первичной семиологической системы), из которых то состоит. "Вездесущность означающего в мифе очень точно воспроизводит физическую структуру алиби (известно, что это пространственный термин): понятие алиби также предполагает наличие заполненного и пустого места, которые связаны отношением отрицательной идентичности". Благодаря чему, ни буквальное, денотативное прочтение мифа, ни его понимание как обмана или ложного смысла, не уничтожает миф. "Оказавшись перед необходимостью сорвать покров с концепта или ликвидировать его, миф вместо этого натурализирует его". Таким образом основной функцией мифа является "натурализация концепта", обращение к естественному, предельному основанию реальности, то есть к Н. С. Миф "претендует на трансформацию в систему фактов", на отождествление представления и реальности и, в конечном итоге, на трансформацию истории в природу — "в мифе вещи теряют память о своем изготовлении". Н. С., в этом плане, есть натуралистическое алиби мифа, обеспечивающее его существование. Следствием бартовской концепции мифологии является переосмысление задач социальной критической теории: поскольку критика мифа в плане реального только укрепляет миф, оборачиваясь его Н. С., то становятся необходимым мифологизация его самого, создание искусственного мифа с целью "превзойти систему в симуляции". Развивая и радикализируя коннотативную семантику Р. Барта, Бодрийер

диагностирует поглощение системы вещей системой знаков. В этом смысле, в рамках рассмотрения функциональной системы или дискурса вещей, Н. С. вещи есть недостижимый предел деконструкции, основанной на элиминации всех коннотативных (то есть социо-культурных вообще) значений и стремящейся к сухому остатку чистой функциональности: "Эта функция более не затемняется моральной театральностью старинной мебели, она не осложнена более ритуалом, этикетом — всей этой идеологией, превращавшей обстановку в непрозрачное зеркало овеществленной структуры человека" (весьма показательны, что Бодрийер называет стекло Н. С. материала). Эмансипация человека трудящегося своим следствием имела эмансипацию вещи, однако, подобно тому, как трудящийся освобожден лишь в качестве рабочей силы, так и вещь освобождена исключительно в с своей функции, но не в себе самой. Эмансипированная и секуляризованная вещь создана по "наипростейшей конструктивной схеме" (например, "такие предметы, как легкий, разборный, нейтрального стиля стол или кровать без ножек, занавесей и балдахина") и характеризуется как короткое замыкание или тавтология ("кровать есть кровать, стул есть стул"). В свою очередь, тавтологичность вещей приводит к деструктуризации пространства, поскольку функциональная самодостаточность вещей не образует никакого соотношения между ними, следовательно, ихстановка не образует никакой структуры. С другой стороны, при рассмотрении не столько дискурса вещей, сколько их социологической системы и потребления (то есть вещь как знак), Бодрийер постулирует наличие "некоей вторичной функции, свойственной вещам "персонализированным" — то есть одновременно подчиненным императиву индивидуальности и заключенным в рамки системы различия, которая, собственно, и есть система культуры". Выбор из широкого набора возможностей делает, по Бодрийеру, невозможным покупать вещи исключительно в целях их применения, "человек лично вовлекается в нечто трансцендентное вещи". В социологической системе симуляции ни одна вещь не предлагается в Н. С. Ее потребление означает интеграцию в систему культуры и в экономический строй в целом (начиная с престижности статуса вещи и заканчивая тем, что вещь должна обслуживаться, ремонтироваться и т. п.), то есть в сущности речь идет об интеграции в систему зависимостей от коннотаций вещи. С этих позиций Н. С. вещи оказывается не столько функциональной референтностью, сколько алиби трансцендентности или симулятивности культуры. В этом плане рекламный дискурс внушает не покупку какого-либо конкретного товара, но утверждает целостность

симулятивной реальности. “Сопротивляясь все лучше и лучше рекламному императиву, мы зато делаемся все чувствительнее к рекламному индикативу, то есть к самому факту существования рекламы как вторичного потребительского товара и очевидного явления определенной культуры”. Здесь имеет место негативный императив гиперреального: покупка товара не обусловлена его рекламой, напротив, товар никогда не будет куплен, если не сопровождается ей. Задавая археологию гиперреального, Бодрийар отмечает, что современной стадии предшествовала целая эволюция “порядков симулякров”. Симулякр первого порядка — “подделка” — действует на основе естественного закона ценности; симулякр второго порядка — “производству” — соответствует рыночный закон стоимости и ценность выступает как средство обмена; симулякр третьего порядка — собственно, “симуляция” — регулируется структурным законом ценности (то есть кодом) и функционирует как ценность-символ. По Бодрийару, каждый новый порядок подчиняет и натурализирует предыдущий; и тогда Н. С. как референциальному алиби симулякра и форме, поглощающей свои предыдущие формы, соответствует естественность Природы — на первой стадии; “естественность” ценности, заключающаяся в реальности оригинальной вещи — на второй; “естественность” рыночного производства и серийной вещи, сопровождаемая критическим дискурсом экономического материализма и диалектики — на третьей. Между тем, бодрийаровская “критика политической экономии знака” становится возможной именно на стадии симуляции, поскольку только тогда образ (знак), ранее отражавший, маскировавший глубинную реальность или ее отсутствие, окончательно перестает соотноситься с какой бы то ни было реальностью и эволюционирует в чистый симулякр — короткое замыкание референтности. Следовательно, все знаки “реального” (революция, секс, тело, бессознательное и т. д.) поглощаются системой и включаются в строй симуляции. “Все революции наших дней привязаны к предыдущей фазе системы. Оружие каждой из них — ностальгически воскрешаемая реальность во всех ее формах, то есть симулякры второго порядка: диалектика, потребительская стоимость, прозрачность и целенаправленность производства, “освобождение” бессознательного, вытеснение смысла (то есть означающего и означаемого по имени “желание”) и т. д. По Бодрийару, реальное — значит Воображаемое, Н. С. в этом случае есть следствие ностальгии по реальности в неразличности (“без-различии”) реального и воображаемого. Логика симуляции и соответствующая ей обратная логика Н. С. развертываются не по диалектической

стратегии сиятия, но по катастрофической стратегии возведения в степень: “приходится все доводить до предела, и тогда-то оно само собой обращается в свою противоположность и рушится”. В результате “стадия симуляции” достигает своего предела — стадии “фрактальной”, “вирусной” или “диффузной”, стадией “эпидемии ценности”, когда ценности распространяются “во всех направлениях, без всякой логики и принципа равноценности”. Это стадия транспарантности (прозрачности) — катастрофической вирулентности, ризоматического метастазирования ценности, “ксерокса культуры”. В результате политическое переходит в трансполитическое, эстетическое — в транссексуальное. Политическое, например, подобно вирусу, проникает во все сферы и оказывается везде, кроме самого политического, выступая всего лишь симулятивной моделью самого себя, то есть Н. С. трансполитического. Функционирование таких моделей характеризуется имплозией (то есть “впечатыванием” в нее всех иных моделей) и орбитальностью, то есть переходом на орбиты других моделей; так, капитал, избегая предсказанной Марксом смерти, переходит на орбиту трансэкономики — “это чистая и пустая форма, вымаранная форма стоимости, играющая только на своем поле кругового движения” в совершенном отрыве от своих первоначальных целей. Симуляция означает также смерть социальности “в тени молчаливых большинства”. Социальность, приводимая в бесконечное вращение техникой социальности, редуцируется к коммуникации. Это “сверхотношения” в “режиме референдума”, подключающие субъектов к интерфейсам и организующие бессмысленное корреспондирование в бинарной логике вопроса-ответа. Аналогом катастрофической стратегии выступает “оргия” — “взрывной момент современности”, “момент освобождения в какой бы то ни было сфере”, когда все утопии и антиутопии стали реальностью. После оргии “все, что нам остается — тщетные притворные попытки породить какую-то жизнь помимо той, которая уже существует”. Состояние после оргии означает ностальгию по ивниности, требует инсценировки утраченного рая, следования тезису “будьте как дети”, то есть регрессию к нулю. Н. С. есть последнее убежище реальности: реальность тела подтверждается смертью (СПИД, рак), реальность общества — терроризмом, реальность экономики — кризисом или дефицитом, реальность Природы — экологическими катастрофами, реальность вообще — функциональной операциональностью действий (коротким замыканием действия в Н. С.). В итоге зло приводится к Н. С. и становится прозрачным, то есть необходимым условием воспроизводства системы симулякров. Реальное — значит опера-

ональное; это желание, актуализируемое в удовольствии. “Сексуальное стало исключительно актуализацией желания в удовольствии, все прочее — “литература”. Симуляция оборачивает фрейдистскую структуру и заменяет “принцип реальности” “принципом удовольствия”. “Возможно, что порнография и существует только для того, чтобы воскресить это утраченное референциальное, чтобы — от противного — доказать своим готическим гиперреализмом, что где-то все-таки существует подлинный секс”. Порнография, таким образом, есть Н. С. производства гиперреальности, она “правдивей правды” — “симуляция разочарованная”. Производству как насильственной материализации тайны противостоит соблазны, изымающий у строя видимого; производить — значит открывать, делать видимым, очевидным, прозрачным (прозрачность зла). “Все должно производиться, прочитываться, становиться реальным, видимым, отмечаться знаком эффективности производства, все должно быть передано в отношения сил в системах понятий или количествах энергии, все должно быть сказано, аккумуляровано, все подлежит описи и учету: таков секс в порнографии, но таков, шире, проект всей нашей культуры, “непристойность” которой — ее естественное условие, культуры показывания, демонстрации, “производственной” монструозности”. “Так что порнография — прямое продолжение метафизики, чьей единственной пищей всегда был фантазм, потаенной истины и ее откровения, фантазм “вытесненной” энергии и ее производства — то есть выведения на непристойной сцене реального”. Стратегия производства, реализующаяся в Н. С., трансформируется в пользование себя, то есть в подключенность к своему телу, полу, бессознательному и в экономное оперирование наслаждением тела, сексуальностью, голосом бессознательного и т. д. (“Теперь не говорят уже: “у тебя есть душа, ее надлежит спасти”, но: “у тебя есть пол, ты должен найти ему хорошее применение”, “у тебя есть бессознательное, надобно, чтобы “оно” заговорило”, “у тебя есть либидо, его надлежит потратить”). Строй соблазна, по Бодрийару, оказывается способным поглотить строй производства. Будучи игровым ритуализированным процессом, который противостоит натурализованному сексуальному императиву и требованию немедленной реализации желания (“либидозной экономии”), соблазн создает “обманки”, очарованную симуляцию, которая “лживей ложного”. Соблазну известно, что “все знаки обратимы”, что нет никакой анатомии, никакой реальности, объективного референта, никакой Н. С., но “всегда только ставки”. Там, где производство находит рецидив

реальности, избыток реальности, сверхозначение, соблазн усматривает "чистую видимость", пустоту, произвольность и бессмысленность знака. "Соблазняет расторжение знаков", расторжение их смысла. Насилие соблазна, стратегия вызова, согласно Бодрийару, парадоксальным образом является "насилием Н. С.", означающем "нейтрализацию, понижение и падение маркированного термина системы вследствие вторжения термина немаркированного". Таким образом, стратегия соблазна оказывается, по Бодрийару, единственно возможным способом "превозмоги систему в симуляции". Если по Р. Барту, Н. С. смысла быть не может, то Бодрийар, настаивающий на импозитивности смысла, предлагает выбор между пользованием его (смысла) симулятивной моделью, требующей реанимации реальности в Н. С., и полаганием пустого транс-смыслового пространства как пространства соблазна и безграничного семиозиса. Парадоксальным образом, понятие Н. С. в семиотике позднего Эко, прилагаемое к чтению и читателю (Н. С. чтения как буквалистское чтение с позиций здравого смысла), используется (без редукции к детерминизму) с целью ограничения произвольности гиперинтерпретации, то есть соблазна. (См. также Симуляция, Симулякр, Бодрийар, Р. Барт, Порнография.)

Н. Л. Кацук

О

"О СОКРОВЕННОМ ОТ СОЗДАНИЯ МИРА" ("Des choses cachées depuis la fondation du monde". Paris, 1978; avec J.-M. Oughourlian et G. Lefort) — книга Жирана. Представляет собой запись его бесед с двумя коллегами, задающими вопросы, а также выступающими с возражениями, уточнениями и комментариями. В качестве названия книги использованы слова Иисуса Христа (Мф. 13:35), которым Жиран дает трактовку в контексте общей концепции мимесиса и "миметического кризиса". Разрешение этого кризиса с помощью жертвоприношения, утрачивая свою благотворную инерцию, превращает его в "жертвенный кризис", то есть кризис равновесного состояния, достигнутого с помощью жертвы. "Сокровенным от создания мира" считается именно механизм жертвенного замещения, который "лечит" человеческую общность лишь до тех пор, пока остается скрытым от ее членов и не осознается ими. Тематически книга разбита на три части и заключение, в которых предпринимается попытка обобщенно изложить и охарактеризовать все основные аспекты концепции Жирана и, тем самым, при-

дать ей некоторую целостность. Тем не менее, это не популяризация и не реферат уже опубликованного ранее; текст книги содержит целый ряд идей, которые не излагались в предшествующих публикациях. В первой части книги, озаглавленной "Фундаментальная антропология", рассматриваются, прежде всего, вопросы антропогенеза и становления человеческой культуры. Отправной точкой рассмотрения является анализ "жертвенного механизма" в качестве основания сферы "религиозного". В этом контексте выявляются особенности мимесиса и его связь с насилием, подчеркивается антимиметический смысл всех запретов культуры. Воспроизводятся основные моменты теории "жертвенного кризиса", согласно которой принесение жертвы превращает ситуацию "все против всех" в ситуацию "все против одного". Это делает насилие уже не разрушительным, а обосновываемым, тогда как жертва становится сакральной. Далее теория "религиозного" применяется к исследованию становления культуры и ее институций. В частности, обращается особое внимание на взаимосвязь монарха и божества. Монарх, согласно Жирану, — это жертва, освобождающая человеческое сообщество от всякой ответственности, жертва пассивная, но создающая иллюзию активности и всемогущества, поскольку жертве всегда приписываются сверхчеловеческие свойства. Для этого будущий монарх сначала делается жертвой: он должен быть либо гонимым, либо на него публично возлагается вина за многие реальные и мнимые преступления. Отчетливые следы такого превращения в преступника и, стало быть, в жертву сохранились во всех ритуалах возведения на престол. Если же принятие созданной таким образом жертвы отсрочить, то это превращает ее в монарха, приобретшего власть и суверенитет исключительно как прямое следствие сверхчеловеческих свойств всякой жертвы и ее социокультурного престижа, вызывающего у сообщества ужас почитания. В итоге реальное принесение в жертву монарха, воплощающего в себе власть внутри сообщества, становится почти невозможным. Более того, отсрочка жертвоприношения — исток и тайна всякой власти, которая изначально может быть только сакральной. Если же жертва, воплощающая в себе коллективное насилие, уже принесена, то она вытесняется за пределы сообщества и превращается в божество. В случае монарха в силу имманентности процесса возможно точное повторение превращения в жертву и отсрочки жертвоприношения. Напротив, божество находится за пределами сообщества, а потому точное повторение изначального жертвенного замещения невозможно. Это ведет к идее производства сакрального в меньших количествах с помощью замещения ритуальными жерт-

вами, к представлению о возможности роста божества и, следовательно, о необходимости его кормления, а последнее совершенно неправильно, как убежден Жиран, толкуется в качестве сути акта жертвоприношения. Таким образом, монарх и божество — два различных способа разрешения "жертвенного кризиса", но в случае монарха доминирует то, что предшествует жертвоприношению, а в случае божества — то, что происходит после жертвоприношения. Не только монарх является "живым божеством", но и божество является "мертвым монархом". На основе проделанного анализа предпринимается попытка наметить контуры нетрадиционной теории антропогенеза. И здесь важнейшие положения выдвигаются в связи с понятием "мимесиса присвоения". Способностью к такому мимесису обладают не только люди, но и многие другие живые существа, в особенности, млекопитающие. Однако, современная наука о человеке уделяет мало внимания этой способности, хотя именно понимание ее сути, как считает Жиран, позволяет понять многие механизмы антропогенеза в качестве средств нейтрализации именно миметического соперничества. Углубление такого соперничества и его "жертвенное" разрешение разрушило основанные на инстинктах формы доминирования и обусловило переход к собственно человеческим отношениям внутри группы. Таким образом, человек, согласно Жирану, отличается от всех прочих живых существ лишь двумя особенностями: предельным развитием миметических способностей и умением разрешать "миметический кризис" с помощью жертвоприношения. В частности, это вызвало переход от периодического возникновения сексуального возбуждения к той форме специфически человеческой сексуальности, которая не зависит от смены времен года, что потребовало новых механизмов регуляции поведения. Распространение и утверждение этих новых механизмов также опирается на способность к мимесису. Именно со страхом перед разрушительным мимесисом связываются и сексуальные запреты, и принцип обмена, на котором основываются "экономические отношения". Ведь "миметический кризис" — это определенная форма символического обмена, превращающая его участников в "братьев-врагов" и, тем самым, взрывающая сообщество изнутри. Поэтому, к примеру, заключение брака и обмен материальными ценностями имеют одну и ту же структуру, определяемую "мимесисом присвоения": все мужчины могут хотеть вступить в брак с одной и той же девушкой, все члены сообщества могут хотеть обладать одной и той же вещью в качестве "материальной ценности". Однако, ни одно живое существо, кроме человека, не выбирает себе брачного партнера за пределами своей локальной груп-

пы, если может найти его внутри ее. Точно так же, ни одно живое существо, кроме человека, не выбирает предмет для удовлетворения своей потребности дальше, если оно может завладеть точно таким же предметом, находящимся ближе. Следовательно, делает вывод Жиран, лишь опасность возникновения “миметического кризиса” может привести к господству принципа обмена. Вполне очевидно, что запрет инцеста и экзогамия выполняют функцию очищения сообщества от разрушительного мимесиса, тогда как принцип товарообмена представляется выполняющим некую “чисто экономическую” функцию, хотя на деле обе эти функции, в принципе, не отличаются друг от друга, поскольку имеют одну и ту же цель. Лишь жертва кладет конец борьбе и шуму, на смену которым приходят мир и тишина, что по контрасту привлекает внимание к новому порядку и к жертве как его основе. Поскольку люди хотят продолжать жить в мире, они продолжают говорить на языке сакрального. Все первичные виды человеческой деятельности, считает Жиран, — это манипулирование со знаками жертвы. Даже язык и письмо в качестве систем символического обмена представляют собой поиск жертвы. И приходит момент, когда знаки начинают маскировать изначально жертву. Поэтому язык, считает Жиран, мог сформироваться только в ритуале из тех эмоционально насыщенных нечленораздельных звуков, которые сопровождали “жертвенный кризис” и которые ритуал также должен был воспроизводить, поскольку они сопровождали и обуславливали спасительное для сообщества коллективное уничтожение жертвы. В ритуальной практике эти нечленораздельные звуки начали обретать ритм и упорядочиваться в качестве непременимых элементов танцевальных движений вокруг воспроизведения акта жертвоприношения. Такое артикулирование нечленораздельных звуков стало возможным потому, что в ходе ритуала все фазы “жертвенного кризиса” повторяются в атмосфере разрядки и мира, и первые элементы языка во всех человеческих культурах — имена сакрального. Только затем начинается развитие и шлифовка тех человеческих качеств, которые объединяются названием “разум”. Жертвоприношения обуславливают и структурирование первичных знаковых систем. Традиционно считается, что всякий знак существует внутри системы, так что для начала необходимо, по меньшей мере, два знака, обозначающих друг друга. Но в условиях “жертвенного кризиса” реализуется другая, динамическая модель. Речь идет об исключении во время возникновения, о единстве, возникающем из хаотической массы, то есть о модели жребия, соответствующей произвольности и случайности выбора изначальной заместительной жертвы. “Жертвенный кризис” имеет, со-

гласно Жирану, четыре фазы, и они соответствуют четырем типам такого элемента всех человеческих культур, как игра: игры подражания, игры состязания, игры головокружения, игры случая (по классификации Кайюа). Связь первых двух типов игры с углублением “жертвенного кризиса” вполне понятна, “игры головокружения” возникают как воспроизведение с помощью физических упражнений тех состояний, в которых появляются колышущиеся и двоющиеся образы двойников, а “игры случая” являются бледным отблеском процедуры случайного выбора заместительной жертвы. Азартные игры возникают именно на основе забвения сути и серьезности последней фазы “жертвенного кризиса”. Поэтому, считает Жиран, не ритуал возник из игры, а наоборот, все игры возникли из ритуалов, воспроизводящих “жертвенный кризис” и его разрешение. Такой подход влечет за собой необходимость подвергнуть анализу структуру мифов, в которых не могли не запечатлеться следы первичных жертвоприношений. Жиран выдвигает тезис, согласно которому все мифы в закамouflированной форме описывают превращение разрушительного насилия в обосновывающее, что всегда обуславливается принесением жертвы. Более того, главной задачей мифов считается именно камouflирование “обосновывающего лицемерия”, и в свете этого вывода подвергается серьезной критике концепция мифологии, выдвинутая Леви-Строссом. В связи с анализом мифологии рассматриваются так называемые “тексты преследования”, которые встречаются уже в европейском средневековье. Их возникновение было обусловлено массовыми бедствиями, например, эпидемиями чумы. Все первичные “тексты преследования” имеют одну и ту же структуру: 1) констатируется, что сообщество переживает кризис, выражающийся в триумфе беспорядка, насилия и смерти; 2) евреи объявляют восстаниями против истинного Бога, они считаются виновными в совершении кровавых ритуалов, инцеста, отравлении воды в реках и колодцах и т. д.; 3) провозглашается необходимость массового насилия по отношению к евреям; 4) такое насилие признается очищением сообщества от источника зла. Впоследствии в качестве “источника зла” могут выступать не только евреи, но также чернокожие, этнические меньшинства, сословия и социальные классы, иностранцы, либералы и т. д. и т. п. Структура “текстов преследования” в точности аналогична структуре мифов. Существование, однако, что в тех обществах, где господствует живая мифология, нет “текстов преследования”, а там, где легитимно существуют “тексты преследования”, нет мифологии. Этим объясняется сентиментальное аличение современного неопримитивизма к древности, то есть к тем временам, когда якобы не было пресле-

дований, травли и царил совершеннейшая гармония. Такая идеализация прошлого свидетельствует и о непонимании того, что на самом деле скрывают мифы, и об утрате способности их создавать. Так в контексте рассуждений появляется понятие “козел отпущения”. Речь идет, в сущности, о другом названии жертвы, которой, однако, присуща специфическая амбивалентность. Это не амбивалентность святости и проклятости, характерная для жертвы вообще, а противопоставление спонтанности (перенос агрессии на случайный предмет) и такой ритуальности, которая уже предполагает некоторую степень осознания случайности жертвы. Таким образом, термин “козел отпущения” становится свидетельством начавшегося раскрытия механизма жертвенного замещения, тогда как этот механизм способен эффективно работать лишь при условии незнания того, что жертва выбирается случайно и что она, следовательно, совершенно невиновна. При этом раскрытие механизма обосновывающего насилия приписывается Жираном не науке, а иудео-христианской традиции. Вторая часть книги называется “Иудео-христианское Писание” и посвящена истории выявления сути жертвоприношений, которая началось в древности и завершилась в христианской культуре. Характернейшая черта ветхозаветных мифов — непоколебимая уверенность в невиновности жертвы, что подчеркивает случайность ее выбора и делает весь механизм жертвоприношения неэффективным. Иисус Христос окончательно раскрыл суть этого механизма, и с тех пор у человечества нет традиционного средства разрешения “миметического кризиса”. Единственным способом предотвращения войны “братьев-врагов” оказывается отказ от насилия как такового. В связи с этим различается “жертвенное” и “нежертвенное” прочтение христианства. Речь идет о различии между традиционным пониманием крестной смерти Иисуса Христа в качестве заурядного жертвоприношения и, соответственно, отказом от самого принципа взаимности (воздаяния), то есть от разрушительного мимесиса и, следовательно, насилия. В свете этого общего различия анализируются “жертвенное” и “нежертвенное” прочтения новозаветных текстов. Изложенная концепция служит Жирану методологическим основанием особого метатеоретического рассмотрения западноевропейской метафизической традиции в свете проблемы насилия. Принимаемая хайдеггеровскую интерпретацию метафизики, он считает ее для современности высшей точкой самой метафизической традиции, а в стремлении преодоления метафизики видит более широкий контекст — неявную кри-

тику всей культуры, построенной на "обосновывающем" насилии. В качестве пробного камня своего анализа избирается сравнение концепций Логоса у Гераклита и у апостола Иоанна. Поскольку не только мифология, но и философия считается сколком "религиозного", то философия также стирает следы коллективно-насиленного механизма разрешения "миметического кризиса", так что понятие бытия в свете такого понимания оказывается своеобразным отблеском сакрального в качестве сгустка насилия (именно это обстоятельство, по Жирану, придает привлекательную двусмысленность и загадочное очарование рассуждениям Хайдеггера о бытии и его забвении, равно как и определяет смысл одного из основных элементов теории деконструкции Деррида — понятия следа). Как известно, Хайдеггер толкует Логос у Гераклита как "собирающие" разнородного, и Жиран считает, что возникающее единство противоположностей описывает некоторую насильственно собранную целостность, структурируя мышление в соответствии с социокультурным насилем. С точки зрения Жирана, за действительно пронизывающим гераклитовский Логос насилем скрывается сакральное, связывающее двойников и препятствующее их взаимному уничтожению. В случае же Логоса, который "был в начале" и который "был у Бога" и "был Богом" (Ин. 1:1), Хайдеггер, как убежден Жиран, совершенно не прав. Хотя эти два Логоса принципиально различны, Хайдеггер видит в обоих только одно — в первом насилии, исходящее от свободных людей, а во втором — насилии, которое претерпевают рабы. Хайдеггеровская интерпретация, следуя идеям Ницше, превращает Бога в восточного деспота, а иудео-христианство — в выражение рабского мышления, предназначенное, в свою очередь, для рабов. В результате Новый завет прочитывается сквозь ветхозаветные очки, и отношения между Богом и человеком всего лишь воспроизводят гегелевскую схему "господина" и "раба". Между тем, если Отец таков, каким его описывает Сын, то Логос (Слово) Сына — это Логос Отца, который призывает людей стать во всем подобными Отцу, причем это не простая передача бюрократического приказа через Сына, а именно призыв. Логос апостола Иоанна чужд каким-либо проявлениям насилия, он вытеснен из сообщества ("пришел к своим, и свои Его не приняли". — Ин. 1:11) и вытеснен именно потому, что в нем открывается истина насилия. В Ветхом завете божество еще манипулирует людьми и вытесняет их (изгнание Адама и Евы из рая), тогда как в евангелии от Иоанна люди вытесняют божество. Не находя различия между двумя Логосами, Хайдеггер,

констатирует Жиран, не созная этого, открывает, что господствующее понимание христианства до сих пор остается "жертвенным". Именно поэтому Хайдеггер считает, что всякое западное мышление является по своему происхождению и природе греческим, и никакого особого "христианского мышления" просто не существует. Как следствие этого выясняется, что мышление Хайдеггера не может быть настоящим завершением метафизики (философии), на что он амбициозно претендует: не проводя различия между двумя Логосами, он не видит истины и конца насилия. Хайдеггер, который, по убеждению Жирана, должен быть прочитан в свете "фундаментальной антропологии" (как, впрочем, и вся западноевропейская метафизическая традиция), все еще занимается философией в качестве сколка "религиозного", то есть скрывает "обосновывающее" насилем. Но, освобождая философию от псевдохристианских завалов, Хайдеггер, как считает Жиран, участвует в деле Откровения, завершая "жертвенное" прочтение христианства и, тем самым, обозначая начало перехода к новому типу культуры. Третья часть книги называется "Межличностная психология", хотя слово "межличностный" не исчерпывает смысла неологизма "interdivuel" (то есть "распределенный между частями", "причастный"). Неологизм, созданный с помощью замены приставки "in" на приставку "inter", указывает на первичность связей и отношений и противопоставляется утвердившемуся в большинстве языков аналогу слова "individuel", которое означает не только "индивидуальный", "личный", но и "неделимый", "замкнутый в себе". Изложение начинается с детализации процессов мимесиса по мере их усложнения — от элементарного миметического желания до структуры "двойного зажима" ("double bind"). С самого начала вся культура — в явном противостоянии гуманистической и просветительской традиции — объявляется всего лишь продуктом канализации разрушительных миметических процессов экономическими и технологическими средствами. При этом большое внимание уделяется анализу взаимоотношений между двойниками, из которых уже в христианскую эпоху состоит сообщество в условиях предельного развития миметических процессов, и на этой основе выдвигается нетрадиционное понимание сущности психотических состояний и безумия. Важнейшим положением оказывается постулат о неразрывной связи двойников, их "причастности" друг другу, то есть об их межличностном взаимодействии как исходном пункте анализа. В самом деле, если каждый подражает каждому, то в такой системе с обратной связью субъект последовательно занимает все возможные позиции, а по мере ускорения чередования позиций занимающие их субъекты становятся неотли-

чимыми друг от друга, и возникают двойники. Правда, сами участники процесса видят исключительно свои отличия друг от друга, но взгляду извне открывается их полное тождество. Двойник — не просто галлюцинация, появляющаяся у участника ситуации и открывающаяся его "взгляду изнутри" лишь вследствие психического расстройства, а самая настоящая реальность, способная, однако, в соответствии с законами жизни системы открываться именно в галлюцинаторных процессах. Двойники — это в действительности взаимности миметических отношений. По мнению Жирана, то, что считается галлюцинацией двойника, представляет собой столкновение двух индивидов в воображении одного из них, перешедшего некоторый порог интенсивности мимесиса в силу своих психофизических особенностей. Будучи реальными двойниками, эти индивиды стремятся избежать друг друга, но без видимого успеха по причине разрушения механизмов жертвенного замещения, и у одного из них дают собой пекие защитные механизмы. Тем не менее, подлинной галлюцинацией является не двойник, а отличия, и объявление последней реальности двойника простой видимостью представляет собой спасительную хитрость человека, не желающего признавать свою полную тождественность другим людям. Таким пониманием обуславливается критика психиатрии, считающей больного расщепленностью монады, тогда как психическое расстройство у одного человека должно быть понято как результат определенного отношения к окружающим его людям, которое выступает в виде сложных символических систем. Ведь в обществах, которые не осуществляют жесткой фиксации места индивидов по рождению или каким-либо иным признакам (а именно таким является современное общество), стабильность общественного целого зависит от духа конкуренции, что приводит к уже описанному чередованию позиций. По отношению к отдельному человеку это может выражаться и действительно выражается в маниакально-депрессивном психозе. Далеко не случайно наиболее часто он встречается у представителей профессий, зависящих от коллективных реакций и общественного мнения — политиков, актеров, художников, писателей и т. д. Симптоматично и то, что европейская литература, начиная с 19 в., переполнена произведениями великих психопатических авторов, пытавшихся обратить внимание своих современников на существенные события вокруг них, которым, однако, эти современники так и не пожелали уделить никакого внимания. Напротив, потомки преувеличивают важность этих событий и превращают всю ситуацию в идеологию, главным компонентом которой оказывается возмущение неспособностью современников распознать гений, оказавшего

им великую честь говорить с ними. В результате желание, как подчеркивает Жиран, ведет к психозу, безумию и даже смерти, если нет жертвенного механизма, ведущего к "разуму". Тем самым становятся более конкретными связи между разумом и безумием. Быть разумным — значит выйти из-под власти чар двойника и обрести способность обладать реальными объектами, оказывать на них воздействие. Быть безумным — значит позволить моделям мимесиса полностью поглотить себя, поддаться исходящему от них очарованию насилия и, тем самым, попасть под власть двойника. Такая трактовка объясняет также механизмы одержимости и гипноза. В самом деле, модели-соперники, неразрывно связанные друг с другом, соединяют в себе, не считая это галлюцинацией, все различия. В результате они превращаются в "чудовищных двойников", и чудовищность обнаруживает себя одновременно в данном субъекте и вне его (в двойнике), а это разрушает все барьеры между "внутренним" и "внешним". Поэтому в определенных ситуациях субъект чувствует себя прозявающим существом — духом, божеством, другим человеком и т. д., — осаждающим его извне и одновременно находящимся внутри, что позволяет ему свободно проникать в самые глубины души. Эффект "двойного штурма" означает, что желание попадает в ловушку модели-соперника, а "чудовищный двойник" занимает место всего того, что привлекало и очаровывало соперников на предыдущих этапах "миметического кризиса". Он замещает собой то, что каждый из соперников хочет одновременно присвоить и разрушить, воплотить и изгнать. Это, по Жирану, и есть суть состояний "вдохновения", "иантия", "водительства духа" и "одержимости", находясь в которых субъект выступает одновременно и в единственном, и во множественном числе, что весьма характерно также для исторического мимесиса и транса, в том числе, гипнотического. В свете полученных выводов более детально анализируются связи между мимесисом и человеческой сексуальностью. Основным принципом этого анализа является тезис о том, что у людей сексуальность подчинена законам мимесиса, а не наоборот. Прежде всего, на этой основе дается оригинальное истолкование происхождения и сути мазохизма. Согласно Жирану, мазохизм представляет собой результат особой интерпретации самым индивидом своих прошлых неудач, возникших из столкновения (совершенно не обязательно в сексуальной сфере) с такими моделями-соперниками, которые стали для него непреодолимым препятствием. Тогда этот индивид обращает связь между моделью и препятствием. В нормальном случае "миметического кризиса" модель хотя и является препятствием, но требует постоянно-

го преодоления. Для мазохиста непреодолимое препятствие становится моделью, причем моделью доминирующей и даже единственной. В результате такой человек перестает ценить то, что можно преодолеть. Напротив, высшей ценностью для него становится все то, что его подавляет. В конечном счете такая ориентация переносится в сферу сексуальных отношений, где и обнаруживается наиболее явно. В аналогичном ключе анализируются также другие формы отклоняющегося сексуального поведения и, в особенности, гомосексуализм. Большое внимание уделяется критике психоанализа Фрейда, отношению к которой у Жирана является двойственным. С одной стороны, он признает гениальность Фрейда как наблюдателя, с другой — не разделяет большинство основоположений его доктрины. Заключительные страницы книги посвящены рассмотрению ситуации в современной культуре, в "полицентризме" которой Жиран усматривает межличностные миметические взаимосвязи двойников, не находящие разрешения. Подчеркивается, что в современной культуре до сих пор не осмыслена возможность и необходимость "нежертвенного" прочтения христианства в условиях, когда человечество стоит перед угрозой всеобщего уничтожения своими собственными силами.

А. И. Пигалев

ОБРАЗОВАНИЕ ПОНЯТИЙ — термин, введенный в философский лексикон Риккертом. Обозначает, по мысли Риккерта, ту особенность понятийных структур, согласно которой в любом понятии обязательно отражается специфическая телеология. Так, формальные особенности целей, которые преследует познающий субъект, выстраивают два вида О. П. Первому виду принадлежит генерализирующее образование, отвечающее духу естествознания. Возникает оно из интереса разума фиксировать повторяющиеся явления и процессы, то есть общие феномены, хотя ничто на самом деле в точности не повторяется. В данном случае объекты превращаются в экземпляры общего родового понятия, причем в такне, которые взаимозаменяемы без ущерба в отношении содержания этого общего понятия, несмотря на то, что объекты сами по себе никогда не могут быть равными. Интерес к окружающему миру проявляет себя и в случае иного понимания действительности, когда в предмете выделяется нечто особенное, его отличительное качество. Данный вид О. П. называется Риккертом индивидуализирующим, и он является сущностью исторического познания. Не следует смешивать индивидуальность некоей вещи как предмета научной телеологии с индивидуальностью вещи самой по себе, поскольку данная индивидуальность (в той же мере, что и общее родовое понятие) есть не что иное, как продукт нашего

понимания действительности. Цели, которые преследует историческая наука, требуют особую форму научной обработки действительности. Таким образом, материал, данный в чувственности, может преобразовываться посредством двух различных способов его абстрагирования и логико-теоретической обработки. В свою очередь, две разновидности логической формы знания детерминируют появление двух альтернативных логик науки: логики естествознания и логики истории. Предмет генерализирующей логики соответствует предмету общей логики (в кантовском смысле), тогда как предмет индивидуализирующей — предмету логики трансцендентальной, вместе с тем генерализирующая и индивидуализирующая логики носят сугубо описательный характер — отличаются не логическими законами (они признаются общими), а принципами соотношения понятий. Отличие двух видов соотношения понятий, как результат двух специфических рядов их образования, определяется, по мысли Риккерта, следующим логическим свойством. Историческая наука дает не просто изображения индивидуальных содержания своих предметов, а конструирует систему скоординированных понятий с индивидуальным содержанием, где на любом уровне общности будет иметь место все та же единичность, но уже с большим единством ("«общая» историческая связь и есть не что иное, как само историческое целое, а отнюдь не система общих понятий"). Структура исторического знания обусловлена стремлением понимать исторический предмет "как единое целое, в его единственности (Einmaligkeit)", то есть и как единое, и как единичное. Единичность целого обнаруживается потому, что в историческом процессе причина, как и действие, индивидуальна — в историческом развитии всегда появляется нечто новое. Именно поэтому, общая единичные события, мы получаем все же единичные понятия различного уровня общности. В сравнении с содержанием своих частей понятие целого оказывается богаче содержанием. Но если в индивидуализируемых понятиях объем и содержание являются прямо пропорциональными, то в генерализируемых понятиях, как мы помним из логики, они обратно пропорциональны друг другу. В логике естествознания общие понятия всегда беднее содержанием, чем подчиненные им экземпляры, поскольку в них устранена связь между содержанием объекта и нашим интересом к нему. При генерализирующем понимании, чем более общее по объему понятие, тем слабее его связь с ценностью. В исторических же понятиях, на всех уровнях сложности, привлекается точка зрения той или иной ценности. Одно-

значная привязка к некоторой ценности и высвечивает, с точки зрения Риккерта, индивидуальность, неповторимость объекта в его понятном отображении. Такая связь, делая объект специфическим, полагает его в исторический горизонт. Через соотношение с ценностями выявляются существенные и несущественные элементы чувственного мира, что протекает в соответствии с общим принципом расчленения действительности на объекты, обладающие ценностью или лишенные таковой. Так, части целого, которые не имеют особого значения для индивидуальности данного целого, попросту игнорируются историком. Исторический материал, по Риккерту, рассматривается историком всегда выборочно. Любые ценности следует считать априорными, так как они заранее предполагаются в индивидуализировании объекта, то есть именно они делают его исторический горизонт априорно обусловленным. Посредством ценностей раскрывается смысл истории. Идея Риккерта об О. П. эксплицирует наиболее существенный аспект понимания понятийных структур.

А. Н. Шуман

ОБЪЯСНЕНИЕ — функция познания, науки, научной теории, реализуемая через логико-методологическую процедуру экспликации сущности одного предмета, явления, события, действия и т. д. (объясняемое, “новое”) через другое (объясняющее, “наличное”), имеющее статус достоверного, “очевидного”, понимаемого. Противостоит пониманию (см. Историзм). Компонента О. входит в познавательные акты во всех сферах и на всех уровнях человеческой деятельности. Специально проблема О. поднималась и рассматривалась на дисциплинарном уровне в философии и теологии. В европейской культуре функция О. постепенно закрепилась прежде всего за научным знанием. Научное О. должно отвечать, как минимум, двум требованиям: 1) адекватности — его аргументы и характеристики должны иметь непосредственное отношение к предметам, явлениям, событиям, которые они объясняют; 2) принципиальной проверяемости (непосредственно или через свои следствия). По своей логической структуре О. представляет рассуждение или умозаключение, посылки которого содержат информацию, необходимую для обоснования такого рассуждения (умозаключения). Посылки называются экспланансом, следствия из них — экспланандумом. Эксплананс и экспланандум связаны между собой отношениями выводимости (следования). О. осуществляется как на теоретическом, так и на эмпирическом уровнях организации научного знания. О. в естествознании ориентируется прежде всего на раскрытие причинно-следственных

связей и отношений, хотя могут объясняться и генетические, структурные, функциональные зависимости, но в любом случае речь идет о выявлении картины детерминации объекта (явления, события), его зависимостей и обусловленностей. Чем полнее и глубже вскрыты обусловленности, тем выше ценность О. Наиболее известна и признаваема в методологии познания — дедуктивно-номологическая модель научного О. Поппер считал, что дать причинное О. события значит дедуцировать утверждение, которое его описывает, используя в качестве посылки один или более универсальных законов совместно с определенными единичными утверждениями о первоначальных условиях. Аналогично, Карнап утверждал, что эксплананс должен содержать хотя бы один закон науки. Таким образом, суть данной модели О. состоит в подведении под закон объясняемого явления. При этом дедукция понимается здесь не как умозаключение от общего к частному, а как любой вывод, заключение которого следует из имеющихся посылок с логической необходимостью по принятым правилам дедукции. С точки зрения Гемпеля, общий закон — это универсальное условное высказывание, которое может быть подтверждено или опровергнуто с помощью эмпирических данных, а само О. понимается как “гипотеза универсальной формы” (ссылка на причины или определяющие факторы данного события). Дедуктивно-номологическая модель О. дополняется дедуктивно-фактуальной моделью (О. через эмпирически фиксируемую закономерность, иногда говорят об О. с помощью замаскированного закона), а их обобщение может быть обозначено как схема Поппера — Гемпеля, суть которой У. Дрей определял как модель “охватывающего закона”. Особые варианты дедуктивных О. — это О. эмпирических законов через теоретические принципы, через законы более высокого порядка, а также О. внутри гипотетико-дедуктивной теории (метода). Гемпелем подробно разработана и теория индуктивно-статистического О., предполагающая установление эмпирических отношений между классами событий как свое основание и трагующая индукцию не как процесс рассуждения от частного к общему, а как всякое рассуждение или умозаключение, посылки которого в той или иной степени подтверждают заключение, которое носит вероятностный характер. Гемпель рассматривает в этой связи как особый вид вероятностных О. — дедуктивно-статистические (эксплананс содержит по крайней мере один статистический закон или теоретический принцип). В целом любое дедуктивное О. можно истолковывать как особый случай индуктивного О., когда степень вероятности экспланандума становится равной единице (100 %) и, следовательно, вероятностный вывод становится достовер-

ным. Схемы О. могут не быть полностью развернуты (предъявлены), и тогда речь идет о неполных О. (“объясняющих скетчах”, по Гемпелю). Как особый тип О. можно принять схемы операционализма и инструментализма, предполагающие экспликацию “неизвестного” и его (если это возможно) редукции к “известному”. Дреем была предложена (прежде всего для анализа исторических событий) модель “непрерывной (последовательной) серии событий (происшествий)”, в которой О. есть заполнение пробелов в серии, восстановление ее непрерывности. Для анализа исторических событий Дреем и др. была предложена модель рационального О., суть которой заключается в О. поведения исторического агента (деятели, лица) через его мотивы, то есть через оценку его адекватности ситуации (что предполагает “проецирование” исследователя в ситуацию, ее “переигрывание”, “вновь испытывание”, “вновь продумывание”). У Коллингвуда цель рационального О. — воссоздание “внутренней стороны” исторического события, которую составляют мысли исторического агента. Основные трудности, с которыми сталкивается рациональное О., следующие: 1) наличие разных типов рациональности и различие их стандартов в различные исторические времена и в разных социокультурных слоях общества; 2) иррационализированность полностью человеческого поведения. Гемпелем в связи с этим было предложено рациональное О. не через мотивы, а через меру следования системе принудительных норм, предзадающей цели действия (действие в соответствии с диспозициями). Особая разновидность рациональных О. предложена в этнометодологии. Вритт противопоставил как концепция причинного О. (истоки которого он усматривал в установках физики Галилея на предсказание события), так и концепция рационального О. — модель телеологического (интенционального) О., истоки которой он отнесил к установкам Аристотеля сделать факты фидиалистически понятными. О. состоит не в указании рациональности действия, а цели, которую преследует индивид (или его интенций), и опирается на теорию “практического вывода” (в котором одна посылка говорит о желаемом результате (цели), другая же указывает на средства достижения этой цели, а выводное суждение представляет собой описание действия; при этом схема может быть усложнена введением в посылки дополнительных ограничений на возможное действие). Связь О. с описанием, нарративом, породила ряд нарративных концепций О. Так, Т. Никклз, исходя из того, что объясняя факты, мы имеем дело с различными их описаниями, которые трудно поддаются трансформации друг в друга и поэтому должны быть объяснены как отдельные. Отсюда модель сингулярных

причинных О., исходящая из критического переосмысления идей Гемпеля. Тем самым в О. снимается требование наличия связей выведения, которые могут быть даны через рассказ (объясняющий нарратив, указывающий на то, что событие не было неожиданным, как это изначально казалось). Как особый тип О. рассматриваются так называемые модельные О. (О. с помощью моделей, прежде всего знаковой природы).

В. Л. Абушенко

ОВЧАРЕНКО Виктор Иванович (р. 1943) — российский и белорусский философ, социолог, историк и психолог. Доктор философских наук (1996), профессор (1997). Академик Российской академии естественных наук (1997), академик Академии гуманитарных исследований (1998), академик Академии педагогических и социальных наук (1999). Окончил исторический факультет Белорусского государственного университета (1969). В 1972—1982 — преподаватель, старший преподаватель, доцент кафедры философии БГУ. В 1982—1983 — доцент кафедры философии Института повышения квалификации преподавателей общественных наук при БГУ. В 1983—1987 — доцент кафедры философии Института повышения квалификации преподавателей общественных наук при МГУ им. М. В. Ломоносова. С 1987 доцент, с 1995 — профессор кафедры философии Московского государственного лингвистического университета. С 1997 является членом комиссии Государственного комитета Российской Федерации по науке и технологиям, разрабатывающей Федеральную целевую программу “Возрождение и развитие философского, клинического и прикладного психоанализа”. Основные работы: “Психоаналитический глоссарий” (1994, первое русскоязычное издание словаря-справочника по психоанализу); “Социологический психологизм. Критический анализ” (1990, соавт. с А. А. Грицаиновым); “Человек и отчуждение” (1991, соавт. с А. А. Грицаиновым); “История социологии” (1993 и 1997, в соавт.); “Философская и социальная антропология” (1997, в соавт.); “Психоаналитическая литература в России” (1998, соавт. с В. М. Лейбиным); “Антология российского психоанализа” (1999, в двух томах, соавт. с В. М. Лейбиным); “Российские психоаналитики” (2000); “Классический и современный психоанализ” (2000) и др. Опубликовал серии статей в философских, психоаналитических и психологических словарях. В 1990 опубликовал основы концепции социологического психологизма — отрасли знания и междисциплинарного плюралистического направления социальной мысли, принимающего в качестве предпосылки исследования и объяснения социальных явлений и процессов, действие и взаимодействие общественных, групповых и индивидуальных психических факторов. Ввел

в оборот категорию “понятийно-проблемные комплексы”. Осуществил философское исследование ряда парадигм, идей, теорий, моделей, методов и течений классической и современной социальной мысли.

А. А. Грицаинов

“ОДНОМЕРНЫЙ ЧЕЛОВЕК. Исследование идеологии Развитого Индустриального Общества” — книга Маркузе (“The One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society”, 1964). Маркузе последовательно анализирует современные ему “Одномерное общество”, “Одномерное мышление” и “Шанс альтернативы”. Согласно идеям “О. Ч.”, современное общество “усмиряет центробежные силы скорее с помощью Техники, чем ТERRORа, опираясь одновременно на сокрушительную эффективность и повышающий жизненный стандарт”; оно способно сдерживать “качественные социальные перемены”. “Критическая теория” общества перестала быть оппозиционной. Осуществляется “успешное удумение тех потребностей, которые настаивают на освобождении... при поддержании и разувидывании деструктивной силы и репрессивной функции общества избытия”. Происходит формирование массовых “стандартных”, “ложных” потребностей. Современное общество, по мнению Маркузе, тоталитарно в том смысле, что оно осуществляет нетеррористическое экономическое координирование своих элементов. В его основании располагается “технологический проект”: стремление людей поработить природу, приспособить ее для своих потребностей. Альтернативы такой модели социального поведения не предвидится. Нужен “Великий Отказ” — правда, не эксплицированный автором. При господстве “одномерного мышления”, согласно Маркузе, “идеи, побуждения и цели, трансцендирующие по своему содержанию утвердившийся универсум дискурса и поступка, либо отторгаются, либо приводятся в соответствие с терминами этого универсума, переопределяемые рациональностью данной системы и ее количественной мерой”. Налицо слияние рациональности и угнетения. Рабы развитой индустриальной цивилизации превратились в сублимированных рабов, оставаясь таковыми, ибо рабство задается не мерой покорности и не тяжестью труда, а статусом бытия как простого инструмента и сведением человека к состоянию вещи. Соответственно, становление “одномерного мышления” ликвидировало, по мысли Маркузе, “двухмерную культуру”. “Культурные ценности” вовсе не были истреблены, они были встроены в утвердившийся порядок. Свойство “одномерности” усматривается Маркузе во всех главных общественно-политических системах середины 20 в.

А. А. Грицаинов

ОЗНАЧАЕМОЕ — термин, используемый в семиотике для определения содержательной (“умопостигаемой”) стороны знака, отсылающей к “понятию” (“знак” связывает не вещь и ее название, но понятие и его акустический образ. О. неразрывно связано с означающим и не может существовать без последнего. Термин “О.” использовался и стоиками (греч. термин *σημαίνομενον* — “понимаемое”, “подразумеваемое”), и средневековыми философами (Августин использовал для его обозначения латинский термин *signatum*), однако детальную разработку получил в концепции де Соссюра. Моррис использовал близкий по смыслу термин “дезинат”. Деррида полагал, что понятие (трансцендентальное) лежит в основе фундаментальной для логоцентристской традиции западной философии концепции репрезентации и мыслится как нечто выходящее за язык и существующее до него, нечто, “имеющее место” и умопостигаемое еще до своего “(грехо) падения”, до изгнания во внеязычного постоюрного чувственного мира”. По мысли Деррида, своей сугубо умопостигаемой гранью О. отсылает к абсолютному логосу, а в средневековой теологии оно всегда было повернуто к “слову и лику божьему”. По сути основоположным О. можно считать бытие. О., таким образом, призвано олицетворять истину или смысл, уже созданные логосом и существующие в его стихии; оно (как и понятие знака в целом) выступает в качестве наследника логоцентризма, которое идет рука об руку с определением бытия сущего как наличности. (См: Соссюр, Означающее, Знак, Трансцендентальное означающее, Означивание.)

А. Р. Усманова

ОЗНАЧАЮЩЕЕ — чувственно воспринимаемая сторона знака, относящаяся к плану выражения. Стоики использовали термин *σημαίνομενον*, тогда как в средневековой логике и философии был принят термин *signans*. В концепции де Соссюра “О.” в вербальном языке представляет собой “акустический образ”, причем Соссюр неоднократно подчеркивал, что О. — это не материальное звучание, а представление о нем, получаемое нашими органами чувств, это психический отпечаток звучания, который предшествует в акте говорения физиологическому процессу (говорения, фонации) и физическому процессу (колебание звуковых волн). Всякий акустический образ — это сумма ограниченного числа элементов или фонем, которые можно изобразить на письме с помощью соответствующего числа знаков. Несмотря на то, что О. репрезентирует план выражения и в известном смысле материально, речь идет о весьма специфической материальности, ибо О. состоит из собственно материальной

части (звук) и идеальной (отпечаток, образ звучания, матерьяльная сторона в сознании). Связь между означаемым и *O.*, по мысли Соссюра, конвенциональна, то есть немотивирована и условна (особенно в знаках-символах, то есть в большинстве знаков вербального языка). Это не исключает частичной мотивированности некоторых знаков, хотя речь может идти лишь об относительной мотивации, будь то случаи звукоподражания (ономатопеи) или иконических знаков. Концепция *O.* как акустического образа, равно как и его неразрывная связь с означаемым были подвергнуты жесткой критике со стороны Деррида в книге "О грамматологии": он считает, что *O.* не является чем-то вторичным и производным (по отношению к мысли, как и письмо по отношению к устной речи). Более того, языковой знак не существует до письма, а письмо не может рассматриваться лишь как "изображение (репрезентация) языка". Напротив, письмо есть (перво)начало любой языковой деятельности, а "акустический образ" не обязательно должен мыслиться как (внутренний) отпечаток, копирующий реальность внешнюю. (См. Соссюр, *Означивание*, Знак, Деррида, *Означивание*.)

А. Р. Урманова

ОЗНАЧИВАНИЕ — базовое понятие постмодернистской концепции текстовой семантики, фундированной отказом от идеи референции (см. "Пустой знак"), фиксирующее процессуальность обретения текстом смысла, который исходно не является ни заданным, ни данным. Эта установка основана на радикальном отказе философии постмодернизма от презумпции логоцентризма, предполагающей наличие глубинного имманентного (исходного) смысла в феноменах бытия (см. "Постмодернистская чувствительность"). По оценке Фуко, в отличие от классики, воспринимающей дискурс в качестве "скромного чтения" ("вещи уже шепчут нам некоторый смысл, и нашему языку остается лишь подобрать его"), постмодернистская философия основана на программной презумпции, согласно которой дискурс "следует понимать как насилие, которое мы совершаем над вещами". Текстовая семантика в этом контексте выступала для классической традиции отражением исходного внетекстового значения феноменов, и смысл текста был гарантирован его онтологическим референтом (презумпция "трансцендентального означаемого", по оценке Деррида). С постмодернистской же точки зрения, "язык... никогда не был, не может быть и наконец перестает считаться нейтральным вместилищем смысла" (Дж. Д. Аткинс). Как отмечает Дж. Х. Миллер, становление текстовой семантики, "никогда не

бывает объективным процессом обнаружения смысла, но вкладыванием смысла в текст, который сам по себе не имеет никакого смысла". На передний план выдвигается не *signification* ("значение") как отношение означающего к означаемому, но *signification* (*O.*) как движение в сфере означающего. Понятие "*O.*" было предложено Кристевой и, по оценке Р. Барта, универсально принято философией постмодернизма. Однако, европейская традиция философствования содержит весьма созвучные этой установке идеи, высказанные задолго до постмодернизма. Оформившаяся в контексте классической философии позиция Канта может, например, быть истолкована как последовательная и эксплицитно сформулированная версия интерпретации смысла как создаваемого в субъективном усилии. В рамках неклассической философии Р. Ингардена была высказана мысль о виртуальном бытии художественного произведения как "множества возможностей", то есть различных версий прочтения, каждая из которых выступает как его "актуализация". А "Исток художественного творения" Хайдеггера непосредственно оценивается Джеймсоном как содержащий идею "мыслорождения". В постмодернистской системе отсчета смысл интерпретируется как сугубо процессуальный феномен: по Делезу, смысл "производится: он никогда не означален"; по Р. Барту — семантическое бытие текста "есть становление". Соответственно, письмо мыслится постмодернизмом в качестве не результирующего в константном (завершенном) тексте: "писать" — это, по Р. Барту, "непереходный глагол". Аналогично, интерпретация текста в процедурах чтения выступает в концепции Делеза как не-финальная "экспериментация". В свете этой презумпции текст — "это не совокупность... знаков, наделенная смыслом, который можно восстановить, а пространство, где прочерчены линии смысловых сдвигов" (Р. Барт). Субстратом мыслорождения выступает текстовая среда, понятая как хаотичная: аструктурная и децентрированная (см. Ацентризм). По оценке Р. Сальдивара, "деконструкция не означает деструкции структуры... — это демонтаж старой структуры, предпринятый с целью показать, что ее претензии на безусловный приоритет являются всего лишь результатом человеческих усилий и, следовательно, могут быть подвергнуты пересмотру". Таким образом, как пишет Дж.-И. Табье, текст неманентно "деконструируется ради своего вечного порождения". Деструктурируемый текст принципиально нестабилен и характеризуется своего рода "взвешенностью между активностью и пассивностью", "взвешенностью", которая, как пишет Деррида, в принципе "не поддается упорядочению". Так, концепт Деррида "разнесение" фиксирует именно момент генеративной природы текстовой орга-

низации: "грамма как разнесение... — это структура и движение", открывающее возможность "других текстовых конфигураций". Организация текста при том или ином варианте его *O.* выстраивается вокруг определенных семантических узлов — принципиально плюральных и конституируемых практически произвольно: "текст: это... пространство, где свободно вспыхивают языковые огни, мерцающие зарницы, то тут, то там взметающиеся всполохи, рассеянные по тексту, словно семена" (Р. Барт). Аналогично, у Деррида "диссеминация", играющая центральную роль в процедурах деконструкции, интерпретируется в качестве рассеивания "сем", то есть семантических признаков, зачатков смыслов как обладающих креативным потенциалом: *sema* — *semen*. (Как отмечает сам Деррида в одном из интервью, "мы играем здесь, разумеется, на... родстве чистого симулякра между семой и семенем".) — Бытие текста реализуется в осцилляциях между версиями *O.*, между смыслом и его деструкцией: как пишет А. Истхоп, "любой текст отличается от самого себя". В силу своей имманентной нестабильности текстовая среда интерпретируется постмодернизмом как непредсказуемая, всегда готовая породить новые версии смысла: Дж. Д. Аткинс отмечает самопроизвольный "момент, когда текст начнет отличаться от самого себя, выходя за пределы собственной системы ценностей, ... системы смысла". Мыслорождение предполагает наличие в своей процессуальности особых точек семантического ветвления, то есть версификации *O.*, которые функционально изоморфны узлам бифуркационного веера: как пишет Р. Барт, "означающие могут неограниченно играть, — производить несколько смыслов с помощью одного и того же слова". Делез также отмечает, что мыслорождение "двунаправлено", то есть "задает путь, по которому смысл следует и который он заставляет ветвиться". Разрешение бифуркационного выбора, то есть механизм предпочтения того или иного варианта *O.*, основаны на фундаментально случайных моментах. Фуко пишет о "случайности дискурса", Т. Д'ан фиксирует соскальзывание смысла "с уровня коллективного и объективного": он оказывается продуктом случайных вариаций перцепции и дискурса. В рамках такого подхода равно невозможны как конституирование финального смысла текста (онтологическая "неразрешимость" последнего, по Р. Барту), так и предвидение той версии *O.*, которая будет актуализирована в том или ином случае (гносеологическая "неразрешимость" текста). Непредсказуемость процедур *O.* связывается постмодернизмом с автохтонными аспектами бытия текста, а не с недостаточностью когнитивных средств субъекта: как отмечает Р. Барт, "неразрешимость — это не слабость, а структурное условие повествова-

ния: высказывание не может быть детерминировано одним голосом, одним смыслом — в высказывании присутствуют многие коды, многие голоса, и ни одному из них не отдано предпочтение. ...Рождается некий объем индетерминаций или сверхдетерминаций: этот объем и есть означивание”.

М. А. Можейко

“ОКО И ДУХ” (“L’Mil et l’esprit”. Р., 1964) — последняя изданная при жизни работа Мерло-Понти. Написанная в 1960, она впервые была опубликована в январе 1961 в журнале “Art de France”. Это небольшое произведение не только проясняет проблематику, характер и стилистику мышления позднего Мерло-Понти, но и показывает принципиальное единство его философствования на всех этапах творчества мыслителя. Предпринимаемая философское исследование творчества живописцев и скульпторов (П. Сезанна, П. Клее, А. Матисса, Т. Жерико, Х. Рембрандта, О. Родена), их способа “видеть” и воплощать видимое и продолжая (уже на этом материале) развивать основные линии своей феноменологии восприятия тела (см. Тело) и воспринимаемого мира “в состоянии зарождения”, Мерло-Понти разрабатывает феноменологическую онтологию видящего и видимого. Главные темы этой работы — изначальная взаимопринадлежность и взаимоперплетенность Бытия и экзистенции (см. Экзистенция); телесность духа, воплощенного в живом человеческом теле и погруженного в чувственную плоть мира (см. Плоть мира); одухотворенность получающей форму и смысл плоти (см. Плоть) и тела; “нераздельность чувствующего и чувствуемого”, воспринимающего и воспринимаемого, видящего и видимого; слитность видения с видящим телом; философская техника выявления и прочтения укоренинности видения в мире вещей и принадлежности мира видящему, их “взаимобмена”, их “скрещивания и пересечения”, а также “особого рода взаимоналожения” видения и движения. В этой, как и во всех своих других работах, Мерло-Понти исходит из фундаментальных для всего экзистенциально-феноменологического движения утверждений: а) особого рода универсальности и открытости человека вещам “без участия понятия” и, в силу этого, б) необходимости при понимании человека, истории и мира считаться с тем, что мы знаем о них благодаря “непосредственному контакту и расположению”. Именно под этим знаком — как отношения к Бытию — Мерло-Понти анализирует, сопоставляет и оценивает позиции и возможности научного мышления, философии и искусства. Подвергая критике научный стиль мышления (как “мышления обзора сверху”) и в особенности техницизм современной науки, Мерло-Понти характеризует его как манипулирование вещами. Отказываясь вживаться

в вещи, техницистское (“операциональное”) мышление занимается исключительно конструированием на основе абстрактных параметров и имеет дело с феноменами в высокой степени “обработанными” — скорее создаваемыми, чем регистрируемыми приборами. В конце концов, оно теряет способность различать истинное и ложное, утрачивает контакт с реальностью. Мерло-Понти заявляет о необходимости “перемещения” научного мышления в изначальное “есть”, то есть на историчную почву чувственно воспринятого и обработанного мира, “каким он существует в нашей жизни, для нашего тела”; настаивает на принципиальной важности понимания тела как “того часового, который молчаливо стоит у основания моих слов и моих действий”, а также понимания “других” — “вместе с которыми я осваиваю единое и единственное, действительное и наличное Бытие” — в специфичности их бытия, как “захватывающих меня и захватываемых мною”. Именно в этой изначальной историчности, по мысли Мерло-Понти, научное мышление сможет научиться “обременяться самими вещами и самим собой, вновь становясь философией...”. Однако и философия, считает мыслитель, не может в такой же степени, как это возможно в искусстве, особенно в живописи, “совершенно безгрешно” черпать из обширного слоя “первоначального, нетронутого смысла”, поскольку от философа требуют или ожидают совета, мнения, оценки, позиции, действия, от философии — умения научить человека полноте жизни, что не позволяет ей держать мир “в подвешенном состоянии”. Отмечая безоговорочную суверенность живописцев с их “тайной наукой” и “техникой” письма (пожалуй, одна она надлена правом смотреть на все вещи “без какой бы то ни было обязанности их оценивать”, не подчиняясь требованиям познания и действия), задумываясь о причинах такого выигрышного положения живописи, гарантирующего устойчивое острожно-почтительное отношение к ней в условиях любых социальных режимов, Мерло-Понти предполагает, что это свидетельствует о наличии в деле живописца некоей признаваемой всеми “неотложности, превосходящей всякую другую неотложность”. Пытаясь ее осмыслить, философ утверждает, что — именно благодаря изначальной таинственной близости искусства к корням Бытия (с его “чертежами”, “приливами и отливами”, с его “ростом и его взрывами”, его “крутовертиями”), благодаря вдохновенному, трепетному проникновению живописцами в слой “первоначального, нетронутого смысла”, его бережному воссозданию и сохранению — в живописи присутствует нечто “фундаментальное”, что, возможно, заложено во всей культуре. Природу, смысл, способ постижения и конституирования, воплощения и присутствия в художественном про-

изведении этого “фундаментального” Мерло-Понти и стремится понять. Обращением к языку живописи с ее “призрачным универсумом чувственно-телесных сущностей, подобий, обладающих действительностью, и немых значений” философ надеется понять способ, каким художник видит мир, каким “преобразует мир в живопись, отдавая ему взамен свое тело”. Ставя вопрос о том, “что несет в себе это короткое слово: “видеть”, стремясь прояснить смысл осуществляющихся в живописи “оборотничества”, взаимных переходов одной субстанции в другую, “взаимоналожения” видения и движения (“зрение делается движением руки”), философ хочет восстановить и понять смысл “действующего и действительного тела — не куска пространства, не пучка функций, а переплетения видения и движения”. Увидев нечто, я уже в принципе знаю, какие должны совершить движения, чтобы достичь его, — пишет он. — “Мое тело, способное к передвижению, ведет учет видимого мира, причастно ему, именно поэтому я могу управлять им в среде видимого”. В этом исследовательском контексте зрение предстает уже не в качестве “одной из операций мышления”, предлагающей на суд разума картину или представление мира (то есть мир нематериальный, или идеальный): видение и движение для Мерло-Понти взаимным и внутренним образом предполагают друг друга. Поскольку с одной стороны, “все мои перемещения изначально обрисовываются в каком-то углу моего пейзажа, нанесены на карту видимого” и, с другой, все, что я вижу, для меня принципиально достижимо, философ заключает: мир видимый и мир моторных проектов суть целостные части одного и того же Бытия. Трактующ движение как естественное продолжение и вызревание видения, Мерло-Понти развивает и обосновывает идею самосознательности движущегося тела. Он говорит о “загадочности тела”, состоящей в его природе как “видящего и видимого” одновременно. Поскольку тело “происходит из себя”, оно надлено *внутренней самосознательностью*: оно “не пребывает в неведении в отношении самого себя и не слепо для самого себя”. Способное видеть вещи, оно, по Мерло-Понти, может видеть и самого себя; оно способно признавать при этом, что видит “оборотную сторону” своей способности видения. Тело “видит себя видящим, осязает осязающим, оно видимо, осязаемо для самого себя”. Внутреннее самосознание Мерло-Понти объявляет принципиальной характеристикой человеческого тела: тело без “саморефлексии”, тело, которое не могло бы ощущать себя самого, не было бы уже и человеческим телом, лишилось бы качества “человечности”. Это своеобразное самосознание тела Мерло-Понти

отказывается уподоблять прозрачности мышления для себя самого — мышления, которое может мыслить что бы то ни было, только ассимилируя, конституируя, преобразуя его в мыслимое. Самосознание тела есть "самосознание посредством смешения, взаимоперехода, нарциссизма, присутствия того, кто видит, тому, что он видит, того, кто осязает, тому, что он осязает, чувствующего чувствуемому — самосознание, которое оказывается, таким образом, погруженным в вещи, обладающим лицевой и оборотной стороной, прошлым и будущим...". Будучи видимым и находящимся в движении, тело оказывается одной из вещей мира, оно вплетено в мировую ткань. Однако — двигаясь само и являясь видящим — оно "образует из других вещей сферу вокруг себя, так что они становятся его дополнением или продолжением". На этой основе Мерло-Понти развивает тему "инкрустированности" вещей "в плоть моего тела", их взаимопринадлежности. "Вещи теперь уже инкрустированы в плоть моего тела, составляют часть его полного определения, и весь мир скроен из той же ткани, что и оно". Полагая, что проблемы живописи как раз и связаны с этой "странной системой взаимообмена", что они иллюстрируют загадочность тела и выверяются ею, Мерло-Понти исследует, как мир "выравнивается" в художнике "шифры видимого", как видение тела осуществляется в вещах. "Глаз видит мир и то, чего недостает миру, чтобы быть картиной...", зрение живописца "открыто на ткань Бытия", и живопись дает видимое бытие тому, что обычно, заурядное зрение полагает невидимым. Для расшифровки этой магии видения, "интимной игры между видящим и видимым", "загадки зримости", культивируемой в живописи, Мерло-Понти предпринимает феноменологический анализ представления (как делающего для нас наличным отсутствующее; как просвета, приоткрывающего сущность Бытия); особой, таинственной силы изображения; специфики картины и ее восприятия (как "воображаемой текстуры реального"); воображаемого и образа (как "внутреннего внешнего и внешнего внутреннего"); мира живописца (как полностью законченного и цельного, являющегося при этом лишь частичным; как "обладания на расстоянии") с его особым пространством, цветом, игрой светотени, длительностью, движением и др. "Эту внутреннюю одушевленность, это излучение видимого и ищет художник под именами глубины, пространства, цвета". Задавая вопросом: с помощью каких средств, принадлежащих только видимому, предмет, благодаря работе художника, делается таким в наших глазах? Мерло-Понти замечает: "Освещение, тени, отблес-

ки, цвет — все эти объекты его исследования не могут быть безоговорочно отнесены к реальному существу: подобно призракам, они обладают только видимым существованием. Более того, они существуют только на пороге обычного видения, поскольку видны не всем". Видимое в обыденном понимании "забывает свои предпосылки"; в действительности же оно покоится "на полной и цельной зримости", которую художник и должен воссоздать, высвобождая содержащиеся в ней "призраки". "Видимое имеет невидимую подоплеку"; и художник делает ее наличной, показывает, как показывается отсутствующее. Внимание и вопрошание художника, подчеркивает Мерло-Понти, направлены "на все тот же тайный и неуловимо скоротечный генезис вещей в нашем теле"; его видение — своего рода непрерывное рождение. Сам художник "рождается в вещах, как бы посредством концентрации, и возвращается к себе из видимого". Книга "О и Д." развивает тему видения, "которое знает все" и, не производясь нами, "производится в нас". Художник живет в этом переплетении, и его движения кажутся ему "исходящими из самих вещей"; при этом действие и претерпевание, по мнению Мерло-Понти, мало различимы. Называя видение "мышлением при определенных условиях" (а именно мышлением, побуждаемым телом и рождаемым "по поводу" того, что происходит в теле), Мерло-Понти утверждает наличие "тайной пассивности" в самой его сердцевине. В конечном счете, Мерло-Понти приходит к выводу, что видение есть данная человеку способность быть вне самого себя, "изнутри участвовать в артикуляции Бытия"; его "я" завершается и замыкается на себе только посредством этого выхода вовне. Таким образом, видение — "встреча, как бы на перекрестке, всех аспектов Бытия"; и в этом непрерывном и нерасторжимом обращении человека (художественного выражения) и природы "само безмолвное Бытие" обнаруживает присущий ему смысл.

Т. М. Тузова

"ОНО" ("das Es", "the Id", "the It") — понятие, заимствованное Фрейдом у немецкого врача и писателя, одного из идеологов психосоматической медицины, руководителя санатория в Баден-Бадене Г. Гроддека (1866—1934). Гроддек ввел термин "О." в 1923 ("Книга об "Оно"). Согласно Гроддеку, "О." — психологический термин, обозначающий безличную внутреннюю силу, то есть ту часть психического аппарата, в которой представлены инстинктивные и врожденные начала личности и из которой возникает Я. По мысли Гроддека, травмирующее воздействие О. — главный источник различных органических болезней (от легчайших до рака включительно), а также существенный фактор, определяющий личную судьбу человека. По Фрейду, О. —

наиболее влиятельная сфера личности, представляющая собой не признающий течения времени и действующий в соответствии с принципом удовольствия комплекс разнообразных бессознательных побуждений, представлений, тенденций, агрессивных и сексуальных влечений, инстинктов и т. п. Согласно психоанализу, О. являет собой "котел, полный бурлящих возбуждений" и "большой резервуар либидо", в котором сосуществуют и действуют противоположные импульсы и силы всех основополагающих процессов душевной деятельности человека. С точки зрения Фрейда, именно в асоциальном, алогичном и аморальном О. осуществляется борьба между сексуально окрашенным инстинктом жизни и влечением к смерти, которая и обуславливает функционирование этой сферы и ее роль в структуре личности. Контакты О. с внешним миром определяются, по Фрейду, его связями с Эго, "которое замещает для него внешний мир"; при этом Эго должно непременно искать соглашения с О. Английские переводчики и комментаторы Гроддека разграничивают, с одной стороны, "the It", близкое его исходной версии, и "das Es", "the Id" в модификации Фрейда. В русском языке термины "das Es", "the Id", "the It" переводятся одним словом "О." — В. О., А. Г., А. Ш. / В отличие от психологического по природе "the It", "das Es" — понятие психосоматического ряда: "тело и душа едины и дают приют для It — силы, благодаря которой мы живем, пока мы думаем, что живем... The It, которое таинственным образом связано с сексуальностью, с Эросом — или назовите это как-то иначе, — будучи биологически предопределенным придает форму носу, так же как и руке человека, и формирует его мысли и эмоции... И подобно тому, как симптоматическая активность It при истерии и неврозе требует психоаналитического лечения, так же того требуют заболевания сердца и рак" (С. Гроссман). Немаловажно то, что если термины "Ego" и "Alter Ego" были почерпнуты Фрейдом из латыни и уже лишь благодаря этому несли чисто рационализаторскую синтаксическую нагрузку, отвечающую их формальной семантике, то термин "Id" был, судя по всему, заимствован Фрейдом из идиш. В этом языке, иногда еще именуемом "еврейским немецким", слово "Id" выступает как внеэтническое и дореволюционное (то есть в известном смысле предвещающее социализацию) обозначение еврея. Оно своеобразно репрезентирует особую профанную мифологию, к которой прежде всего относится интимно-бережное отношение к Матери и двусмысленное отношение к Отцу, одновременно сопряженное с чувствами стыда и страха. Фрейд нередко эксплицитно и иллюстрировал характеристики "Id" посредством еврейских анекдотов и бытовых историй, составляющих психоаналити-

ческий анамнез. Именно они, по мысли Фрейда, фиксировали проявления бессознательного наряду с качественной спецификой еврейского национального характера. Эдипов комплекс — суть дорефлективная потребность в ипсесте — ставший основным конструктом психоанализа, восходит именно к онтологическому образу Матери, взлелеянному бытовым хасидизмом. Главным понятием хасидизма — весьма распространенного среди европейских иудеев религиозного направления — служит упомянутое “Id”. Смысловая же переключка “Id” и Матери оказывается для этой мифологии отнюдь не случайной. Вокруг фигуры Матери непосредственно и коцентрируется это самое “Id”: по материнской линии передается свойство являться евреем — качество “Id” (ср. “жид” в ряде языков). Среди религий европейского ареала только в хасидизме явно провозглашалось, что тело выше души и что бытовая размерность должна быть ключевой в понимании природы человека. В этой размерности и сосуществуют любовь к Матери и трепет перед Отцом (Бог рассматривался как первоотец). В хасидизме, оказавшем влияние на миропредставление Фрейда, свойство “Id” в контексте фигур Матери и Отца предшествует самой вере Моисеевой и актуализирует онтологические отношения, предваряющие “тору”, то есть этику.

*В. И. Овчаренко, А. А. Грицанов,
А. Н. Шуман*

“ОНТОЛОГИЧЕСКИ НЕУВЕРЕННАЯ ЛИЧНОСТЬ” — описанный Лейнгом тип личности, испытывающей дефицит “первичной онтологической уверенности”. Такая личность ощущает себе скорее нереальной, чем реальной, и скорее мертвой, чем живой; ей не хватает чувства индивидуальности, автономности, временной непрерывности, субстанциональности, собственной ценности; наконец, она переживает свое “я” как частично отчужденное от тела. Тип “О. Н. Л.” предполагает и определенный тип дискурсивной деятельности, широко представленный, например, в художественной практике русского символизма. Так, одним из наиболее репрезентативных примеров реализации дискурса “О. Н. Л.” может служить лирика И. Анненского, ср. отражение в ней таких типичных для дискурса “О. Н. Л.” мотивов, как проблематизация собственной реальности-нереальности, витальности-невитальности: *Не могу понять, не знаю... // Это сон или Верлен?... // Я люблю иль умираю? // Это чары или плен?; В недоумении открыл я мертвеца... // Сказать, что это я... весь этот ужас тела; безуспешность попыток определить границы собственного “я” и установить степень его субстанциональности, автономности и единственности: Я не знаю, где вы и где мы, // Только знаю, что крепко мы слиты; Не я, и не он, и не ты, // И то же, что я, и не то же; // Так были мы где-то похожи, // Что наши*

смешались черты. <...> Лишь полога ночи немой // Порой отразит колыханье // Мое и другое дыханье, // Бой сердца и мой и не мой...; Пусть только бы в круженьи бытия // Не вышло так, что этот дух влюбленный, // Мой брат и маг не оказался я, // В ничтожестве слегка лишь подношенный; Я призрак, я ничей...; Была ль то ночь тревожна // Иль я — не знаю сам; И мой ль не знаю, жгут // Сердце слезы, или это // Те, которые бегут // У слепого без ответа и т. п. В ситуации постмодерна проблема онтологическая неуверенности сменяется для личности проблемой эпистемической неопределенности (см. “Смерть субъекта”). Дело оказывается не в трагически переживаемой зыбкости границ между “я”-телом и “я”-духом, или “я” и миром, или “я” и “другим”, а в том, что внутренний мир “я” в любой его аранжировке и интерпретации переживается как всего лишь один из возможных миров, не обладающий какими-либо эпистемическими, аксиологическими или алетическими преимуществами по сравнению с любыми иными мирами (см. Возможные миры, Виртуальная реальность, Гиперреальность). Это не значит, что личность эпохи постмодерна не может испытывать дефицит онтологической уверенности, но значит, что в культурной ситуации постмодерна такой дефицит в силу априорного, программного признания относительности любого онтологического переживания принципиально перестает осмысляться в качестве проблемной ситуации (в наиболее радикальном случае отсутствие базового уровня онтологической уверенности и дефицит целостности и автономности вообще рассматривается как норма креативного человеческого существования — см. Машинные желанья, Тело без органов, Шизоанализ). В этом смысле беспомощно-трагические “не могу понять”, “не знаю” традиционной “О. Н. Л.” сменяются скептически-отстраненными “полагаю, что...”, “думаю, что...”, “возможно, что...” (всегда подразумевающим ироническую импликацию типа “а впрочем, возможно, что все вовсе и не так”) постмодернистской эпистемически неуверенной личности, которая демонстративно отказывается от поиска однозначных безальтернативных решений проблем, хотя бы даже и касающихся фундаментальных основ ее существования.

Е. Г. Задворная

ОНТОЛОГИЯ (греч. *on*, *ontos* — сущее, *logos* — учение) — учение о бытии: в классической философии — учение о бытии как таковом, выступающее (наряду с гносеологией, антропологией и др.) базовым компонентом философской системы; в современной неклассической философии — интерпретация способов бытия с нефиксированным статусом. Термин “О.” был введен Р. Гоклениусом (“Фило-

софский лексикон”, 1613), и — параллельно — И. Клаубергом, введшем его (в варианте “онтософия”) в качестве эквивалента понятию “метафизика” (“*Metaphysika de ente, quae rectus Ontosophia*”, 1656); в практическом категориальном употреблении закреплен Вольфом, эксплицитно дистанцировавшим семантику понятий “О.” и “метафизика”. Однако, объективно, любое философское учение в рамках традиции включало в себя онтологический компонент, фундамирующий его в качестве целостной системы. В классической философии О., как правило, содержательно совпадает с метафизикой. В эволюции классической О. могут быть выделены два вектора. С одной стороны, О. эксплицитно артикулируется как метафизика и разворачивается в плоскости трансцендентализма: стоящее за внешними проявлениями мира виесейсорное Бытие элеатов; платоновская концепция эйдосов как идеальных сущностей — образцов земных объектов (см. Эйдос, Платон); схоластический реализм в средневековой философии; трактовка бытия как этапа развития Абсолютной идеи у Гегеля; интенции классической феноменологии к конституированию внесубъективного бытия мира вне каких бы то ни было гносеологических привнесений; модель действенного бытия в “критической О.” Н. Гартмана; трансцендентальная О. неомизма (см. Неомизм) и др. С другой стороны, параллельно этой интерпретации О. развивается ее трактовка как философии природы, возвращающая термину его этимологическое изначальное значение и ориентированная на получение позитивных знаний о природе, исходя из нее самой: наивный реализм раннеантичных космогоний; имплицитно содержащаяся в средневековом номинализме установка на внетрансцендентальное постижение бытия; натурализм философии Ренессанса; ориентированная на тесное взаимодействие с естественным философией природы Нового времени и т. п. Вехой радикальной смены методологических ориентиров в истории О. явилась “критическая философия” Канта, задававшая новое понимание бытия как артикулированного в априорных познавательных формах, — вне которых невозможна сама постановка онтологической проблемы, в силу чего вся предшествующая О. оценивается Кантом как “догматизм” онтологизации ментальных конструкций. Кантовский антионтологизм был развит и радикализирован в позитивизме, оценивающего характер как бессодержательное и не подлежащее верификации. Радикальная критика О. задает в философской традиции поворот от трактовки ее в традиционном смысле этого слова (“критическая О.” 19 в.) к новой версии поста-

новки онтологической проблемы. Понятие *О.*, сохраняя свою семантику как учения о бытии, оказывается достаточно плюральным с точки зрения конкретного наполнения его объема. *О.* 19—20 вв. характеризуется интенцией трактовки в качестве онтологических таких феноменов, как психологические (традиция восходит к онтологической интерпретации “воли” в концепции Шопенгауэра); логические (“быть — значит быть значением связанной переменной” в логическом анализе Куайна); языковые (“действительность производится заново при посредстве языка” в лингвистической концепции Э. Бейвенста). В контексте этой установки *О.* конституируется на базе принципиальной релевантности, классическим выражением которой является “принцип онтологической относительности” Куайна: знание об объекте возможно только в языке определенной теории (T_n), однако оперирование им (знание о знании) требует метаязыка, то есть построения новой теории (T_{n+1}), и т. д. Проблема *О.* трансформируется в результате как “проблема перевода”, то есть интерпретации логического формализма, однако его “радикальный перевод” в принципе невозможен, ибо “способ референции” объективности в суждении “не прозрачен” и, значит, неопределен. Радикально новый поворот в интерпретации бытия связан с неклассической философией 20 в., экзистенциализировавшей онтологическую проблематику и задавшей человеко-размерные параметры ее артикуляции. Ушедший на второй план онтологический вопрос вновь актуализируется Хайдеггером, согласно позиции которого именно вопрос о бытии центрирует сознание индивида. Бытие конституируется у Хайдеггера как человеческое бытие — *Dasein*, *Вот-Бытие* в качестве чистого присутствия. Принципиальную значимость имеет для Хайдеггера различие между бытием и существованием, — человек выступает как “пастырь бытия”, слушающий глубинный зов онтологической полноты, обретающей в человеке свой язык и форму выражения. — И вне своего великого предзнаменения — “сказать Бытие” — человек есть не более, как “работающий зверь”. Цель философии, в силу этого, заключается в возврате к “истине бытия”, которое живет в языке (“язык — это дом бытия”). Феномен “окликания бытия” оказывается центральным значимым и для экзистенциализма, конституирующегося как принципиально онтологическая (в новом смысле) концепция, снимающая с себя какой бы то ни было дидактис и центрированная не на абстрактном ригоризме должностования, но на человеческом бытии как таковом. С одной стороны, бытие понимается в экзистенциализме как сфера человеческой “заброшен-

ности” (“слизь”), а с другой — как бытие человеческой экзистенции. В работе “Бытие и Ничто. Опыт феноменологической онтологии” Сартр дифференцирует “бытие-в-себе” (то есть бытие феномена) и “бытие-для-себя” (как бытие дорефлексивного *сogito*). Фундаментальная онтологическая недостаточность сознания инспирирует интенцию “сделать себя” посредством индивидуального “проекта существования”, в силу чего бытие конституируется как “индивидуальная авантюра” — в исходно рыцарском смысле этого слова: “бытие сознания себя таково, что в его бытии имеется вопрос о своем бытии. Это означает, что оно есть чистая интериорность. Оно постоянно оказывается отсылкой к себе, которым оно должно быть. Его бытие определяется тем, что оно есть это бытие в форме: быть тем, чем оно не является, и не быть тем, чем оно является” (Сартр). На этом пути индивидуально бытию необходимо “иужен другой, чтобы целостно постичь все структуры своего бытия”. Сартр — в дополнение к понятию “бытия-в-мире” (бытия в бытии) приходит вслед за Хайдеггером к формулировке “бытия-с” (“бытие-с-Пьером” или “бытие-с-Аниой” как конститутивные структуры индивидуального бытия). В отличие от Хайдеггера, у Сартра, “бытие-с” предполагает, что “мое бытие-для-другого, то есть мое Я-объект, не есть образ, отрезанный от меня и произрастающий в чужом сознании: это вполне реальное бытие, мое бытие как условие моей самости перед лицом другого и самости другого перед лицом меня”, — не “Ты и Я”, а “Мы”. Аналогична онтологическая семантика концепции “бытия-друг-с-другом” как единства модусов “нераздельности” и “неслиянности” в экзистенциальном психоанализе Бинсвангера; герменевтическая трактовка Я у Гадамера (“открытое для понимания бытие есть Я”); онтологическая семантика преодоления отчаяния благодаря данности “Ты” в философской антропологии (О. Ф. Больнов). В культурологической ветви философской антропологии разрабатывается также трактовка культурного творчества как способа бытия человека в мире (Ротхагер и М. Лондман). Новый этап интерпретации *О.* в неклассическом ключе связан с философией постмодерна, восходящей в своих онтологических построениях (читай: антионтологических деструкциях) к презумпции Хайдеггера, вводящего, по оценке Делеза “доонтологическое понятие Бытия”: “онтология имеет в качестве фундаментальной дисциплины аналитику *Вот-Бытия*. В этом одновременно заключено: саму онтологию нельзя обосновать онтологически” (Хайдеггер). Согласно постмодернистской рефлексии, вся предшествующая философская традиция может интерпретироваться как последовательное развитие и углубление идеи деонтологизации: к примеру, если классическая философская традиция оценена как ори-

ентированная на “онтологизацию значения”, то символическая концепция — как делающая определенный поворот к их “деонтологизации”, а модернизм — как сохраняющий лишь идею исходной “онтологической укорененности” субъективного опыта (Д. В. Фоккема). Что же касается рефлексивной оценки собственной парадигмальной позиции, то постмодернизм конституирует фундаментальный принцип “эпистемологического сомнения” в принципиальной возможности конструирования какой бы то ни было “модели мира” и программный отказ от любых попыток создания онтологии. *О.* оказывается невозможной в системе отсчета постмодернизма, и эта невозможность артикулируется по нескольким регистрам. 1. Прежде всего, культура постмодерна, задавая видение реальности как артикулированной принципиально семиотически (см. Постмодернистская чувствительность), что задает радикально новые стратегии по отношению к ней. В категориальном контексте постмодернистской философии бытие интерпретируется как “трансцендентальное означаемое” (Деррида), в силу чего не может быть осмыслено как обладающее онтологическим статусом (см. Трансцендентальное означаемое). В постмодернистской парадигме исчерпывающего (в смысле: исчерпывающего объект до дна) семиотизма феномен бытия не может быть конституирован как в онтологическом смысле: “система категорий — это система способов конструирования бытия” (Деррида). 2. Отказ от идеи самоидентичности бытия (см. Идентичность, Тожество философия) и презумпция его фундаментальности рационально постигаемым логосом (см. Логос, Логоцентризм), приведшие постмодернизм к радикальному отказу от идеи конструирования метафизики (см. Метафизика, Постметафизическое мышление), влекут за собой и финальное снятие возможности *О.* как таковой, то есть дискредитацию традиционного “онто-центризма” (см. Онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризм). Дискредитация постмодернизмом возможности значения как имманентного, (то есть онтологически заданного) значения (см. “Пустой знак”, Означивание), реконструкция которого соответствовала в классической герменевтике пониманию (см. Понимание, Герменевтика, Интерпретация, Экспериментация) эквивалентна в философии постмодернизма деструкции самой идеи *О.* 3. В контексте постмодернистской концепции симуляции (см. Симуляция) основанием отказа от идеи построения *О.* выступает невозможность артикуляции реальности как таковой, — место последней занимает в постмодернизме так называемая “гиперреальность” как виртуальный результат симулирования реальности, не могущий претендовать на статус *О.* (см. Виртуальная реальность, Гиперреальность). 4. Концептуаль-

ные основания постмодернистской “метафизики отсутствия” (см. *Метафизика отсутствия*) также лишают смысла само понятие О., ибо снимают возможность “онто-теологического определения бытия как наличия” (Деррида). 5. Важнейшую роль в отказе постмодернизма от построения О. сыграл такой феномен современной культуры, как “переоткрытие времени”, то есть введение идеи темпоральности в парадигмальные основания видения реальности (см. *Переоткрытие времени*, *Синергетика*). В данном контексте постмодернистская философия актуализирует восходящую к Канту идею о том, что О. как таковая может мыслиться лишь как атрибутивно обладающая модальностью необходимости, что делает ее “невозможной во времени”. 6. Несмотря на постмодернистскую презумпцию философствования вне традиционных бинарных оппозиций (см. *Бинаризм*), разрушение классической структуры субъекта в фундаментальной для постмодерна парадигме (см. “Смерть субъекта”) обуславливает — в качестве когерентного процесса — и парадигмальную коичину объекта (см. *Украденный объект*). Таким образом, в целом, в постмодернистском контексте О. (в качестве системно организованной категориальной матрицы для описания бытия как такового — вне его социокультурной ангажированности) оказывается принципиально невозможной. Бесконечность и, следовательно, открытость ветвящихся и пересекающихся (см. *Ризома*) значений, приписываемых объекту бесконечностью его культурных интерпретаций, практически растворяет его как качественную определенность самости в плюрализме трактовок. К примеру, яйцо в различных культурных средах может выступать символом жизни, Брахмы, Пань-Гу, Солнца, земли и неба, мирового зла, брака, змеи, космогенеза, Леды, воскресшего Христа, фаллоса, etc. Интегрирование субъектом соответствующих значений в процессе социализации артикулирует для него объект в качестве значимого — онтологически определенного. Знание же всех возможных значений в рамках культуры постмодерна снимает саму возможность значения как артикулированного онтологически (см. *Украденный объект*). Классические требования определенности значения и изоморфизма его соотносительности с десигнатом и денотатом сменяются в постмодерне фундаментальным отказом от любых “идентичностей” (Клоссовски), что находит свое проявление в программной замене понятийных средств выражения мысли (как способов фиксации онтологически заданной реальности) на симулякр как способ фиксации принципиально нефиксируемых состояний (см. *Идентичность*, *Симулякр*). Единственной формой артикуляции бытия оказывается в постмодерне нарратив, то есть процессуальность рассказа как спо-

соба бытия текста, понятого в качестве единственного способа бытия (см. *Нарратив*). Нарратив, таким образом “творит реальность” (Джеймисон), и нет бытия, кроме актуальной в данный момент наррации. Происходит нечто “вроде крушения реальности. Слова превращаются в звучащую оболочку, лишенную смысла” (Э. Ионеско). В этом контексте все предшествующие О. выступают как результат ментальных объективаций смыслообразующих для той или иной культуры “метанарратив”, “больших рассказов” (см. *Нарратив*, “Закат метанарратив”). Постмодерн противопоставляет им программный плюрализм дискурсивных практик нарратив, реализующий себя в коммуникативных языковых играх (см. *After-postmodernism*, *Апель*, *Языковые игры*). Интерсубъективный контекст последних неизбежно предполагает Другого (см. *Другой*), пусть даже этим “двойником... является моя самость, которая покидает меня как удвоение другого” (Делез). Именно такая диалогичность продуцирует условия возможности события (см. *Событие*), “перформанса” (англ. performance — действие, бытие, спектакль) как ситуативно актуализирующегося состояния, в рамках которого оказывается реализуемой если не определенность, то, по крайней мере, виртуальная конкретность смыслов, применительно к чему постмодерн и “продуцирует философию, которая является не концепцией, но событием, онтологией настоящего” (Делез). (См. также *Бытие*, *Метафизика*, *Постметафизическое мышление*, *Тождества философия*, *Различия философия*.)

М. А. Можейко

ОНТО-ТЕО-ТЕЛЕО-ФАЛЛО-ФОНО-ЛОГОЦЕНТРИЗМ — понятие, введенное Деррида для характеристики комплекса парадигмальных установок культуры классического типа, фундированной такими глубинными презумпциями, как: 1) презумпция возможности построения референциально понятой картины мира (онтологии в традиционном значении данного термина — см. *Онтология*, *Метафизика*); 2) презумпция линейно понятого детерминизма, предполагающего применительно к любому феномену и процессу наличие исчерпывающе объясняющей его внешней квази-причины (см. *Детерминизм*); 3) презумпция целесообразности как протекания общего мирового процесса, так и отдельно взятых событий (см. *Телеология*, *Автор*); 4) презумпция мышления в рамках жестких бинарных (как правило, асимметрично интерпретируемых) оппозиций, одним из фундаментальных проявлений которой выступает маскулинный характер культуры западного образца (например, отмеченный Хоркхаймером и Адорно в “Диалекте Просвещения” мужской тип построения западной цивилизации и, соответственно, мужской стиль мышления, свойственный за-

падной культуре — см. *Бинаризм*); 5) имплицитная ориентация западной традиции на тот пласт языка, который представлен в звучании голоса (несмотря на наличие в данной культуре выраженного акцента на письменной речи — см. *Мак-Люэн*), — как отмечает Деррида, культивируемая западной культурой иллюзия текстовой референции во многом завязана именно на характерный для этой культуры “фоноцентризм”: “когда я говорю, ... не только означающее и означаемое кажутся сливающимися в единство, но в этом смешении означающее как бы растворяется, становится прозрачным, чтобы позволить концепту предстать самому таким, каков он есть без отсылки к чему-либо другому кроме своего присутствия... Естественно, опыт этот — обман, но обман, на необходимости которого сложилась целая культура или целая эпоха... от Платона до Гуссерля, проходя через Аристотеля, Руссо, Гегеля и т. д.” (см. *Трансцендентальное означаемое*); и, наконец, 6) презумпция наличия глубинного имманентного смысла как бытия в целом, так и отдельных событий (см. *Логос*, *Логоцентризм*). В противоположность этому программной задаче культуры постмодерна выступает задача “деконструировать все то, что связывает концепты и нормы научности с онтологией, с логоцентризмом, с фонолизмом... Надо одновременно выйти из метафизических позитивизма и сциентизма и акцентировать то, что в фактической научной работе способствует ее избавлению от метафизических гипотез, тяготеющих от самых истоков на ее определении и ее движении” (Деррида). В соответствии с этим, философия постмодернизма осуществляет радикальную переориентацию на презумпции, полностью альтернативные презумпциям О.-Т.-Т.-Ф.-Ф.-Л: 1) презумпция “запрета на метафизику” в условиях принципиальной мозаичности и семиотической вторичности мира в постмодернистской его проекции (см. *Постмодернистская чувствительность*, *Метафизика отсутствия*, *Руины*); 2) презумпция отказа от идеи внешней принудительной каузальности и переориентация на видение предметности как находящейся в процессе самоорганизации (см. “Смерть Бога”, *Шизоанализ*, *Ризома*, *Номадология*); 3) презумпция отказа от семантических фигур телеологического характера (см. *Генеалогия*, *Событийность*); 4) презумпция программного отказа от бинарных оппозиций типа объект — субъект, Запад — Восток, мужское — женское (см. *Бинаризм*, *Сублими*); 5) презумпция акцента не на голосе, озвучивающем имманентный текст смысл, но на самом тексте как нестабильной среде генерации смысла (см. “Пустой знак”, *Означивание*, “Смерть Автора”, *Скриптор*); и, наконец, 6) пре-

зумпция отсутствия имманентного миру смысла, логики бытия, которая могла бы быть эксплицирована в когнитивных актах, понятых как герменевтические (см. Постмодернистская чувствительность, Дискурс, Генеалогия).

М. А. Можейко

ОПЕРАЦИОНАЛИЗМ (лат. *operatio* — действие) — направление в философии науки, согласно которому содержание научных концептов и конструкций обуславливается способами (схемами и практическими и (или) умственными процедурами) взаимодействия субъекта с объектом. Первый вариант операционалистической концепции был предложен в начале 1920-х Н. Кэмпбеллом, но возникновение О. как самостоятельной доктрины связано с именем американского физика и философа, лауреата Нобелевской премии 1946 за исследования в области экспериментальной физики П. У. Бриджмена (1882—1961). Основы О. были изложены им в работе “Логика современной физики” (1927), а затем развиты в работах: “Мыслящий индивид и общество” (1938), “Размышления физика” (1955), “Природа некоторых физических понятий” (1957) и др. От идей О. отталкивались в создании новой генетической эпистемологии Пиаже и Выготский. Благодаря их работам в психологии закрепилось понятие интериоризации, фиксирующее процесс свертывания и “овнутривания” внешних предметных действий в психический образ. Работа со схемами легла в основу концепций, благодаря которым была преодолена монополия сенсуалистической ориентации в педагогике (В. В. Давыдов и др.). Различные схематехники и “работа по схеме многих знаний” входят в число базовых понятий в системно-мыслительности (СМД) методологии. В поисках своих предтеч сторонники операционалистической ориентации ссылаются на идеи Канта: на тезис о том, что субъект познает в объекте свои же собственные определения, и на кантовское неразвернутое теоретически положение о том, что в действительной основе чувственных представлений лежат не образы предметов, а схемы, подобно которым становятся возможными образы. Однако классический О. связан все же с концепцией Бриджмена. Последний ввел в науку понятие операционального определения как конструирования понятия через описание совокупности экспериментально-измерительных операций (“Понятие синонимично с известной совокупностью операций”) и показал, как через оперирование с “линейкой” и “часами” А. Эйнштейн вводил понятия “пространства”, “времени”, “одновременности” и т. д. в свою теорию относительности. Первоначальная версия О. содержала жесткое требование

определения всех понятий науки в терминах измерения и внешней (эмпирически-экспериментальной) действительности. Не выдерживающие такой процедурной проверки понятия признавались “пустыми определениями” и подлежали элиминации из системы научного знания. В этом отношении операциональные определения Бриджмена оказались близки верификационной концепции неопозитивизма, в частности понятию редукционных предложений Карнапа (требованию прояснения значения терминов в языке наблюдения). В принципе редукционные предложения и операциональные определения (через процедуры “сворачивания” и “развертывания” содержания) можно рассматривать как взаимопереводимые друг в друга. Однако уже в “жесткой” (“сильной”) версии О. была заложена иная, чем в неопозитивизме, исследовательская установка — на выявление происхождения (генезиса) понятий, развитая затем в генетической эпистемологии Пиаже. Под воздействием критики Бриджмен предложил в дальнейшем “мягкий” (“ослабленный”) вариант О. и, соответственно, понимания операциональных определений, получивший развитие в работах других сторонников О. Во-первых, было снято требование обязательной “внешней” (эмпирической) процедуры. В работе “Размышления физика” наряду со способом образования понятия на основе практических схем действия, рассматривается и вариант его задания через совокупность умственных операций, подобных операциям счета, иначе — “карандашно-бумажных операций”. Во-вторых, было признано, что часть теоретических конструкторов сама по себе лишена значения; она не соотносима напрямую с наблюдаемыми объектами и задается внутри какой-либо принятой теоретической схемы (исходная посылка, заложенная в понятие операциональных определений, принципиально отрицала возможность определения одной абстракции через другую). В-третьих, было установлено, что полное содержание понятия не сводимо к сумме свернутых операций любого рода, не схватывается “без остатка” в конвенциях ученых и может включать в себя “неоперациональные значения” хотя бы в силу уникальности личного опыта исследователя и изначальной уникальности каждой отдельно взятой операции. М. Бунге переистолковал операциональные определения как операциональные соотношения, позволяющие найти числовое выражение для величины, которая имеет значение до и независимо от акта измерения, то есть дающие прежде всего психологическое понимание значения выражений, включающих операционализируемый термин. Это позволяет распространить подходы О. на анализ проблем понимания и соотношения структур опыта и языка; мы понимаем, если знаем, какие операции необходимо осуще-

ствить, чтобы дать ответ на вопрос: концепция понимания через “третьи вещи” (понимание “сделанным”); знаменитый тезис Мамардашвили о Сознании, который понимает (мыслит) яблоками, а не яблоки. Операциональный анализ позволяет уточнять области применимости понятий, с одной стороны, и обнаруживать псевдопроблемы в конкретных теоретических областях (неосуществимость процедур понимания через действие как лишение осмысленности). В плане соотношения структур опыта и языка, О. настаивает на неопределенности опыта только в языке. В опыте определяемое (языковое выражение) всегда соотносится с определяющим (операции, действия человека). Кроме того, Бриджмен различает “мой язык” (индивидуально-неповторимый) и “используемый язык” — язык как средство общения, ориентирующий на удаление из опыта индивида, посредством которого опыт индивида, то есть его действия и переживания, ставятся в соответствие языку как особой структуре. Структуры опыта и структуры языка лишь частично соответствуют друг другу; структуры языка, во-первых, по-разному понимаются в зависимости от контекстов опыта, с которыми они соотносятся, а во-вторых, их отрыв от структур опыта способен порождать пустые вербализации. Отсюда вытекала дополненная трактовка соотношения экспериментально-измерительных (эмпирических) процедур и “карандашно-бумажных” операций (языковых и математических) — соотносимых, но всегда различимых. Для последних устанавливается требование не порождать противоречия в дальнейших рассуждениях. Сами же они могут быть проинтерпретированы как экспериментально-измерительные процедуры со знаками и языковыми структурами. Любое понятие, с точки зрения О., содержит в себе одновременно две тенденции, проявляемые в операциях (работе) с ними: тенденция к дифференциации (операционализация понятий) и тенденцию к интеграции (концептуализация понятий). Дифференциация при этом понимается как требование уникализации значения понятий. Операциональное значение должно быть настолько единственным, насколько это возможно. Разные процедуры (измерения) формируют различные понятия объектов. Как продукт взаимодействия субъекта и объекта операция не похожа на объект и не сводима к его содержанию. Отсюда тезис Бриджмена о том, что “если применяются два вида операций, то, строго говоря, должны использоваться два имени”. Но, с другой стороны, дифференциация постоянно сопровождается и контролируется интеграцией, так как всегда необходимо удостовериться в том, что различие двух и более понятий не приводит к появлению псевдопроблем, характеризующихся в том числе и использованием разных имен для обозначения

ния одного и того же. Эквивалентность двух операций может быть установлена только в эксперименте, однако и он лишь частично дает возможность для отождествления, так как "имена" могут оказаться несопоставимыми из-за наличия в них внеоперационных элементов. Отсюда дополнение экспериментальных процедур логическими: только при обнаружении разнородности понятий и (или) невозможности редукции сложного к простому (в том числе и в силу неизвестности процедур сведения) мы получаем основание для различения описаний (понятий). В рамках О. был выработан и иной ("инвариантный" подход) к установлению значений: если объект преобразуется независимыми группами операций, а в содержании образа создается инвариант, независимый от специфики операций, то подобный инвариант можно рассматривать как аналог предметного значения знания. Расширение принципов О. на научное знание вообще позволило сформулировать внутри направления представление о смене научных картин мира и научных революциях как проявлениях пересмотра общепринятых фундаментальных способов измерения и изменения процедур определения понятий. Принципы О. были расширены на понимание социокультурных процессов, что, в свою очередь, фундировало концепцию в целом. В этом отношении функции операции выполняют поступки и переживания людей, в терминах которых истолковываются понятия социальных наук. Суть любого явления эксплицируется через выявление того, что и как мы (социальные агенты) каждый раз делаем. Бриджмен, в частности, считал возможность полной рационализации человеческого поведения иллюзией. Носителем рациональности выступает не индивид, поведение которого спонтанно, а социальность, подчиненная определенным нормам и законам. Поступки же человека всегда контекстны, зависят от конкретных ситуаций их совершения, все их последствия заранее не прогнозируемы, а сами они складываются зачастую стихийно. Рационализация человеческого действия происходит, как правило, *post-factum*. Рациональное действие есть действие, проектирующее в будущее регулярные связи, обнаруженные в прошлом. Отсюда тезис Бриджмена о том, что "чем больше тупость и умственная ленивость индивида, тем вероятнее, что он будет рационален", обращаемый на позицию исследователя (ученого), талантливость которого связывается с независимостью от общепринятых правил мышления, зафиксированных в соответствующем общепринятом языке. Проявление профессионализма ученого может усматриваться не только в его ориентированности на открытие, но и в его умении работать с накопленным знанием, модифицируя старые операции для получения новых результатов. Зарождающаяся опера-

ция всегда единична, окрашена личной аурой исследователя, объективируется же она только тогда, когда принимается наукой. Отсюда своеобразный релятивизм Бриджмена (характерный и для О. в целом): "Моя наука операционально отличается от Вашей науки, как и моя боль отличается от Вашей боли. Это ведет к признанию того, что существует столько наук, сколько индивидов".

В. Л. Абушенко

ОРГАЗМ — кратковременный высший этап процесса психо-физиологического наслаждения, выступающий у человека, как правило, как финальная стадия экзотического состояния (см. Экстаз). Традиционно ассоциируется в массовом сознании с последним заключительным фазисом сексуального контакта. Вне медицинского контекста феномену О. уделялось значимое место в ряде традиций человековедения, а также в концептуальных системах и ритуально-обрядовой практике множества религиозных культов. В интеллектуальных традициях восточного типа, ориентирующихся на обретение индивидом предельного чувственного наслаждения посредством достижения все новых горизонтов актуализации потенциала человеческого Я в границах собственного организма, О. трактовался как естественный, органичный компонент повседневной жизни людей, как атрибут образа их существования. Запретительный, репрессивный характер христианских теорий нравственности, отвергавших оргиастические мистерии архаических верований в купе с интенсицей европейского мировоззрения и миропонимания, постулирующей возможность ощущения высоких степеней удовлетворения при помощи успешных актов агрессии против окружающего мира, его подчинения себе, — результативались во множественных процедурах сублимации, замещения феномена О. О. был элиминирован как смыслообразующее жизненное начало и самодостаточная ценность из иерархии приоритетов духовной жизни человека западно-европейского типа. Будучи ретранслируемым и воспроизводимым как существенный компонент поведенческой культуры рядом еретических религиозных сект средневековья, феномен О. вновь начал приобретать легитимность как осознанный предмет мыслительного интереса европейских интеллектуалов по мере диффузии идей Возрождения в массовое сознание. Особую значимость О. как индикатору обретения людьми гармонии с самими собой, со своей природой придали некоторые школы человековедения 20 в. (особенно психоаналитического толка). Идеология сексуальной революции (см. Сексуальная революция), одним из идеалов которой выступило создание санкционированного обществом и государством массовых механизмов получения людьми максимального насла-

ждения в предельно часто воспроизводимые минимальные промежутки времени, была сопряжена с представлениями об О. как желательном общественном явлении. Постулировалось также, что состояние О. служит важнейшим потенциальным резервуаром истинного освобождения человека. Адепты авторитарных режимов четко осознавали то обстоятельство, что для нормального человека потеря личного контроля как над повседневной осуществимостью О., так и над постоянной имманентной готовностью к нему, не может быть компенсирована никакими силовыми и идеологическими воздействиями. По Райху, общество, не способное к формированию действенных механизмов достижения возможно большим количеством людей повседневных состояний О. (например, посредством организации служб чиновников-сексологов, обладающих не меньшими полномочиями и ресурсами, нежели органы коммунального хозяйства), не может считаться свободным в сколь угодно приемлемой степени. Свобода О. — одна из немногих свобод, которую индивиды ощутив единожды, не меляют ни на какие "социальные гарантии", ущемляющие свободу личного поведенческого выбора в интересах государственной машины и нивелирующего социального контроля. (Сложность и многоаспектность феномена О. не допускают парциальных, частных решений по обеспечению его доступности для масс людей.)

А. А. Грицанов

ОРТЕГА-и-ГАССЕТ (Ortega y Gasset) Хосе (1883—1955) — испанский философ. Докторская диссертация О. (1904) — "Ужасы тысячного года" (об исторических условиях и хилиастических умонастроениях во Франции эпохи раннего средневековья). Профессор Высшей педагогической школы в Мадриде (с 1908). Преподавал курс метафизики в Мадридском университете, возглавлял одноименную кафедру факультета философии и языка (1910—1936). Основатель (1923) журнала и издательства "Revista de Occidente". Основатель (1948) Института гуманитарных наук в Мадриде. Творчество О. оказало существенное воздействие на испанскую и мировую философию и культуру. Не являясь философом-систематиком, ориентируясь на заочный диалог в сократическом стиле с классиками предшествующей философской традиции (Галилей, Лейбниц, Кант, Гегель и др.), О. стремился в первую очередь конструктивно преодолеть постулаты рационализма Декарта, в соответствии с которыми, по О., человек в главной своей ипостаси — человек "познающий", а не человек "живущий". (Наука, согласно О., выступала "общественной догмой", не способной при этом высказать что-либо вразуми-

тельное "о великих переменах в судьбах человечества".) О. акцентировал собственное неприятие тезисов учения Декарта, в соответствии с которыми деятельность человека разграничивалась на духовную и психофизическую. (Схема Декарта о независимости самосознающего человека вкупе с необходимостью разработки нового философского метода, который, по Декарту, требовал "ума, способного легко отрешаться от услуг внешних чувств", принадлежащих телу, результировалась в противопоставлении двух субстанций бытия человека — мыслящей и протяженной. Таким образом, человек у Декарта выступал в двух мыслимых "вещных" ипостасях: мыслящей, но не протяженной, либо протяженной, но не мыслящей.) То, что для Декарта в конечном счете являлось изощренной игрой воображения, для общественной практики 20 в. выступило как реальность: человек в контексте определенных целенаправленных трансформаций культуры превращался в вещь, в компонент соответствующей системы отношений мира, а содержание его связей с природой и социальной действительностью редуцировалось к получению подлежащего калькуляции практического результата. По мнению О., культура есть не только особый живой организм, но также и совокупность устремлений самих людей. "Верования", "идеи, которыми мы являемся", по мысли О., суть неотъемлемая "конститутивная потребность каждой человеческой жизни, какова бы она ни была". Полагая главной угрозой для культуры 20 в. утрату человечности как таковой, О. акцентировал внимание на утрате современным человеком "ощущения трагизма", на его пагубной самоуспокоенности. Последняя, по О., "способствует тому, что человек перестает воссоздавать в себе те человеческие начала, которые являются основой его истинно человеческой структуры, и для человечества становятся возможны "движения назад", гораздо более основательные, чем все известные до сих пор, вплоть до полного исчезновения человека, полной потери человеком самого себя и его возвращения на лестницу животного царства". Роковая для 20 в. интенция европейского интеллектуализма об управляемости человеком и людьми, о допустимости внешней заданности их бытия стала фокусом неприятия для О. О. в числе первых осознал, что Европа вступает в новый период исторического развития, аналогичный двухвековому Возрождению: "мы покидаем одно время, чтобы вступить в другое". По мысли О., современная ему Европа родилась именно в тот момент, когда Сократ открыл Разум. Сопряженным с этой же проблемой выступало и неприемлемое для О. допущение Декарта о неравнопра-

вии, "разносортности" миров искусственных, условных, идеально создаваемых — продуктов мышления человека, с одной стороны, и предметно-реального мира, с другой. Последний, таким образом, являл собой всего лишь объект для приложения творческих преобразующих потенциалов рафинированного разума и соответствующих философских систем. Поэтому спонтанные феномены бытия человека, согласно О., особенно значимы в качестве предмета философского исследования. Именно личностные структуры сознания и существования индивида интересовали О. в первую очередь. О. отвергает продуктивность введения в традицию классического философского рационализма категории "чистый разум" с приданием ему статуса всеобъемлющего теоретико-познавательного средства. Сфера иррационального как в общественной, так и в индивидуальной жизни людей остается, по мнению О., вне возможностей освоения рационалистическим разумом, стремящимся постигнуть область человеческого бытия по калькам объяснения природных феноменов. Как отмечал О., "чудесные успехи естественных наук по познанию вещей иаходятся в резком противоречии с их бессилием перед собственно человеческим. Человеческое ускользает от физико-математического разума... Физический разум не способен сказать о человеке ничего определенного. Прекрасно! Но это означает лишь то, что мы должны со всей решимостью отказаться от изучения человека с помощью физических и естественнонаучных методов. Вместо этого рассмотрим человека в его спонтанности, таким, каким он нам видится, каким выходит нам навстречу. Иными словами, крах физического разума открывает путь жизненному и историческому разуму". По убеждению О. (сходному с подходами экзистенциально-феноменологической философии), человек создает жизнь ежеминутно, "здесь и сейчас", в процессе этого самотворения он перманентно находится в положении выбора. Человек по истинной природе своей суть усилие явиться собственным проектом — тем, чего еще нет. По О., "жизнь — это проект или программа существования" ("Размышления о технике", 1939). Бытие индивида не данность, а возможность. Именно в таком контексте О. и предлагает собственную теорию "перспективизма". Развивая главный тезис последнего (любое познание задается личной позицией мыслителя, исследователя, вне ее невозможна реально достижимая значимость всеобщности; разнообразие возможных мыслимых миров есть следствие соответствующих различным точкам зрения перспективных взглядов на единый мир), О. отмечал, что дух любого народа, каждого индивида, всякой эпохи в высшей степени избирателен в выборе истины. Только подобным образом реализуется ко-

нечная причастность людей к ним. Перспектива, претендующая на статус единственно возможной, — всегда ложная. Универсальность философских систем отражает лишь потенциальный и реальный индивидуальный горизонт их авторов. Мир, окружающий людей, по мнению О., организуется, структурируется и приобретает будущность лишь в контексте творческой активности сознательной, познающего феномены бытия и живущего в них. В произведении "Размышления о Дои Кихоте" (1914) О. провозглашал приобщенность человека к миру, его неотъемлемость от него: "Я есть Я и мои обстоятельства" ("обстоятельства" не только природного, но также и культурно-социального порядка). Все вещи и существа вселенной, по О., формируют наше окружение: эта реальность для человека исполняет роль неизбывного источника забот и проблем. "Техника" у О. — плод "усилия, труда и идей" человека, "зона безопасности" от диктата окружающей среды. Именно из этой зоны человек возвращается, вновь и вновь обретая и восстанавливая самого себя, обладая собой — собой, которого у индивида "раньше не было". Благодаря технике люди оказываются в состоянии "моделировать планету в соответствии со своими пристрастиями", каждый раз генерируя "план" противостояния вещам окружающего мира. Согласно О., техника "противоположна приспособлению субъекта к среде, представляя собой, напротив, приспособление среды к субъекту". Как полагал О., "человек, техника и благосостояние — синонимы". Но исключительно верой в технику жить нельзя — жизнь становится бессодержательной и пустой. В отличие от всего в универсуме, человек "никогда не является человеком безусловно; напротив, быть человеком как раз и означает быть всегда на грани того, чтобы не быть им, быть животрещущей проблемой..., драмой..., опасностью..., риском. В то время как тигр не может перестать быть тигром, *детигрироваться*, человек живет в постоянной опасности дегуманизироваться". В попытках разрешения указанных экзистенциальных проблем человек вынужденно конструирует собственную экзистенцию и тем самым осуществляет избранный им самим проект жизни на основании полета собственной фантазии. Фантазия — основание и предпосылка индивидуальной свободы, жить — означает "упражняться в свободе". По идее О. ("Человек и люди" — работа издана посмертно, в 1957, на основе курса лекций, прочитанного в 1930—1940-е), человек по природе своей неизбежно вынужден контактировать с вещами окружающего мира, но иногда (и в этом его отличие от животного) он способен поворачиваться к миру спиной в процессе "самоуглубления". Эту "чудесную способность человека временно освобождаться от поработе-

ния вещами" О. связывал с наличием у людей собственного внутреннего мира: индивиду есть куда устремиться, есть, где находиться, когда он временно отвлекается, уходит от мира. Человек, по мнению О., — это "существо, обреченное перевести необходимость в свободу". О. постулирует особую роль спонтанных проявлений индивидуальной и межличностной жизни, обладающих существенной мерой и степенью независимости и противопоставленности жизни социальной. В основании индивидуальной жизни, по О., находится подлинно свободный выбор человека в отличие от общественного отношения, которое не зависит от воли и сознания людей и в определенном смысле репрессивно по отношению к ним. Так, согласно О., обычаи, которые люди исполняют, не осознавая их значения в полном объеме, относятся именно к этой категории социальных феноменов. Изучение человеческого бытия как на общественном, так и на индивидуальном уровне, выступает у О. предметом так называемой "философской социологии". (В идеологическом ракурсе подобная позиция О. в конечном счете была противопоставлена идеям революционизма, провозглашающим европейскую культуру 17—19 вв. Вера в самоценность и самодостаточность крупномасштабных социально-экономических экспериментов, призванных оптимизировать жизнь отдельно взятых представителей рода человеческого, была неприемлемой для О.) В работе "Восстание масс" (1929) О. одним из первых зафиксировал феномен возникновения "массового сознания" в европейском менталитете: "масса" у О. трансформируется в толпу, представители которой захватывают господствующие позиции в иерархии общественных структур, навязывая собственные люмпенские псевдо-ценности остальным социальным движениям. Основное свойство существа из "массы" — не столько его стандартность, сколько физическая инертность. "Масса" конституируется, согласно О., не на основе какого-либо определенного общественного слоя. Речь идет о таком "способе быть человеком", в рамках которого предпринимаются насильственные попытки преобразовывать устройство общества, принципиально игнорируя закономерности его функционирования. Репрезентанты "массы" живут без определенного "жизненного проекта", находя смысл существования в достижении предельной идентичности с другими. Они не осознают, что демократические культурные институты требуют постоянной поддержки, бдительности людей — "человек массы" социально безответствен. Всю свою жизнь он готов передоверить государственной власти. В книге "Что такое философия?" (1929) О. пришел к выводу о том, что философия начинается там и тогда, где и когда она трансформируется в самоосоз-

нающий интеллектуальный феномен, самостоятельный по отношению к науке и обращенный не к фрагментам реальности, а к реальности в целом (Фихте, Шеллинг, Гегель). Эти философские системы, по мысли О., были избыточно сопряжены с уверенностью в разумном характере прогресса европейской культуры, в ходе эволюции которой предполагалось заведомо обреченным на гибель все трагическое и несчастное. Результатом такого философского самодовольства и самолюбования, по мысли О., явилась катастрофа философии второй половины 19 в., трагическая нефилософичность этого исторического периода. Разрабатывая собственную концепцию культуры ("Дегуманизация искусства", 1925; "Человек и люди", 1927 и др.), О. обращал особое внимание на то обстоятельство, что идеями культуры человек живет, они впаиваны в его повседневные репертуары поведения и жизнедеятельности. О. предлагал различать "идеизобретения", заключающиеся в себе наиболее строгие истины науки — наши творения, и "аэрования" — "молчаливое наследие", полученное от прошлых эпох. Когда последние начинают впадать в противоречие друг с другом, человек пытается изобрести новые идеи, которые суть удавшиеся фантазии ("треугольник и Гамлет имеют одну и ту же родословную. Они дети безумной семьи", — утверждал О., имея в виду фантазию людей). Идеи подлинно человеческой культуры не анонимны и не автономны от людей (как идеи науки). Кризис культуры в 20 в., как утверждал О., — это кризис "чистого разума картезианского человека", оттесняемого "жизненным разумом", носителем спонтанной человеческой культуры. ("Чистый разум, — провозглашал О., — должен передать свое господство жизненному разуму...") Анализируя соотношение понятий "жизнь" и "разум", О. в работах "Тема нашего времени" (1923), "Ни витализм, ни рационализм" (1924), "История как система" (1935) подчеркивал неизбывную значимость проблемы взаимосвязей и взаимозависимости жизни человека в ее тотальности с разумом и его проявлениями. Жизнь — это энергия космоса, аккумулирующаяся в единичных вещах, в каждом отдельном случае содержащих потенциальный проект своего существования. Существенные последние и есть основа процесса жизни, жизнь есть "сама себя пожирающая деятельность". Наука не в состоянии сказать что-либо определенное о грядущих значимых изменениях в жизни людей. Градиозные успехи в изучении природы, по мнению О., не исключают, а скорее предполагают возможность и неизбежность "провала" науки, то есть физического разума в исследовании жизни человека в целом. Разум (наука) у О. — не более чем аппарат для конституирования условной субъективной картины мира, неправомерно отождеств-

ляющий собственные закономерности с законами бытия. Преодолевая стартовую избыточную биологизированность собственных трактовок "жизни", О. впоследствии отказался от самообозначения "витализм" (заменив его термином "рационализм") применительно к своим философским воззрениям. Жизнь у О. — это жизнь любого человека, то есть того первоначального Я, которое и призвано, должно прожить жизнь. Человек — всегда человек в собственной истории, его жизнь — это драма, "чистый случай". Недопустима любая детерминированность, заданность, социальная ангажированность жизни человека, недопустима идеологическая обусловленность последней: только внутренние установки индивида вправе нести его от ситуации к ситуации. Рефлексия над этими феноменами, согласно мнению О., возможна и осуществима только в контексте специально употребляемых категориально-понятийных средств: "Я", "этот", "здесь" и т. п. Все понятия, посредством которых возможно мыслить подлинную реальность человеческой жизни, — полагал О., — могут быть лишь окказиональными, ибо жизнь человека есть "чистый случай". Не сознание в единстве его жизненных функций, по О., выступает опосредующим звеном между "субъектом" и "объектами" (хотя О. в принципе не принимал саму эту модель), а человек и вещи в их взаимной открытости друг другу. Философия призвана прояснить взаимосвязь человека и мира в состоянии открытости, обнаженности последнего, лишь в состоянии одиночества индивид вправе ждать от феноменов окружающей действительности свидетельства их подлинности. Смысл и пафос в оценке конструктивных усилий философов-профессионалов сводится, согласно О., не столько к выяснению меры истины и заблуждений, сколько к определению искренности их самих.

А. А. Грицанов

ОРУЭЛЛ (Orwell) Джордж (настоящее имя — Эрик Артур Блэйр, псевдоним Оруэлл принят в 1933) (1903—1950) — британский мыслитель и писатель, классик современной антиутопии. Окончил колледж Итона (1921). Участник гражданской войны в Испании на стороне республиканцев. Основные сочинения: "1984" (1949), "Скотный двор" ("Звероферма") (1945), "Собачья жизнь в Париже и Лондоне" (1933), "Дочь священника" (1935), "Пусть цветет аспидистра" (1936), "Дни в Бирме" (1934, 1936), "Дорога на Уиган-Пирс" (1937), "Памяти Каталонии" (1939), "За глотком свежего воздуха" (1939), "Во чреве кита" (1940), "Лев и единорог" (1940), "Уэллс, Гитлер и Всемирное Государство" (1941), "Литература и тоталитаризм" (1941), "Подавление литературы" (1945—1946),

"Политика против литературы. Взгляд на "Путешествия Гулливера" (1946), "Рецензия на "Мы" Е. И. Замятина" (1946), "Англичане" (1947), "Писатели и Левиафан" (1948) и др. Смысловой и аксиологической несущей конструкцией всего творчества О. выступала предельно жесткая критика тоталитаризма в любых его формах и проявлениях. В сатирическом произведении "Звероферма", навеянном О. мотивами событий в СССР 1917—1945 и практиками революционистских режимов в Европе между первой и второй мировыми войнами, демонстрируется неизбежное перерождение касты профессиональных революционеров, ставшей правящим классом. Стремление последнего с целью удержания власти формулировать перед народными классами постоянно меняющиеся и абсолютно неразрешимые для данного поколения задачи, порождает, по О., особый цинизм властвующей элиты, приводящей к тоталитарному господству насильственным путем. (По убеждению О., "новизна тоталитаризма — в том, что его доктрины не только неоспоримы, но и переменчивы. Человеку надлежит принимать их под страхом отлучения, однако, с другой стороны, быть всегда готовым к тому, что они в одну минуту могут перемениться... Тоталитаризм... сулит нам не столько эпоху веры, сколько эпоху шизофрении... Если когда-нибудь где-нибудь бесповоротно восторжествует тоталитарное общество, оно, вероятно, учредит некий шизофренический образ мышления, допускающий опору на здравый смысл в повседневной жизни и в некоторых точных науках и предполагающий отказ от здравого смысла в политике, истории и социологии... Общество превращается в тоталитарное, когда его структуры становятся вопиюще искусственными, то есть когда его правящий класс утрачивает свое назначение, но силой или обманом продолжает цепляться за власть. Подобное общество... никогда не сможет себе позволить терпимости или интеллектуального равновесия".) О. одним из первых почувствовал, что представители социальных групп-аутсайдеров, стремящихся к силовому овладению механизмами государственного управления и перераспределения материальных благ, изначально в массе своей ориентированы на легитимацию абсолютной бесконтрольности своего пребывания у власти. Идеи "Зверофермы" и других произведений О. 1940-х впоследствии трансформировались в грандиозную антиутопию "1984". (Согласно О., "...есть вещи, со славословием несовместимые, и тирания — одна из них. Не написано ни единой хорошей книги во славу инквизиции. Поэзия может уделить в тоталитарные времена; некоторым искусствам или полукискусствам типа архитектуры тира-

ния могла бы даже пойти на пользу; но прозаике остается единственный выбор — между молчанием и смертью. Проза, какой мы ее знаем, — это дитя разума, протестантской эпохи, независимой индивидуальности. Умерщвление свободы мысли парализует журналиста, социолога, историка, романиста, критика и поэта — именно в такой последовательности... если либеральной культуре, в условиях которой мы существуем с эпохи Возрождения, придет конец, то вместе с ней погибнет и художественная литература".) Несмотря на то, что метафоры и образы О. использовались в 20 в. преимущественно для характеристики и отображения функционирования сталинского СССР и гитлеровской Германии, социальные и политические технологии, описанные им, в модернизированном виде потенциально применимы к любой не-либеральной общественной системе постиндустриального типа, в границах которой монополизируется право на свободную содержательную интерпретацию и распределение информации, отрицаются права человека как таковые и — таким образом — общество искусственно страдифицируется на правящую элиту и бесправное население. По О., "...католики и коммунисты имеют одно общее — считают противную сторону неспособной быть одновременно честной и умной". Как полагал О., "шанс избежать такого будущего ничтожен, если мы не восстановим доверие к идеалу человеческого братства, значимому и без размышлений о "грядущей жизни". С точки зрения О., "тоталитаризм уничтожает возможность согласия, основывающегося на том, что все люди принадлежат к одному и тому же биологическому виду. Нацистская доктрина особенно упорно отрицает существование этого вида единства. Скажем, нет просто науки. Есть "немецкая наука", "еврейская наука" и т. д.". Весомое значение, уделенное О. социальной роли адаптированных и лишенных смысловых нюансов и содержательных различий словоморф межчеловеческого общения ("новояз"), оказалось созвучным распространенной в философии 20 в. идее о высокой степени зависимости бытия человека в обществе от вербальных средств его описания и концептов его понимания, осуществляемых им самим. Оставаясь до конца дней безусловным приверженцем идеалов демократического социализма и справедливости, О. во всем своем творчестве стремился органично совмещать их пафос с борьбой за свободу и достоинство каждого человека. (См. также Новояз.)

А. А. Грицанов

"ОСЕВОЕ ВРЕМЯ" — философско-историческая категория, введенная Ясперсом как средство осмысления единства истории и являющаяся одной из опорных в современной исторической мысли. Размышления Яс-

перса об истории органично влетены в общий контекст его экзистенциальной философии и призваны содействовать "углублению нашего осознания современности". Человек есть историческое существо, а сама история предполагает пронизывающий время смысл, обеспечивающий осмысленность человеческих поступков. Однако современность, характеризующаяся радикальным разбогачением мира, ставит под вопрос наличие какого-либо высшего смысла в истории. Тем более, что прежние святыни, имевшие локальное значение, не в состоянии обеспечить духовное единство всего человечества, насущно необходимое в условиях глобализации общественной жизни. Вопрос о смысле единства всей истории, без которого она рассыпается на бессвязный набор событий, ставится Ясперсом прежде всего как вопрос о возможности осмысленного действия человека в современном мире. Однако истоки и цель истории, объединяющие человечество в единое целое, достоверно неизвестны и непосредственно ощутимы "лишь в мерцании многозначных символов". Единство человеческой истории выступает у Ясперса предметом "философской веры", отличной от религиозной своей конфессиональной нейтральностью и наличием рационального обоснования. В качестве эмпирически наблюдаемого воплощения той идеальной оси, вокруг которой разворачивается история всего человечества, Ясперсом указывается "О. В." — период примерно с 800 по 200 до н. э. В этот промежуток времени в различных регионах параллельно возникают мощные духовные движения, связанные в Китае, прежде всего, с деятельностью Конфуция и Лао-Цзы, в Индии — мыслителей Упанишад и Будды, в Иране — Заратустры, в Палестине — пророков, в Греции — философов и трагиков. Несмотря на локальное своеобразие этих процессов, по Ясперсу, это было по существу единое духовное движение, имеющее значение для всего человечества и сформировавшее тот тип человека, который существует поныне. Важнейшей характеристикой "О. В." Ясперс считает прорыв мифологического мирозерцания — основы "доосевых" культур. Мифологической эпохе с ее спокойной устойчивостью и само-собой-понятностью приходит конец. Твердые изначальные устойчивости начинают колебаться, человек осознает хрупкость своего бытия; возникают религии спасения, связанные с идеей трансцендентного единого Бога. Борьба против мифа ведется и со стороны рационально проясненного опыта: бессознательно принятые ранее воззрения становятся предметом критического внимания, начинается духовная борьба, в ходе которой каждый пытается убедить другого, обосновывая свои идеи. "О. В." является концом непосредственного отношения человека к миру и к самому себе. Человек уже

не замкнут в себе и поэтому открыт для новых безграничных возможностей. Он ставит вопросы о смертности, о трагической вине, вырастающие в один общий вопрос — о смысле человеческого существования, который перестает быть самоочевидной данностью. Обобщенно все эти изменения в человеческом бытии можно назвать одухотворением. С этого периода, по Ясперсу, берет свое начало общая история человечества. Вначале "О. В." ограничено в географическом отношении, но постепенно становится всеохватывающим. Тем, что тогда свершилось, человечество живет по сей день — каждый его новый подъем сопровождается актуализацией опыта "осевой эпохи". (См. также Всемирная история.)

В. Н. Фурс

"ОСНОВНОЙ ВОПРОС ФИЛОСОФИИ" — марксистская интерпретация фундаментальной проблематики, фундирующей философское знание, а именно — проблемы соотношения бытия и сознания. Конституирование категориальных средств философии как рациональное осмысление и экспликация содержания универсальной культуры объектного, субъектного и субъект-объектного рядов (см. Универсалии, Категории культуры, Философия) задает мировоззренческую размерность философской проблематики: проблема места человека в мире артикулируется в философии как проблема соотношения бытия и сознания. Именно в проблемном контексте О. В. Ф. был впервые эксплицитно сформулирован в рамках французского Просвещения; в философии Гегеля осмыслен как "разрешение противоположности между бытием и сознанием". В целом, немецкая философия конца 18 — середины 19 в. рассматривала фокусируемую О. В. Ф. проблему как фундаментальную для философской традиции: "вся история философии вращается вокруг вопроса... об отношении духовного к материальному" (Фейербах). Однако важно, что означения постановки О. В. Ф. в домарксистской философии не лишает его логического статуса проблемы, то есть не деформирует специфику философского мышления как мышления по определению проблемного, организующего себя в качестве интеллектуального движения в пространстве непреходяще значимых (и в этом смысле — "вечных"), культурно аранжированных, то есть по-новому ставящихся каждой исторической эпохой (и в этом смысле — "нерешаемых") проблем. В рамках марксизма О. В. Ф. приобрел принципиальный смысл и аксиологическую нагруженность. В его содержании было выделено два аспекта ("две стороны О. В. Ф."); генетический аспект соотношения материн и сознания (так называемый вопрос о первичности) и функциональный (вопрос о познаваемости мира). Аксиологическая акцентировка марксизмом материализма — в генетическом, а так-

же гносеологического оптимизма — в функциональном планах О. В. Ф. имплицитно задают артикуляцию последнего именно как вопроса, то есть такой логической формы, которая — в отличие от проблемы — предполагает возможность не только исчерпывающе финального, но и правильного ответа (см. соответствующее приращение инвективной семантики самим понятиям идеализма и скептицизма в марксизме). Такой подход к философии инспирирует ее редукцию к доктринальному учению, продуцируя такие модусы ее существования, как программно-концептуальные кодексы и вопросно-ответная катехитика: от первых ее моделей у Энгельса до классического варианта в посвященном философии разделе "Краткого курса истории ВКП (б)" у Сталина. (См. также "Скандал в философии".)

В проблемной же своей постановке О. В. Ф. сохраняет свое конститутивное значение: в ответ на сформулированную К. Глюксман оценку его позиции на конференции в Клуни (1970) как "недооценивающей, чтобы не сказать отменяющей борьбу материализма и идеализма", Деррида возражает в том плане, что "значение этого невозможно переоценить". Наряду с этим, постмодернизм существенно трансформирует содержание О. В. Ф. в русле характерного для постмодернистской парадигмы отказа от референциальной концепции знака и ориентации на "игровой принцип" аргументации (Деррида) и "игры истины" (Фуко). Так, по формулировке Фуко, "основной вопрос философии, понимаемый как вопрос о духовности, заключается в следующем: что представляет собой преобразование, совершаемые в бытии субъекта, необходимые для достижения истины?" — При условии, что философия как таковая трактуется как "форма мысли, которая... задается вопросом, что позволяет субъекту постигать истину" (Фуко). Однако, в целом, в философии постмодернизма с ее презумпцией отказа от линейного типа детерминизма центральным объектом аналитики становится отдельное "событие" (Фуко), "сингулярность" (Делез), "интенсивность" (П. Вирлино) и т. п. Принципиально единичные и уникальные события обладают особым статусом бытия, не предполагающим их артикуляции ни в качестве материальных, ни в качестве идеальных, — статусом "эффекта" (Фуко): "событие всегда производит эффект и является эффектом". В этом отношении "философия события", с точки зрения Фуко, "должна была бы двигаться в парадоксальном направлении — в направлении материализма бестелесности". В этом контексте радикального постмодернистского отказа от метафизики и универсальной номадологической ориентации происходит смещение в акцентуации содержания О. В. Ф. В русле установок постмодернистски истолкованной генеалогии Фуко определяет в

качестве "вопроса философии" вопрос "о настоящем" — по определению Фуко, "вопросом философии долгое время было: "В этом мире, где все гибнет, — что есть не-преходящего? Что мы суть — мы, которые должны умереть, — в отношении к тому, что не проходит?" Мне кажется, что начиная с 19 в., философия непрерывно приближается к вопросу: "Что происходит теперь, и что такое мы — мы, которые, быть может, суть не что иное и не более, чем то, что происходит теперь?". Вопрос философии — это вопрос об этом настоящем, которое и есть мы сами". (См. также Номадология, Генеалогия, Социальное время, Эон.)

М. А. Можейко

ОСТИН (Austin) Джон (1911—1960) — британский философ и основоположник современной неформальной логики. С 1952 — профессор Оксфордского университета. Основные сочинения: "Истина" (1950), "Поводы для извинений" ("Просьба простить") (1957), "Философские статьи" (1961), "Чувство и восприятие" (1962), "Как делать вещи из слов" (посмертно восстановленный и изданный в 1962 курс лекций О. памяти Джеймса, прочитанный в 1955 в Гарвардском университете) и др. (О. не закончил ни одной книги и не опубликовал ни одной статьи в философской периодике. Так из 10 текстов посмертного сборника "Философские статьи" — 4 были опубликованы в сборниках статей, 1 являет собой запись радиовыступления, 5 — это доклады на заседаниях ученых сообществ.) В рамках собственной программы разработки оснований лингвистической философии О. проанализировал логическую структуру повседневного языка. О. не считал, что осмысление "обычного языка" являет собой путь выяснения философских проблем: "...наш обычный запас слов воплощает все различия, которые люди сочли нужным провести, и все связи, которые они сочли нужным установить на протяжении жизни многих поколений". С его точки зрения, различия обычного языка более здравы, нежели "любое различие, которое мы с вами сообразим измыслить, посидевая днем в своих креслах". Согласно предположению О., философия в статусе традиционной родоначальницы наук в ближайшее время инициирует новую науку о языке, как недавно она продуцировала математическую логику. С точки зрения О., проблема является философской постольку, поскольку она запутанна — как только люди достигают ясности относительно какой-то проблемы, она "перестает быть философской и становится научной". Философские взгляды О. расходились с рядом подходов неопозитивизма. В частности, О. подвергает критике теорию "чувственных данных" Айера.

По О., тезис о том, что то, что мы непосредственно воспринимаем, суть чувственные даные и идея, согласно которой предложения о чувственных даных суть безусловные основания знания — ошибочны. В первом случае он предлагает разграничить классическую «иллюзию» и «обман». Во втором — О. утверждает, что предложений одновременно безусловных по своей природе, непосредственно верифицируемых и доказательных в силу собственной очевидности — не бывает и быть не может. Остин предложил своеобразный симбиоз философии и лингвистики — «лингвистическую феноменологию», в границах которой логические явления предлагалось рассматривать без отвлечения от их непосредственного содержания. По О., такая дисциплина должна изучать способы употребления естественного языка: если элементарным предметом «лингвистической феноменологии» служит «утверждение» (statement), то соответствующим предметом логики является «предложение» (proposition). Последнее, согласно О., состоит из слов, первое же — «делается с помощью слов». Согласно мысли О., каждое «утверждение», произносимое кем-то, есть акт производства, который представляет собой своеобразное историческое событие, а именно — высказывание конкретным говорящим определенного «предложения», относимого к реципиенту (аудитории) с указанием на конкретное положение или же какую-то историческую ситуацию. Повседневное употребление слов «истинно или ложно» соответствует таким образом, по О., «утверждению», а не «предложению». «Предложение» не может считаться истинным или ложным, поскольку оно посредством дескриптивной конвенции всякий раз сопоставлено типам событий. «Утверждение» же, посредством демонстративной конвенции, соответствует с известной долей неопределенности исторически меняющимся ситуациям. Как полагал О., «утверждение» истинно тогда и только тогда, когда историческое положение дел, сопоставленное ему с помощью демонстративной конвенции, относится к тому типу, который с помощью дескриптивной конвенции соответствует «предложению», использованному для производства данного «утверждения». Дальнейший анализ понятия «утверждение» привел О. к различению последнего на «констатации» (constatives), или способы произнесения, в которых что-либо утверждается и потому к ним может быть применима оценка «истинно или ложно», и «перформации» (performatives) — способы произнесения, относящиеся к исполнению некоторого действия. Например, высказывание «я обещаю,

что...» означает нечто большее, чем высказывание «я утверждаю, что...». Первый тип высказываний О. и назвал «перформативными» (первое публичное упоминание этого термина — 1950), в то время как второй — он характеризует как «констатации». Традиционно полагалось, что «знание» есть название особого ментального состояния — в качестве следствия из этого постулировалось, что говорить «Я знаю, что Z есть P» суть утверждать, что именно в этом ментальном состоянии я нахожусь в отношении к «Z есть P». Такой подход, по мысли О., базируется на «ошибке описания» — на предположении, что слова употребляются исключительно для описания. Но, согласно О., утверждая, что я нечто знаю, я не просто описываю собственное состояние, но и осуществляю значимый шаг — даю другим слово, беру на себя ответственность за утверждение, что «Z есть P», аналогично тому, что «обещать» означает давать окружающим слово, что я сделаю S. (Именно разяснение О. аналогии между «знанием» и «обещанием», обычно выражающейся утверждением, что «знание» есть перформативное слово, — принято полагать его главным вкладом в философию.) По схеме О., утверждать, что «S истинно» означает утверждать, что «S соответствует фактам». «Соответствие» у О. могло описываться в терминологии дескриптивных конвенций (соотнесение слов с типами ситуаций) и демонстративных конвенций (соотнесение слов и предложений с действительными историческими ситуациями, обнаруживаемыми в окружающей действительности). Позже О. отметил, что перформативные высказывания могут быть «удачными» или «неудачными» (но не «истинными» или «ложными»); констатирующие же высказывания могут быть «истинными» или «ложными». Последующая систематизация видов «утверждения» легла в основу созданной О. теории речевых актов. «Речевым актом» он называет такой процесс общения определенных индивидов, в котором помимо высказывания осмысленных выражений имеет место интерактивное воздействие коммуникантов друг на друга. («Название /теория речевых актов — А. Ш., А. Г./ указывает, что производство высказывания является осуществлением действия: естественно предполагать, что в этом случае происходит не просто говорение») По мысли О., уровнями «речевого акта» как логико-содержательного комплекса являются: во-первых, локутивные акты, или локуции (locutions) — акты произнесения осмысленных «утверждений» или акты говорения самого по себе; во-вторых, иллокутивные акты, или иллокуции (illocutions) — то, что мы делаем в процессе произнесения слов, то есть утверждаем, обещаем, приказываем и т. д.; в-третьих, перлокутивные ак-

ты, или перлокуции (perlocutions) — интеракционный эффект, достигаемый посредством говорения, то есть действия убеждения, запугивания и т. д., некое влияние, оказываемое на слушающего (реципиента). (Все глаголы О. подразделил на 5 групп в соответствии с их иллокутивной силой.) С точки зрения О., в высказываниях типа «я утверждаю, что...», «Джон обещает, что...», «она угрожает, что...» левая часть представляет локутивный акт, правая — иллокутивный, а само высказывание в целом, если его действие достигает реципиента, — перлокутивный акт. Отсюда, по О., иллокуция может быть эксплицирована с помощью слова «этим»: «я этим приказываю тебе», «я этим обещал ему» и т. д. В «речевом акте» можно также выделить нулевой уровень — акт высказывания, значение которого состоит в символизации, в производстве слов и предложений. Локутивный акт призван выполнять референциальную функцию. Иллокутивный — наделяет «утверждение» коммуникативной силой, придавая ему определенную ценность в модусах обещания, утверждения и т. д. К иллокутивному комплексу, по О., относятся ассертивы (тезисы и аргументы), декларативы (дефиниции, задающие определенные правила коммуникативного использования выражений), директивы (вопросы) и т. д. Устойчивое сочетание иллокуций с соответствующими перлокуциями формирует коммуникативную общность — некую «языковую игру». Убежденность О. в том, что значение живет в целостности дискурса и конструируется конвенциональными правилами контекста, вступала в определенное противоречие с логоцентристской по духу концепцией значения у Соссюра, фундированной идеей присутствия. Тем не менее, как позже отметил Деррида, теория О. также осталась в плену у скрытых логоцентристских установок. Логическая стратегия О., обозначенная Деррида, как «логика супплицментарности» являлась собой классический пример логики дополнительности. Опираясь на собственную оригинальную философскую иерархию типов речевых актов, О. тем не менее акцентировал особое внимание на исключениях из нее. В итоге, как отмечали критики, получалась иррациональная нелепица: стиль Хемингуэя в его собственных текстах, по мнению О., отсутствует, а возникает лишь в границах процедуры реконструкции этих текстов — причем в любых мыслимых формах последней. Теория речевых актов О. впоследствии использовалась во многих разделах философии языка. В голландской школе неформальной логики на ее базе выстроилась оригинальная теория аргументации.

А. Н. Шуман, А. А. Грицанов

ОТКРЫТОЕ ОБЩЕСТВО — понятие, введенное в оборот Бергсоном ("Два источника морали и религии", 1932); активно использовалось Поппером в книге "Открытое общество и его враги" для преодоления методологических установок "историзма" как (по его мнению) адекватного теоретического обоснования ценностей тоталитаризма. Поппер рассматривал "историзм" как средство защиты "закрытого" общества. "Закрытым", по П., выступает общество, организованное на основе авторитарно установленных неизменных норм. В противовес ему О. О. основано, по убеждению Поппера, на высоком и зрелом критическом потенциале человеческого разума, стимулирующем иную мораль и интеллектуальную свободу как индивидов, так и социальных групп, направленную на непрерывное реформирование общества в целях разрешения встающих перед ним проблем. "Я не во всем и не всегда против насильственной революции, — писал Поппер во втором томе вышеуказанного сочинения, — вместе с христианскими мыслителями средневековья и Возрождения я готов оправдать тиранию и убийство, когда насильственный переворот не имеет альтернативы. Однако думаю, что любая революция имеет смысл, если имеет целью восстановление демократии, но не в расхожем смысле ("правление народа", или "власть большинства"), а тогда, когда социальные институты (особенно всеобщие выборы, право народа сместить правительство) реализуют общественный контроль за деятельностью управленческих структур и ненасильственные реформы". По мысли Поппера, О. О. суть такое общество, в устройстве которого присутствует в качестве неотъемлемой процедуры перманентного пересмотра доминирующих общественных проектов и отстранение от власти тех, кто с ними неразрывно связан. Концепция О. О. выступила своеобразным приложением философии познания Поппера к социальным, экономическим и политическим проблемам. Так как ничего нельзя знать наверняка, а можно лишь высказывать предположения, которые в свою очередь могут оказаться ошибочными, то процесс пересмотра ошибочных предположений и составляет суть развития знания. Поэтому, согласно П., главным в этом процессе является гарантия возможной фальсификации (опровержения теории), которой не помешают ни догма, ни внутренние интересы научного сообщества. Демократия понималась Поппером как возможность смены правительства без применения насилия: "...В своей книге "Открытое общество и его враги" я предложил рассматривать в качестве основной проблемы рациональной политической теории совершенно иной вопрос. В отличие от старого, новый вопрос можно сформулировать так: как должно быть устроено государство, чтобы от дурных прави-

телей можно было избавиться без кровопролития, без насилия?". Интерпретируя понятие и принцип демократии, лежащей в основании О. О., Поппер отмечал следующее. 1) Демократию в принципе недопустимо характеризовать как правление большинства, даже в контексте важности института всеобщих выборов. Действия властей должны быть реально ограничены правом народа сместить их без кровопролития. Следовательно, если власть предрасположена не обеспечивает эффективности социальных институтов, гарантирующих меньшинству право инициировать адекватные реформы, такой режим определенно может квалифицироваться как тирания и диктатура. 2) Демократическая конституция, следовательно, изначально исключает лишь единственный тип изменений в наличной совокупности законов — трансформации, подвергающие опасности саму демократию. 3) Демократия, в целом призванная поддерживать меньшинство, не распространяется, по мнению Поппера, в первую очередь на тех людей, кто попирая закон, подстрекает других к насильственному испровержению демократии. 4) Политическая линия на всестороннее развитие охраняющих демократию общественных институтов не должна абстрагироваться от реальной и универсальной тенденции наличия скрытых антидемократических интенций во властных структурах и массе индивидов. 5) Падение демократии не имеет сопоставимой социальной цены — это исчезновение всех прав. Даже при условии сохранения экономического роста социальное повиновение произволу властей становится императивом. 6) Стрессовый эффект насильственных перемен для каждой цивилизации практически всегда реанимирует антидемократические тенденции. Поппер впоследствии выделил главные характеристики О. О.: отказ от любых притязаний кого бы то ни было на владение абсолютной истиной; законность свободных обсуждений любых социальных проблем вкуче с традицией того, чтобы результаты публичных дискуссий оказывали влияние на политику; наличие институтов, содействующих свободе тех, "кто не ищет выгоды". О. О., согласно Попперу, — и реальность, и некий идеал. Демократия, по Попперу, когда она есть, указывает путь в реальное О. О. По мнению Поппера, только в условиях демократии и О. О. существует реальная возможность уйти от многих бед. С точки зрения Поппера, "если мы насильственно разрушим социальный порядок, мы будем ответственны не только за бесчисленные жертвы, но создадим ситуацию, при которой несправедливость и репрессии станут нормой... К сожалению, государство — неизбежное зло, которое нельзя упразднить... Нет ничего проще, чем уничтожить человечество, — достаточно развязать насилие. Куда сложнее возделывать

рациональное общество, конфликты которого разрешаются по большей мере разумным путем". Чувство социальной ответственности и любовь к свободе — наследие, которое, согласно Попперу, мы "обязаны сохранить живым". Проблема неоднозначности перспектив трансформации ценностей и идеалов О. О. в иные культурные системы освещалась в ряде исследований. Так, очерк Дж. Горера (Gorer) "Культурное общество и культурное многообразие", опубликованный в сборнике "Опасность равенства" ("The Danger of Equality" — London, 1966), был посвящен демонстрации тезиса о том, что четыре базовые свободы, введенные в круг главных ценностей О. О. и устоев демократии и либерализма, — свобода слова, свобода религии, свобода от страха и свобода от нужды — не имеют протестантских адекватных интерпретаций ни в одном языке, кроме английского. Согласно Гореру, ни в одном другом языке нет слова, однозначно соответствующего англоязычному понятию "freedom", ибо последнее совмещает в себе два значения: "подлежать защите от" и "не иметь препятствий для". (Ср. у Фромма: "свобода от" и "свобода для".) Во второй половине 20 в. беспрецедентные усилия в сфере проблематизации, пропаганды и глобальной осущестления О. О. предпринял Сорос. Созданный им "Институт Открытого Общества" внес свой вклад в преобразование посткоммунистических стран в социальное О. О. В книге "Кризис мирового капитализма" (1998) Сорос отмечает, что хотел бы найти новое понятие "О. О.", содержащее не только "рыночные", но и "социальные" ценности. (См. также Бергсон, Поппер, Сорос.)

А. А. Грицанов, И. В. Сидорская

ОТСУТСТВИЕ — см. МЕТАФИЗИКА ОТСУТСТВИЯ.

ОТЧУЖДЕНИЕ — философская категория для обозначения общественного процесса, в границах которого происходит превращение результатов и продуктов деятельности людей в независимую силу, становящуюся выше своих творцов и подавляющую их. В концепциях немецкой философской классики 19 в. проблема О. увязывалась с трактовками человеческой деятельности в контексте таких ее ипостасей, как "овещнение" и "опредмечивание". Гегель впервые в мировой философии отметил, что в основе О. лежит отчужденная деятельная сущность личности. Раб, согласно Гегелю, являлся рабом потому, что весь объем его деятельности был отчужден господину. В концепции О. Маркса, осуществившего главным образом анализ явлений О. труда, была сделана попытка отделить О. человеческих сил от процессов их обществ-

ления и объективации. Маркс рассматривал О. как присвоение одними людьми сил, средств и результатов деятельности других, то есть О. трактовалось как продукт определенных общественных отношений — отношений собственности. По Марксу, каждый человек отчужден от другого и от человеческой сущности тем больше, чем выше уровень эксплуатации труда в данном обществе. Впоследствии эта идея была вульгаризирована адептами марксизма-ленинизма, которые сузили понимание собственности до объема еще не присвоенного вещественного богатства других, а преобразование О. стали связывать с ликвидацией института частной собственности посредством захвата власти люмпенизированными слоями населения. В обществоведении и человековедении 20 в. на первый план в изучении проблем О. вышел вопрос о "машинизированном", экстенсивном растрачивании человеческих и природных ресурсов. Создание интенсивных, ориентированных на качество жизни форм производства, экономики, технологии, социальной организации подчеркивали как значение личностных форм бытия людей, их самореализации и развития, так и важность преодоления "самоотчуждения" человека. Так, Хайдеггер полагал в качестве главной причины того, что обстоятельство, что человек познается (и потому существует) как "господин сущего", а не как "пастырь бытия". По Хайдеггеру, налицо тенденция, при которой чем более действителен создаваемый человеком мир, тем менее действительным становится сам человек. Происходит "растворение" человека в мире, и на первый план выходит проблема актуализации потаенных, сокровенных горизонтов и возможностей бытия людей. Отражая спонтанность как значимый по сей день фактор эволюции цивилизации наряду с естественным стремлением общества овладеть темпами и направленностью социальных изменений, концепции О. и самоотчуждения людей выступают своеобразным индикатором, философским "термометром" контролируемости и гуманности развития человека и его истории. Масштаб этой проблемы, безусловно, общепланетарен, ибо парциальных решений она не имеет.

А. А. Грицанов

ОХЛОКРАТИЗАЦИЯ (греч. *ochlos* — толпа и *kratos* — власть) — мегатенденция, свойственная процессам глобализации массового общества (массовой культуры, массового сознания) и выражающаяся в генерализации (социальном господстве) норм коллективного поведения и со-

знания социопсихических общностей толпы и массы. Феномен О. впервые выявлен Лебоном и Г. Тардом, анализировался в работах Фрейда, Ортеги-и-Гассета, Московичи и других. Для сознания толпы (определяемого механизмами подражания, растворения личностного начала, разнотельности, импульсивности, односторонней преувеличенности, внушаемости, анонимности) характерен особый тип последовательного упрощения социального знания до уровня примитивной догмы или элементарного политического лозунга, снижаемого затем с конкретными чаяниями масс. Результат данной редукции детерминирован исторической продолжительностью существования редуцируемой идеи, связью ее с традиционными представлениями и религиозными верованиями, возможностью общедоступной формулировки и переводимостью на императивный язык поведенческих норм. Экспансивность трансляции норм коллективного сознания толпы в обществе способна ситуативно обуславливать направления его развития (мегатренды Лебона и Тарда), а возникающее при этом специфическое "общество-толпа" — предтеча тоталитаризма, ибо при этом механизмы сознания толпы трансформируются в парадигмы социального поведения и сознания. Генерализация сознания толпы (О.) выражается в упадке культуры, плюрализм нормативных систем которой замещается нормативностью охлоса, которая институализируется в структурах власти и вытесняет общественное сознание в сферу псевдорелигиозной идеологии. В условиях социальной гиперактивности толпы происходит своего рода селекция различных доктрин, возможных в качестве нового народного верования. На рубеже 19—20 вв. социальная селективность толпы выделила из доктринального спектра социалистическую идею. Прогностически мегатренд Лебона (1908) был освоен на следующих допущениях: 1. Переработанное и упрощенное (редуцированное к нормам катехизиса) социалистическое учение может в условиях урбанизации стать реальным духовным преемником традиционной религиозности. 2. Эпоха массовых движений, когда доминирует сознание толпы, порождает наиболее жесткую реализацию новых догматов социальной веры, как мировоззрения массы, оперирующей катехизисным социалистическим учением. 3. Толпа, масса не способна реализовать подлинный духовный потенциал общества, который всегда личностей и превосходит уровень толпы, поэтому утверждение новой социалистической религиозности (религии толпы) может обернуться социальной стагнацией и катастрофой. Мегатренд Лебона, как тенденция глобальной О. общества (судя по всему, частично реализовавшийся в России, Восточной

Европе, социалистических странах Азии, на Кубе), предполагал последовательное прохождение обществом следующих фаз: разрушения, цезаризма, социального разложения и, возвращающей все на круги свои, диктатуры. Становление идеологии реального социализма как некоторого псевдорелигиозного верования оказывается при этом неизбежным следствием процессов трансформации социалистической доктрины в массовое сознание. Начав с социалистического просвещения масс, с внесения социалистической идеи в массовые движения, социалистические активисты впоследствии оказались вынужденными "углублять" их. Если Лебон акцентировал внимание на концептуальном обосновании социального мегатренда, вызванного О. общества и глобализацией сознания толпы, то Тард (1902) выходит за пределы статического рассмотрения самой толпы и анализирует механизмы ее социозволюции. При определенных условиях толпа структурируется, иерархизируется (парламент, церковь, государство), но главное, эволюционирует тип связи между индивидами. Преимущественно физическое единство ("плечом к плечу") уступает место духовному союзу, сознание толпы трансформируется в сознание публики. Исторически публика, как читательская аудитория, возникает одновременно с началом широкого книгопечатания и распространения грамотности в 17 в., а в 18 в. уже формируется политическая публика. Будущее цивилизации определяется не толпой, а публикой ("превращенной толпой"). Публика многомерна, толпа одномерна: можно принадлежать в одно и то же время к нескольким группам публики, в то время как быть можно только в одной толпе. В политической жизни массовидные партии-толпы постепенно замещаются партиями-публиками. Нетерпимость толпы, воплощаемая в политическом экстремизме, совмещается в публике с некоторой толерантностью, полифонией и даже диалогичностью. Многомерность (плюралистичность), сознания публики определяет специфическую мягкость процессов О., хотя в массовом сознании публики не исключены рецидивы, возвращающие его к примитивным формам, свойственным толпе. Общественные симптомы О. характерны для социальной практики в ситуациях радикализации массовых настроений, стихийных форм протеста (поддержки), дестабилизации общественной жизни. Развитие СМИ, рост их влияния, а также увеличивающееся многообразие форм манипуляции массовым сознанием актуализируют социальную роль О. (См. Публика, Хабермас, Лебон, Социализм.)

А. Г. Езоров

П

ПАРАДИГМА (греч. *paradeigma* — пример, образец) — 1) понятие античной и средневековой философии, характеризующее сферу вечных идей как первообраз, образец, в соответствии с которым бог-демиург создает мир сущего; 2) в современной философии науки — система теоретических, методологических и аксиологических установок, принятых в качестве образца решения научных задач и разделяемых всеми членами научного сообщества. Термин “П.” в философию науки впервые вводится позитивистом Г. Бергманом, однако подлинный приоритет в его использовании и распространении принадлежит Куно. В своей книге “Структура научных революций” (1962) Кун говорит о возможности выделения двух основных аспектов П.: эпистемическом и социальном. В эпистемическом плане П. представляет собой совокупность фундаментальных знаний, ценностей, убеждений и технических приемов, выступающих в качестве образца научной деятельности. В социальном — П. характеризуется через разделяющее ее конкретное научное сообщество, целостность и границы которого она определяет. Существование П., по мнению Куна, связано с периодами нормальной науки, в рамках которых они выполняют проективно-программирующую и селективно-запретительную функции. Смена П. осуществляется посредством научных революций, что связано со своеобразным гештальт-переключением научного сообщества на новую систему мировидения и ценностей. Критика чрезмерного социологизма и психологизма в понимании П. побудила Куна конкретизировать свою позицию посредством введения понятия “дисциплинарной матрицы”, синонимичного эпистемическому контакту П. В структуру дисциплинарной матрицы входят: 1) символические обобщения, составляющие формальный аппарат и язык, характерный для конкретной научной дисциплины; 2) метафизические компоненты, определяющие наиболее фундаментальные теоретические и методологические принципы миропонимания; 3) ценности, задающие господствующие идеалы и нормы построения и обоснования научного знания. Понятие П. в поздних работах Куна связано в большей степени с характеристикой интегральных социально-психологических аспектов научного сообщества. Вместе с тем, в рамках современной философии науки понятие П. оказалось более продуктивным при описании эталонных теоретико-методологических оснований научного поиска.

Е. В. Хомич

ПАРЕЙСОН (Parsons) Лундж (1918—1991) — итальянский философ. Академик, член Международ-

ного института философии. Основные сочинения: “Философия существования и Карл Ясперс” (1940), “Очерки по экзистенциализму” (1943), “Экзистенция и личность” (1950), “Эстетика. Теория формирования” (1954), “Система свободы” (1965), “Теория искусства” (1965), “Проблемы эстетики” (1965), “Беседы об эстетике” (1966), “Философия свободы” (1989) и др. Отталкиваясь от полемики с Гегелем идеи Кьеркегора о том, что индивид (“Единичный”), оспаривающий и ниспровергающий систему; противостоящий всем формам миропонимания — пантеизму и нимаиентизму, например, — провозглашающих поглощение индивидуального универсальным; выступающий как оплот трансценденции и исток христианства, — важнее рода и гегелевского “человечества”, П. сформулировал принцип “онтологического персонализма”. В контексте этой идеи П. отвергал допущения, что философия всегда и в главном образом является материально и идеологически ангажированной и общественно-исторически обусловленной. Философия не должна трактоваться ни как идейно-предзаданная концептуализация условий бытия людей, ни как набор догм, детерминирующий и ограничивающий свободное мышление индивидов. Проблема, по мнению П., состоит в уяснении того, как может сочетаться плюрализм в понимании истины с отказом от ее релятивистских трактовок, как сочетается сущностная множественность системы философских знаний с идеалом целостности истины, как может амортизировать остроту этих интеллектуальных противоречий философствование в стиле диалога. П. не считал, что историческая и теоретическая дискредитация гипотез о тотальности и жесткой одномерной линейности общественной эволюции могут и должны трансформироваться в доминирование ценностей софистики, скептицизма и релятивизма. Философия у П. — одновременное “выражение духа времени и личности и спекулятивного начал в их максимальной ценности”. Взаимную связь и обусловленность философии своим временем П. усматривал в выборе философом определенной позиции по отношению к эпохе. Поскольку же выбор позиции и ответы на вопросы — промысел многих блестящих умов, то ни одна философия не имеет права претендовать на обладание абсолютной истиной. При всей непримиримости интеллектуальных баталий, подлинная философия полифонична, свободна для выражения любых мнений, непредсказуема. Именно такая “конфилософия”, согласно П., — в рамках которой никто не претендует на последнее слово, — является современной настоящей “любовью к мудрости”. Единственная истина, по П., всегда выражается в личностно окрашенной гипотезе, она всегда — интерпретационно задана. С точки зрения П., “всякое человеческое от-

ношение, идет ли речь о познании или действии, об искусстве или личных связях, об историческом познании или философской медитации, всегда имеет характер интерпретации. Этого не могло бы быть, если бы не сам характер отношения бытия с тем, что внутри него, — с человеком. Именно в нем обнаруживается родовая солидарность бытия с истиной. В истине нет ничего, кроме интерпретации, а интерпретация всегда толкует об истине”. В контексте данной проблемы П. утверждал: недопустимо произносить имя Божие всуе в стилистике объективистски выстроенных философских систем. Идея Бога не может и не должна выступать как предмет каких-либо рациональных доказательств и обоснований. Это — вопрос индивидуального однозначного выбора, могущий быть осмысленным в границах подходов мифа и личностного религиозного опыта. Ни существование Бога, ни “смысловознанные” вопросы не входят в проблемное поле философии, они доступны, по мнению П., душевным прикосновениям человека лишь посредством чувственных образов и словоформ, не имеющих ничего общего с рационально-доказательными традициями прошлого.

А. А. Грицанов

ПАРСОНС (Parsons) Толкотт (1902—1979) — американский социолог. Основатель школы структурного функционализма в социологии (линия функционального императивизма в отличие от линии функционального структурализма Мертона, по определению Дж. Тернера). На протяжении более чем 30 лет после 2-й Мировой войны являлся одним из основных теоретиков социальной мысли, по крайней мере, в англоговорящем мире. Образование: Амхерстский колледж (степень бакалавра, с отличием); Лондонская школа экономики (магистратура); Гейдельбергский университет (докторантура). С 1927 — преподаватель социологии в Гарвардском университете. В 1949 был избран президентом Американской социологической ассоциации. Являлся членом и президентом Американской академии искусств и наук. Для П. основной научно-исследовательской задачей было построение общей, системной, основанной на обобщении накопленного эмпирического и теоретического опыта, социологической теории. Для построения собственной концепции П. широко использует работы своих предшественников: Дюркгейма, в частности, его идею “органической солидарности” и метод анализа стабильности социальной системы, состоящей из функционально-дифференцированных ролей; М. Вебера, — обоснование необходимости изучения социальных организаций и институтов через обобщенную схему — “рациональность социальной системы”; а также труды Парето (в интер-

претации Л. Дж. Хендерсона). Кроме того П. придает большое значение положениям, разработанным в рамках антропологического и психологического направлений социальной мысли (Спенсер, Фрейд). В своей первой книге ("Структура социального действия", 1937) П. утверждает, что основным объектом анализа в социологической теории систем действия является единичный акт, который конституируется из: актера; целей деятельности; социальной ситуации, представленной средствами и условиями, нормами и ценностями, посредством которых выбираются цели и средства — "Если что-либо и является существенным для концепции социального действия, так это его нормативная ориентация". Система действия является структурированным набором единичных актов. В таком социальном контексте индивиды стремятся к максимальному удовлетворению, а поведение и отношения, достигающие этой цели, становятся институционализованными в систему статусных ролей. П. описывает социальное действие как состояние напряжения между элементами двух порядков — "нормативными" и элементами "условий". Если рассматривать социальное действие как процесс, то он означает "последовательное отрицание элементов условий в направлении конформности с элементами норм". Впоследствии П. определяет социальную систему как "модель организации элементов действия, соответствующих последовательности или упорядоченному набору изменений интегративных образцов множества индивидуальных актеров". Социальная система, в соответствии с его теорией, предполагает наличие трех подсистем: (1) личностная система (действующие актеры); (2) система культуры (разделяемые ценности, которые обеспечивают преемственность и последовательность норм и предписанных им статусных ролей); (3) физическое окружение, на которое общество должно ориентироваться. Каждая система, развиваясь, сталкивается с двумя основными наборами проблем. Во-первых, внутренняя проблема достижения социального порядка или интеграции. Развитие проблемы в таком ракурсе приводит П. к формированию его знаменитой концепции систем и подсистем, каждая из которых отвечает "внутренним и внешним функциональным требованиям системы социального действия. Для того, чтобы выжить, любая система должна отвечать четырем функциональным требованиям: адаптация (к физическому окружению; экономика); достижение целей (средства организации ресурсов для достижения целей и получения удовлетворения; политика); интеграция (форма внутренней и внешней координации

системы и пути ее соотношения с существующими отличиями; социальное сотрудничество); поддержание образцов, латентность (средства достижения относительной стабильности; социализация). Данная концепция широко известна под названием AGIL (адаптация — цель — интеграция — латентность). Все подсистемы связаны между собой "средствами обмена" ("Экономика и общество", 1956), которые представляют собой деньги (A), власть (G), влияние (I), и обязательства (L). Равновесие социальной системы зависит от этих сложных процессов обмена между различными подсистемами. Условно, научную деятельность П. можно разделить на два этапа: дозволюционные и эволюционные работы. Основные положения его ранних работ, которые впоследствии были реализованы в эволюционной концепции истории, можно свести к нижеследующему: (1) все существующие живые системы, включая системы действия и общества, определяются двумя наборами отношений — отношениями между частями систем и отношениями типа "система — окружение"; (2) концепция функции является ключевой для анализа обоих типов отношений. Анализ отношений между частями системы сводится к проблематике поддержания внутренней структуры (гомеостаза). Анализ же отношений типа "система — окружение" — к проблеме адаптации к изменяющемуся внутреннему окружению; (3) и в том, и в другом случае, основной функциональной значимостью обладает система, а не ее части. Тематика дозволюционных работ П. сосредоточена, таким образом, на концепции социальной системы как ограниченно-замкнутой и поддерживающей стандартные образцы; нерархическом порядке концепции системы, функции, структуры и процесса; а также внутренне-внешней оси четырехфункциональной парадигмы. В более поздних работах П. обращается к проблеме истории и эволюции человеческого общества. Согласно теории "социологической эволюции общества", последнее развивается от простых форм к более сложным, через процесс деления и дифференциации с последующей повторной интеграцией. Фактором, направляющим эволюцию, является возрастание способности к адаптации. П. отмечает наличие критерия самодостаточности, который и отличает человеческое общество от других социальных систем и, таким образом, концептуализирует культурную систему, системы личности и поведения, как окружение социальных систем. Системы и подсистемы общества организуются в кибернетическую иерархию: культурная, социальная, личностная и биологическая. Эволюция проходит следующие стадии: примитивную, продвинутую примитивную, промежуточную и современную. Примитивное общество однообразно и го-

могенно, отсутствует разнообразие подсистем. За счет процессов дифференциации подсистем и их функций примитивное общество проходит ряд стадий и в конце концов приходит к своему современному состоянию. Основными характеристиками современного общества являются: (1) полная дифференциация систем в соответствии со схемой AGIL; (2) доминирование в экономике массового производства, наличие бюрократической организации, — рынок, деньги являются общепризнанным средством обмена; (3) система права — основа социального контроля и координации; (4) наличие социальной стратификации, в основе которой лежит критерий успеха; (5) дифференцирование, сложная система социальных взаимосвязей. Творческое наследие П. огромно, однако среди основных его работ можно выделить следующие: "Социальная система" (1951), "К общей теории действия" (написана с Э. Шиллсом, 1951), "Общества: эволюционные и сравнительные перспективы" (1966), "Система современных обществ" (1971), "Социальное действие и условия человеческого существования" (1978). Теоретические идеи П., развиваемые им на протяжении 40 лет, подверглись резкой критике со стороны представителей других направлений, в частности сторонников конфликтной социологии, феноменологии, гуманистической школы в социологии. Критике подверглось обращение к биологическим и органическим аналогиям, анализ социального порядка и исключение из проблемного поля девиантных отклонений и социальных конфликтов; отсутствие удовлетворительного объяснения социальных изменений, их подмена теорией дифференциации; отсутствие определения и анализа социальных классов; тавтологичность самой теории, отсутствие возможности ее операционализации; ее излишняя "объективность", поскольку несмотря на то, что П. ввел элемент субъективности в свою теорию социального действия ("система отнесенного действия"), очевидно, что в его теории общество доминирует над субъектом действия. Однако, такая многоаспектность критики теоретической социологии П. может расцениваться как еще одно ее достоинство, поскольку большинство современных социальных теорий развивались, полемизируя с ней, оппонируя и заимствуя у нее теоретические положения, понятия и принципы. В последнее время обращение к теории структурного функционализма повторно входит в моду. Например: Дж. Александр "Возрождение Парсонса в немецкой социологии", Р. Коллинз "Социологическая теория" (1984), Р. Мюнх "Теория Парсонса сегодня: в поисках нового синтеза", работы Э. Гидденса и Дж. Тернера.

Е. А. Уринович

ПАСТИШ (фр. *pastiche*: от итал. *pasticcio* — стилизованная опера-пурри) — понятие философии постмодернизма, содержание которого фиксирует: 1) способ соотношения между собою текстов (жанров, стилей и т. п.) в условиях тотального отсутствия семантических либо аксиологических приоритетов и 2) метод организации текста как программно эклектичной конструкции (см. Конструкция) семантически, жанрово-стилистически и аксиологически разнородных фрагментов, отношения между которыми (в силу отсутствия оценочных ориентиров) не могут быть заданы как определенные. Исходно, в модернизме (см. Модернизм) П. интерпретировался как прием пародирования или аутопародирования (см. Авангард). Поворот от модернистского к постмодернистскому пониманию П. фундаментально трансформация его содержания у Манна и Адорно; однако, собственно данный переход связан с именем Р. Пойриера, поставившего под сомнение саму возможность пародии в традиционном ее понимании, то есть предполагающую наличие неуязвимой точки зрения: классицизм, так называемого «высокого стиля», правильного литературного языка и т. п. (Для сравнения: представитель авангардной «Группы-63» А. Гульельми, видевший в П. «своеобразную пародию», полагал, что «жизни без идеалов, без каких бы то ни было идеалов, не бывает и быть не может».) В указанном контексте взамен концепта «пародия» Р. Пойриер предлагает использовать понятие «самопародия», семантическая разница между которыми заключается, по его мнению, в том, что «в то время как пародия традиционно стремилась доказать, что, с позиции жизни, историн и реальности, некоторые литературные стили выглядят устаревшими, — литература самопародии как абсолютно неуверенная в авторитете подобных ориентиров подвергает осмеянию и самое усилие установить правильность посредством акта письма». Именно этот вектор интерпретации процедуры пародирования и ложится в основу постмодернистской концепции П. Развитие постмодернистской концепции П. связано с творчеством таких авторов, как И. Хассан, Джеймисон и др. Понятие П. конституирует свое содержание в контексте постмодернистской концепции интертекстуальности — однако это не просто способ бытия стереофонически гетерогенного текста, понятого как палимпсест (см. Интертекстуальность, Конструкция). Так, уже Ч. Дженкс фиксирует характерный для постмодернизма принцип «парадоксального дуализма или двойного кодирования», предполагающий — при столкновении в одном интертекстуальном пространстве двух и более фрагментов содержательно и стилистически различных «текстуальных миров» — неизбежное возникновение квази-

пародийного эффекта, в рамках которого каждый фрагмент «ирионически преодолевает» все другие и, в свою очередь, «ирионически преодолевается» каждым из них. В этом отношении П. задает аксиологическое пространство тотальной аутопародии (П. как тип отношения) и одновременно ее результат, поскольку последний в постмодернистской системе отсчета является принципиально процессуальным и не объективируется в финально завершенном продукте, то есть тексте, имеющем определенное значение (П. как тип конструкции). В контексте таких парадигмальных презумпций постмодернизма, как «постмодернистская чувствительность», предполагающая видение мира как принципиально хаотичного (см. Постмодернистская чувствительность), и «закат метанарраций», задающий видение культуры постмодерна как организованной по принципу нонселекции (см. Нонселекция принцип, «Закат метанарраций»), в принципе невозможно конституирование понятия «лингвистическая форма». Согласно постмодернистской рефлексии, «распыление... литературы на множество специфических индивидуальных стилей и манер имело следствием языковую фрагментаризацию социальной жизни до такой степени, когда утрачивает свою силу сама норма... которая сама становится всего лишь еще одним идиомом среди прочих» (Джеймисон). Это означает и невозможность пародии в традиционном ее значении: по оценке Джеймисона, «чувство, что существует еще нечто нормальное на фоне всеобщего», может считаться в современной культуре «окончательно угасшим». В этой ситуации «пародия обнаруживает собственную ненужность: она отжила свое, и этот странный новый феномен пастыша постепенно занимает ее место» (Джеймисон). В постмодернистском своем понимании П. «подобно пародии, является подражанием..., использованием стилистической маски», однако принципиальное его отличие от пародии, задающее специфику феномена П., заключается в том, что его процессуальность оказывается эмоционально нейтральной, лишенной энергии отрицания (тогда как пародия отрицает пародируемое) и пафоса утверждения (ибо пародия всегда имеет в виду предпочтительную альтернативу пародируемому): по оценке Джеймисона, «это нейтральная практика... подражания без каких-либо скрытых пародийных намерений, с ампутированным сатирическим началом, лишенная смеха и уверенности в том, что наряду с аномальным языком... все еще существует некоторая здоровая лингвистическая норма». В подобной культурной среде П., согласно позиции И. Хассана, может быть рассмотрен как инструмент (метод) борьбы против языка, «живого по своей природе», а именно — против претензий послед-

него на обладание каким бы то ни было аксиологически выделенным (не только единственно возможным или так называемым «правильным», но и вообще предпочтительным) смыслом. В отличие от модернизма, постмодернизм не борется с каноном, ибо в основе этой борьбы лежит имплицитная презумпция признания власти последнего, он даже не ниспровергает само понятие каноона — он его игнорирует. В подобном аксиологическом пространстве пародия выступает единственным способом бытия интертекстуального текста: пародист, «предлагая имитацию романа его автором», в свою очередь, имитирует роль автора имитации, тем самым «пародируя себя в акте пародии» (И. Хассан). В организационно-гештальтном аспекте П. также выступает как феномен принципиально ризоморфный (см. Ризом) и ацентричный (см. Ацентризм): конструкция, организованная по принципу П., не предполагает ни возможности выделенной семантики, ни возможности вертикально выстроенных соотношений значений. Очерчивая ареал распространения П. в культуре постмодерна, постмодернизм фиксирует, что он практически не имеет предметных (как и каких бы то ни было иных) ограничений: по оценке Джеймисона, мы можем констатировать «вездесущность П.» в современной культуре. (См. также Интертекстуальность, Коллаж, Конструкция, Постмодернистская чувствительность.)

М. А. Можейко

ПАТНЕМ (Putnam) Хиллари (р. 1926) — американский философ и логик. После защиты докторской диссертации (Лос-Анжелес, 1951) П. — преподаватель в Принстоне, профессор кафедры философии науки Массачусетского технологического института (1961—1965) и профессор математики и математической логики Гарвардского университета (с 1965). Член Американской Академии искусств и наук, национальных ассоциаций символической логики и философии науки, избирался президентом Американской философской ассоциации. Основные сочинения: «Философские заметки» (том 1 — «Математика, материя и геометрия», 1975; том 2 — «Разум, язык и реальность», 1975; том 3 — «Реализм и разум», 1983), «Смысл и моральные науки» (1978), «Разум, истина и история» (1981), «Множество лиц реализма» (1987), «Представление и реальность» (1989), «Реализм с человеческим лицом» (1990), «Прагматизм: открытый вопрос» (1992), «Возрожденная философия» (1992, 1993), «Слова и жизнь» (1994) и др. Основные проблемы философского творчества П. сводимы к следующим: что представляют собой референты абстрактных идей? Может ли «объективность», оставаясь тождест-

венной самой себе, зависеть от духа? Выступая до середины 1980-х представителем аналитической программы в философии, П. впоследствии подверг резкой критике ряд ее принципиальных положений. В работе "Разум, истина и история" П. сформулировал нетрадиционную гносеологическую позицию, обозначившую им как "внутренний реализм" (позже — "реализм с человеческим лицом" и "естественный реализм"). По мысли П.: а) мир не состоит из фиксированного множества независимых от сознания объектов, мы фрагментируем на них мир, вводя ту или иную концептуальную схему; б) истина есть определенный вид идеализированной рациональной приемлемости, критериями которой выступают операциональная применимость, когерентность, простота, внутренняя непротиворечивость и т. д.; в) возможно множество истинных описаний мира. Согласно П., "простота и когерентность, а также другие подобные вещи суть сами ценности... часть нашей целостной концепции человеческого процветания..." Наука предполагает рациональность: "подлинная деятельность по отысканию аргументов о природе рациональности предполагает более широкую концепцию рациональности, чем концепция лабораторной проверяемости. Если нет фактической истины о чем-либо, которую можно было бы проверить выводимым предсказанием, то нет и фактической истины относительно философского утверждения, включая и это данное. С другой стороны, любая концепция рациональности... должна включать также многое из того, что туманно, плохо определенно... Страх перед тем, что не может быть "методологизировано" — это не что иное, как фетишизм...". Истина и рациональность у П. не тождественны друг другу ("опытные ингредиенты конкурируют в познании... нет ингредиентов помимо тех, что смоделированы концептуальным образом... нет ингредиентов, которые можно интерпретировать, не делая концептуального выбора"). Объекты здравого смысла ("дерева и стулья"), с точки зрения П., суть "образцы реального", в то время как объекты, существование которых обосновывается истинными научными теориями, оказываются предметом соответствующих концепций. В отличие от электронов и генов, априорных истин в реальности нет. (Согласно П., теория, рассматривающая мир независимо от познающего разума, возможно и сохраняет сей мир, но исключает возможность понимания каков он.) Геометрия Эвклида есть геометрия конечного пространства, как эмпирическая теория она сиэтична. Математическое знание подтверждено корректировкам, оно "квазиэмпирично". По мысли П., прида-

ние смысла процессу становления теорий, их конкуренции, их фальсифицируемости как методу их производства осуществимо лишь в контексте положенности некоей внелингвистической реальности (по отношению к которой язык имеет статус микрокосма): "есть внешние факты, и мы способны сказать, каковы они; но мы не в состоянии сказать, каковы они вне концептуального выбора". С точки зрения П., о "фактах", не созданных нами, допустимо рассуждать каким-то определенным образом лишь после выработки соответствующих языковых средств, сопряженных с ними способов выражения и некоей концептуальной схемы. В русле рассуждений П., необходимо отказаться от "картезианского" представления о природе ментального в качестве некоей сферы взаимодействия между когнитивными способностями человека и объектами внешнего мира. Чувственный опыт не есть пассивная регистрация объектов мира нашим сознанием, он, по П., является "переживанием живым существом в своем опыте различных аспектов мира". П. предлагает поставить мысленный эксперимент: злодей-ученый с помощью суперкомпьютера подает на нервные окончания отделенного от тела человека мозга всевозможные сигналы, создающие у того /мозга — А. Г. /полную иллюзию реальности. Как возможно, — спрашивает П., — доподлинно определить, не являемся ли мы все "мозгами в чане". Или, с другой стороны, если мы — мозги в чане, способны ли мы сказать или попросту подумать о себе как о мозгах в чане. Очевидно, по П., что возможная истинность этой ситуации делает ее ложной. Согласно П., отношение слов к реальности неоднозначно. Мозг без носителя способен использовать общие с людьми слова, но не может адресовать их к тем же вещам, что и мы. П. утверждает: "Если возможный мир действительно реален, а мы не мозги в чане, то, говоря о ситуации вивисекции мозгов, мы имеем в виду образ "мозги в чане" или нечто подобное (при условии осмысленности). Часть гипотезы о нас как о мозгах в чане предполагает в нас нормальных людей (с другой стороны, быть реально в чане с мозгами не может быть частью галлюцинации). Иначе, если мы и в самом деле суть мозги в чане, то высказывание "мы — мозги в чане" будет ложным. Поэтому подобное предположение не может не быть ложным". По мысли П., данная ошибка кроется в самой теории референции, согласно которой "лишь некоторые мысленные репрезентации необходимым образом соотносятся с отдельными внешними вещами или типами вещей". П. является одним из авторов "новой теории референции", противостоящей двухкомпонентной трактовке значения (референт — экстенционал, смысл — интенционал). В границах данной те-

ории принято полагать, что референция важнейших категорий языковых выражений не определяется и не обесценивается систематически смыслом как таковым. По мысли собственно П., значение термина несводимо к его экстенционалу: первое для П. суть "вектор", образованный несколькими компонентами, отражающими различные аспекты использования указанного термина (описание стереотипа, синтаксические и семантические маркеры и т. п.). Смысл термина не принадлежит отдельному человеку, он относится к сообществу тех, кто владеет данным языком. Общее, присущее всем правильным употреблением, конституирует относительно стабильное "ядро" значения, выступающее "центром конвергенции" для всех исторически изменчивых значений данного термина. Таковая инвариантность фундирует преемственность и сопоставимость в процессах эволюции научной терминологии. Как полагает П., "как хорошо понимал Кант, то, что универсум физиков не учитывает, не включает, пропускает, — это и есть та самая действительная вещь, которая устраивает так, что универсум становится возможным для нас, или создает то, что делает для нас возможным построить этот универсум из наших "чувственных побуждений (стимуляций)" — интенциональной, оценивающей, соотносящей работы "синтеза". Я полагаю, таким образом, что без оценок мы не можем располагать миром — мы попросту не имеем его".

А. А. Грицанов

ПЕРЕОТКРЫТИЕ ВРЕМЕНИ — феномен современной культуры, связанный с актуализацией — как в естествознании, так и в гуманитаристике — проблемы темпоральности. Термин "П. В." предложил Пригожиным в контексте синергетической модели времени как процессуальной конструкции (см. Синергетика). Именно факт П. В. синергетика фиксирует в качестве важнейшего результата своих исследований усилий (Пригожин, М. Маркус, Б. Мизра, Г. Николис, Д. Н. Паркс, Дж. Трифт, Б. Хесс, С. Хокинс и др.). С точки зрения современной научной рефлексии, традиционное естествознание было фундировано в своих концептуальных построениях весьма сильной посылкой: предполагалось, что "основное свойство детального равновесия является не чем иным, как процессом обратимости во времени элементарных процессов в системе" (Г. Николис, Пригожин). Фактически это означало, что всякая динамическая траектория мыслилась в качестве обратимой, то есть определяла будущее и прошлое как эквивалентные по своему статусу по отношению к настоящему, то есть равно выводимые из него, — из этого следует, что "если мы мгновенно поменяем направление

всех скоростей системы движущихся тел, эта система победит в обратном направлении последовательно через все состояния, через которые она пришла к точке инверсии" (Пригожин). С точки зрения синергетики, естественное знание 20 в. во многом сохраняло эту тенденцию: по оценке Пригожина, "обратимость законов, равно как и законов обеих фундаментальных наук, созданных в 20 столетии — квантовой механики и теории относительности, — выражает такое радикальное отрицание времени, какого никогда не могли вообразить никакая культура, никакое коллективное знание". В противоположность этому, синергетическая парадигма видения динамических процессов с необходимостью включает в себя презумпцию необратимости времени. Согласно Пригожину, может быть выделено, по меньшей мере, три минимальных условия, "которые отвечает любая история: необратимость, вероятность, возможность появления новых связей". В этом отношении важнейшим пафосом разворачивания синергетической исследовательской традиции является, по ее самооценке, то обстоятельство, что "наука вновь открывает для себя время" (Пригожин, И. Стенгерс). Так, в частности, процессы самоорганизации как основной предмет исследовательского интереса синергетики вновь и вновь убедительно свидетельствуют, что именно необратимость как таковая выступает источником порядка "на всех уровнях": не что иное, как "необратимость есть тот механизм, который создает "порядок из хаоса" (Пригожин, И. Стенгерс). Синергетические исследования (М. Маркус, Б. Мизра, Д. Н. Паркс, Дж. Трифт, Б. Хесс, С. Хокинс и др.) показали, что фактор времени оказывается содержательно значимым и в плане специфики образующихся в ходе самоорганизации системы макроструктур. — Качественные характеристики диссипативных структур всецело "зависят от предыстории системы", и, в целом, "основное свойство хаотической динамики" — это, оценке Г. Николиса и Пригожина, — "существенная зависимость от начальных условий". Синергетикой зафиксированы такие явления, как "память химической реакции" (А. Баблюяц), выявлено, что "у биологических систем есть прошлое" (Пригожин, И. Стенгерс), сформулирован интегральный тезис о том, что "материя как объект современных физических законов не есть данность, но продукт истории" (Пригожин). — Имеется в виду, что в зависимости от того, изменяя какие параметры (и в какой именно последовательности), мы приводим систему к определенному состоянию, зависит ее поведение в этом состоянии. В целом, для природных систем справедлив вывод о том, что образующие их молекулы — итог предшествующей эволюции. Космология в синергетической ее аранжировке (С. Хокинс

и др.) интерпретирует историю мироздания "от большого взрыва до черных дыр" в качестве "истории времени". В специально посвященной данному вопросу работе "Переоткрытие времени" Пригожин отмечает, что "ныне физика обрела точку опоры не в отрицании времени, а в открытии времени во всех областях реальности", — "в каждой области физики мы вновь и вновь находим связанное со становлением материи необратимое время". Необратимость, таким образом, отражает сущностные характеристики мира (а не понимается, как это было в традиционном естествознании, в качестве преодолеваемой посредством коррекции концептуальных средств). Фундаментальный вывод из синергетических исследований формулируется Г. Николисом и Пригожиным следующим образом: "мы живем в мире, где симметрия между прошлым и будущим нарушена, в мире, где необратимые процессы ведут к равновесию в нашем будущем". Но если существование двух конфликтующих миров, которые Пригожин и И. Стенгерс называют "миром траекторий" и "миром процессов" не вызывает сомнений, то успехи синергетики позволяют констатировать, что "мы... вступаем... в мир становящегося, возникающего", то есть принципиально процессуальный. Однако, важнейшим парадигмальным следствием из этого обстоятельства является не только (и не столько) переориентация "от бытия к становлению" (Пригожин, И. Стенгерс), сколько эксплицитно сформулированный отказ от противопоставления и изолированного исследования указанных двух "миров". Речь идет не об аксиологической дискредитации концептуальных средств и парадигмальных установок, ориентированных на фиксацию и исследование "мира траекторий", не о приоритетном исследовании "мира становления" по отношению к "миру бытия", — это было бы лишь зеркальным оборачиванием, но не преодолением ситуации традиционного естествознания. — Речь идет о радикальном переходе на позиции интегрального синтетизма. Согласно синергетической самооценке, "мы считаем, что бытие и становление должны рассматриваться не как противоположности, противоречащие друг другу, а как два соотносимых аспекта реальности" (Пригожин, И. Стенгерс). Очевидно, что такая установка не может не привести к выводу о том, что на сегодняшний день "возникла настоятельная необходимость в новом синтезе" — синтезе наук о иалчном бытии и наук "о становлении", основанных на идее времени и необратимости изменений. В контексте сложившейся культурной традиции данная ориентация означает для еврейского сознания и установку на междисциплинарный синтез. Это связано с тем, что для гуманитарной сферы (даже

в сугубо традиционной ее артикуляции) обрисованная выше установка и исключение идеи необходимости из когнитивного арсенала науки никогда не была характерна. Социогуманитарное познание (в силу специфики самого своего предмета) основывалось на идее темпоральности как анизотропной и было фундировано презумпцией необратимости времени (равно как и включало в себя признание двух других — по Пригожину — оснований истории: случайности и образования новых качеств). Собственно, само противостояние "двух культур", характерное для западной традиции (Ч. Сноу), обусловлено, согласно синергетическому видению проблемы, "конфликтом между вневременным подходом классической науки и ориентированным во времени подходом, доминировавшим в подавляющем большинстве социальных и гуманитарных наук" (Пригожин, И. Стенгерс). Более того, именно рассмотрение гуманитарным познанием своей предметности как укорененной во времени и в силу этого принципиально изменчивой как раз и служило для сциентистски ориентированного естествознания поводом отказа гуманитаристике в статусе строгой науки. По оценке Пригожина, "современная физика, в той мере, в какой она осознает себя наукой о физико-химическом становлении, а не наукой о вневременных законах, ...обнаруживает в своей собственной области ряд проблем, которые в прошлом побуждали некоторых сомневаться в "научности" гуманитарных наук". В этом контексте ориентация на синтез "наук о бытии" и "наук о становлении" не могла не инспирировать в синергетике установку на преодоление противостояния "наук о природе" и "наук о духе": возникает "необходимость преодоления противопоставления "человеческой", исторической сферы материальному миру, понимаемому как атемпоральный, ...по мере того, как будут создаваться средства описания внутренне эволюционной Вселенной, неотъемлемой частью которой являемся и мы сами" (Пригожин). Парадигмально конгруэнтные трансформации могут быть обнаружены в современной философии постмодернизма. Безусловно, очевидная гуманитарная ориентация последней предполагает изначальное и имманентное включение идеи темпоральности в ее фундаментальные основания. Поэтому эксплицитно выраженный и программно артикулированный инноваторский пафос постмодернизма направлен как раз на включение в сферу рассмотрения гуманитаристики феномена пространства (концепция плоскости, концепция складки и т. п.). — Как пишет Джеймсон, наличие "диахронности" современности — причина того, что "в нашей

повседневной жизни, нашем психологическом опыте, наших культурных языках сегодня доминируют скорее категории пространства, чем времени, как это было в предшествующий период модернизма". Тем не менее, несколько моментов обращают на себя внимание. Прежде всего, постмодернизм преемственно продолжает не художественную традицию модернизма, а ее программным отказом от идеи прошлого, от идеи преемственности, а вместе с ними — и от идеи времени как такового (см. *Déjà-vu*), но традицию неклассической философии, глубинным образом ориентированной на осмысление феномена времени. П. В., совершившее в неклассическом естествознании синергетику, в неклассической философии было осуществлено Хайдеггером, показавшим, что глубинная проблематика всякой онтологии коренится в феномене Времени. Содержательно "Бытие и Время" Хайдеггера (конституирование События как введение Времени в Бытие) есть не что иное, как поворот философского мышления "от бытия к становлению" (в пригожинской терминологии). — Именно этой традиции наследует философский постмодернизм, впитывая в свое содержание наряду с хайдеггеровской идеей "поэтического мышления", обретающей в постмодернистском концептуальном пространстве статус универсальности (Д. Халибуртон), и презумпцию времени. (По собственному признанию Деррида, его концепция была бы в принципе не возможна "без внимания к тому, что Хайдеггер называет разницей между бытием и сущим".) Собственно, неклассическая философия и отличается, по оценке Турена, тем, что современность мыслится как эпоха радикального отказа от самой идеи общества как некой вневременной константы и замены ее идеей "перманентной социальной трансформации", фундированной презумпциями транзитивности и темпоральности. Практически вся неклассическая философия имманентно включает в себя проблематику времени, и для тех авторов, которые выступили по отношению к постмодернизму в качестве предтеч, это особенно характерно. Например, по оценке Рикера, для Аренд, моделировавшей "нетоталитарную вселенную" (не только в узкополитическом смысле, но и в широком смысле отказа от принудительной каузальности) "наиболее отвечавшим новому исследованию критерием была оценка различных человеческих активностей с точки зрения их продолжительности во времени". Важнейшую конституирующую роль играет фактор времени в сартровских аналитиках субъективности, оказавших серьезное влияние на постмодернистское истолкование проблемы субъекта (см. "Вос-

крешение субъекта", Другой). Так, Сартр отмечает, что "время — это... связь, и Я имеет временной характер даже в самом своем бытии. Это значит, что Я не просто не боится времени, оно нуждается в нем для самоосуществления". Что же касается непосредственно философии постмодернизма, то проблема времени конституируется ею непосредственно в контексте теоретических моделей самоорганизационных процессов, — так, например, в рамках номадологического проекта (см. Номадология) в качестве одного из центральных формулируется вопрос: "не дан ли тут уже способ иного прочтения времени" (Целез). Аналогично в контексте генеалогии Фуко "речь идет о том, чтобы превратить историю в противоположность памяти, и, как следствие, развернуть в ней иную форму времени" (см. Генеалогия). Речь идет именно об отказе от линейного осознания времени, предполагающего понятия минувшего и грядущего, и от основанного на нем линейного прочтения истории как необратимо развернутой из прошлого через настоящее в будущее. Культура постмодерна мыслит любую идеологию в качестве "ложного сознания", по оценке Джеймисона, "отвергаемого в современной теории" и, коль скоро любая идеология фундирована идеей прогресса (а именно, прогрессивности фундирующего ее социального идеала), то, выталкивая идеологию за границы культурной легитимности, постмодернизм отторгает идею линейного прогресса, линейной истории, линейной развертки темпоральности (см. Событийность, Эон). — Постмодерн осознает себя как постсовременность, процессуальность которая разворачивается "после времени". Разворачивая процессуальность своего бытия в ситуации "пост-истории" (см. Постистория), современность тем самым "переписывает время", разворачивая линейный лектор истории и ломая его (Л. Рубинштейн). Таким — парадоксальным — образом постмодернистская презумпция "конца истории" фактически имеет смысл переоткрытия времени. В общем контексте ориентации современной культуры на идею нелинейности (см. Неодетерминизм) способ артикуляции феномена времени в постмодернизме педалирует именно те его аспекты, которые выступают центральными и для синергетики. Прежде всего, речь идет об идее необратимости времени. Если для синергетической парадигмы идея необратимости времени выступает в качестве фундаментальной, то и постмодернизм — применительно к текстовому анализу — формулирует "принцип необратимости", согласно которому фабульное построение нарратива (сюжетный "код загадки", ведущий фабулу "от вопроса к ответу") задает фундаментальную и неизбежную "необратимость рассказа" (Р. Барт). Кроме того, как базисная для постмодернизма презумп-

ция интертекстуальности (см. Интертекстуальность), так и более частные (авторские) концептуальные фигуры ("след", "отсрочка" и "замещение" у Деррида, "память знака" у Р. Барта и т. п.) фактически фиксируют ту же идею зависимости наличного состояния системы от специфики протекания ее предшествующей эволюции, что и столь значимые для синергетики фигуры "памяти химической реакции" или "обретения системой прошлого". — В контексте "цитатного письма" (Б. Морриссет) текст обретает смысл лишь в том плане, что отсылает к иным (уже известным, а потому принадлежащим прошлому) текстам и смыслам. Текстовая семантика фундаментально зависит от происхождения (как литературного, так и общекультурного) каждой из слагающих ее цитат, от истории всех ее предшествующих контекстов, от сложившейся в отношении ее интерпретационной традиции, — то есть от того, что на языке синергетики именуется "предысторией системы". Постмодернистские формулировки иногда непосредственно совпадают в данном аспекте с используемыми синергетикой, как совпадают подчас даже названия базовых концептуальных работ ("From Being to Becoming" — у Пригожина, "Just Coming" — у Лютара и Ж.-Д. Тибо). Так, например, Лютман пишет о тексте, что "обнаруживая способность конденсировать информацию, он /текст — М. М./ приобретает память". Семантика текста предполагает наличие в нем множества различных кодов, которые Р. Барт определяет как "определенные типы уже виденного, уже читанного, уже деланного; код есть конкретная форма этого "уже", конституирующего всякое письмо". В свою очередь, каждый конкретный знак является собой продукт определенного семиотического процесса, что не только не является безразличным для его настоящего функционирования, но и определяет его специфику посредством того, что Р. Барт называет "памятью знака": так, например, у Деррида: "расстановка — концепт, включающий также значение продуктивной, позитивной, порождающей силы. Как рассеивание он несет в себе генетический мотив; тут не просто интервал, пространство, образующееся между элементами..., но расстановка, то есть операция или во всяком случае движение отдаления. Это движение неотделимо от *временения-временивания* /выделено мной — М. М./... Оно метит то, что расходится с собой, прерывает всякую самоотжественность, всякую точечную собранность на самом себе, всякую принадлежность своей собственной интериорности". Феномены времени и смысла в контексте постмодернистской философской парадигмы оказываются теснейшим образом связанными, причем эта связь выступает как содержательная и двусторонняя. С одной стороны, как это показано Кристевой, смысл как таковой обретает

свою определенность именно в контексте темпоральности (известная конъюнкция Кристевой “время и смысл”), с другой же стороны — процедуры смыслопорождения не являясь безразличными для осуществления процессуальности времени. Так, по наблюдению Лиотара, важнейшим “аспектом нарративного знания, заслуживающим внимательного рассмотрения, является его воздействие на время. Нарративная форма подчиняется ритму, она является синтезом метра, разрывающего время на равные периоды, и акцента, который изменяет долготу и интенсивность некоторых из них”. Время, таким образом, так же, как и в синергетике, мыслится в постмодернизме в качестве конструкции. (Небезынтересно, что именно эта дескрипция времени встречается и у П. Валери, к анализу творчества которого охотно обращается постмодернистская рефлексия.) Таким образом, высказанный в свое время Уайтхедом тезис о том, что “выяснение смысла высказывания “все течет” снова есть одна из главнейших задач”, не только обретает ныне новый пафос, но и является равно актуальным как для естественнонаучной, так и для гуманитарной сфер современной культуры. Важнейшим моментом является в данном контексте то обстоятельство, что подобно синергетике, постулируя свою ориентацию как поворот от аналитики бытия к исследованию становления, философия постмодернизма — опять же, подобно естественнонаучию, — не останавливается на этом, также выдвигая идею о необходимости синтетического видения двух указанных аспектов видения реальности. Хотя данная установка и не сформулирована в философии постмодернизма в эксплицитной форме, тем не менее на уровне предметных аналитических разверток она присутствует в концепциях практически всех классиков постмодернизма — от предметно и эмпирико-исторически конкретных аналитиков (типа аналитики человеческой сексуальности как процессуального феномена самоорганизации Хюбрис — см. Хюбрис) — до абстрактных концептуальных моделей (типа модели исторического времени Делеза — см. Событийность, Эон). Идея неразрывности бытия и становления, их фундаментального единства может быть обнаружена и в постмодернистской нарратологии (см. Нарратив). Так, Лиотар специально останавливается на этом вопросе: согласно его модели, темпоральность нарратива не развернута в линейную структуру от прошлого к будущему, но спрессована в актуальную презентативность: “именно рассказывание в настоящем разворачивает каждый раз призрачную временность, простирающуюся между “я слышал” и “вы услышите”. Аналогичную ориентацию демонстрирует и текстологический вектор постмодернизма: как пишет Деррида, “размещенные есть овреме-

нение, обход, откладывание, из-за которого... отношение... к существу всегда разнесено. Разнесено в соответствии с тем же принципом различения, который гласит, что никакой элемент не функционирует, не приобретает и не придает “смысл” иначе, как отсылая к какому-то другому элементу, прошлому или будущему, внутри экономики следов-отпечатков”, — “субъект, и, прежде всего, сознательный и говорящий субъект, зависит от системы различий и от движения разнесения; ... он ... не конституируется иначе как разделяя себя, размещая себя, “овременяясь”, разнося себя”. В целом, постмодернизм рефлексивно осмысливает себя как осуществивший “паракритику спекуляции времени” (И. Хассан). Важнейшим следствием интерпретации времени в качестве конструкции выступает — как для современного естествознания, так и для философии — возможность нравственной его артикуляции: как для постмодернизма время артикулируется в категориях нравственной ответственности (по Делезу, “нет больше Адама-грешника, а есть мир, где Адам согрешил”), так и для синергетики время — “это некоторая конструкция и, следовательно, несет некую этическую ответственность” (Пригожин, И. Стенгерс). Таким образом, П. В. оказывается равно значимым парадигмальным сдвигом как естественнонаучной, так и философской составляющих современной культуры.

М. А. Можейко

ПЕРСОНАЛИЗМ (лат. persona — личность) — концепция человека в современной христианской философии, фундированная характерной для теизма персонафикацией Бога, инспирирующей остро значимую акцентировку неповторимости и максимальной ценности личности как таковой. Развивается мыслителями как католической, так и отчасти протестантской ориентации, в единичных случаях оформляются на базе православия или как внеконфессиональная. Первое употребление термина “П.” относится к “Речи о религии к образованным людям, ее презирающим” Шлейермахера (1799). Основы персоналистской парадигмы трактовки личности заложены в историко-философской традиции антифизикалистскими и антинатуралистическими установками интерпретации человека: “философия чувства и веры” Ф. Якоби, “теологическая этика” Х. Тиллике, антропологические идеи Б. Олкотта, “социальное христианство” Ш. Пегги, “этический П.” и концепция надвигательного предназначения человека Шелера и традиция экзистенциализма. Выделяют: а) американскую ветвь П. (Б. П. Боун, Дж. Ройс, Дж. Х. Хаунсон, Р. Т. Флюэблинг, Э. Ш. Брайтмен, У. Хокнинг); печатный орган — журнал “Personalist” (с 1920); б) французскую ветвь П. (Мунье, Ж. Лакруа, М. Недонсель, П.-Л. Ландсберг,

Г. Мадне, Д. де Ружмон, Ж.-М. Доменак, в определенный период своего творчества — Рикер и М. Дюфрен); печатный орган — журнал “Esprit” (“Дух”, с 1932); в) могут быть зафиксированы также представители П. в английской (Б. Коутс, Х. У. Керр), германской (В. Штерн) и русской (Бердяев) философских традициях. “Личностный метод”, выражающий саму суть такого вектора мысли, как теизм, обретает в П. инструментальный статус, не только задавая трактовку человека как уникальной субъективности, но и определяя парадигмальные установки персоналистской концепции в целом. Фундаментальный для теизма принцип диалогичности сосуществования человека и Бога, наиболее наглядно проявляющий себя в мистической концепции (см. Откровение), эксплицитно выступает основой философской концепции П. как в сфере нравственно-этической проблематики, так и в рамках социально-философской доктрины. Базовой для П. является коммуникативная теория личности, фундированная идеями трансцендентности целей ее существования. Будучи тварной, личность характеризуется “вовлеченным существованием”, то есть укоренена в земном контекст. Однако, наряду с “вещным”, в ней обнаруживает себя и “невещное” начало — божественный духовный “свет Творца” (Быт, II, 7). В силу этой амбивалентности для личности характерны три вектора ее существования: 1) — экстерниоризация, то есть самоосуществление вовне, в миру (“деятельность человека — это его завершение, ткань его жизни” — Мунье); внешнее самовыражение может принимать любые творческие формы (например, искусство, позволяющее, по оценке Мунье, с помощью “косвенных знаков” выразить трансцендентное, которое “живет среди нас” и потому “поддается некоторой характеристике”), однако, автохтонной сферой экстерниоризации личности является личное общение, коммуникация, где “встреча Я с Ты”, переживаемая в качестве ценности, задает в земном контексте особые формы существования — прямое и не имеющее внешней цели соприкосновение двух Я — “незанимательная деятельность, непосредственно не предусматривающая организации внешних отношений” (Мунье), живое общение “по ту сторону слов и систем”, а горизонт коммуникативной сферы задается через перспективу трансценденции: “чтобы быть собой, следует быть, по меньшей мере, вдвоем; для того, чтобы быть в полной мере собой, необходимо, чтобы другим был Бог” (Недонсель) и именно в этом смысле личность представлена в П. как творческая и творящая (“creative personality” у Флюэблинга); 2) — ин-

териоризация, то есть духовная самоуглубленность, возможность реализовать себя во внутреннем душевном мире ("наиболее непреходящий, перманентный предмет в творении — это потребность человеческой души в свободе" — Флюэллинг); однако, "движение, которое создает личность, не замыкается на себе самом, оно указывает на трансценденцию" (Мунье), выводя персональное сознание на надидividualный, но при этом не перестающий быть персонально артикулированным уровень; 3) — трансценденция ("бездна личностной трансценденции" — Мунье), то есть ориентация на высшую самореализацию, возможную в акте духовного единения (коммуникации) с Богом. Трансцендирование человека к Богу в акте веры получает в П. свое глубокое экзистенциальное обоснование: "верование в Бога имплицитно в элементарнейшем и глубочайшем виде человеческого поведения — факте доверия" (Лакруа), дополняясь в ряде случаев аргументацией герменевтического характера: "Человек — это требование смысла, Бог — это смысл мира, мир — это язык Бога" (Лакруа). Внешний объективизм, то есть восприятие мира вне его внутреннего смысла, "признание материи как первичного начала является удивительно простым и заманчивым объяснением мира, но в то же время самым опасным и ложным" (Флюэллинг). Коммуникативный потенциал личности во взаимодействии с внешним миром проявляет себя как опыт: "все существующее есть опыт и проявление энергии личности, которая больше, чем природа" (Брайтмен). В этом контексте проблема объективности "может быть разрешена только с допущением существования творческого космического разума", в качестве которого выступает "дух персональный, всеобъемлющий и верховный" (Флюэллинг). Соответственно этому, и "вся история человечества в своем глубинном смысле есть история саморазвития персонального духа", асимптотически "стремящегося к достижению царства Божьего" (Флюэллинг). В этом отношении бытие личности обретает свой центральный смысл посредством детерминации будущим, а — в обратном векторе — история выступает не как имманентная себе, но как "динамика личного существования" (Мунье). Коммуникативные ценности лежат и в основе социально-политической концепции П., оформляя идеал "персональной и коммуникативной цивилизации" или "общества личностей" (Мунье), который генетически восходит к идее Якоби о "непосредственной данности" человеку в его земном бытии "знания и чувства" трансцендентного Абсолюта как источника собственной личности, конституирования своей индивидуальности

посредством причастности ко всеобщему. "Вечная Божественная Республика" базируется на "прокладке мостов между классами вопреки всем противостояниям материальных интересов" (Хокинг). В этой сфере, отдав дань марксизму, сформировавшему, по оценке Мунье, "трансгисторический идеал" "прозрачности" отношений между людьми и, следовательно, прозрачности личных сознаний друг для друга, П., тем не менее, выступает с критикой современного общества — вне его идеологической дифференциации — как поставившего безличное Мы выше интересов частной личности (коммунизм как "безличное счастье" у Флюэллинга, Мунье о коммунистической идеологии как "философии третьего лица" и др.). И в том случае, если внутри социальной системы "личность как свободный дух будет противопоставлена обществу и его притязаниям определять всю жизнь личности", "судьба личности будет противопоставлена теории прогресса" (Бердяев), — сама демократия может оказаться формой "тирании над личностью" (Мунье). Еще более опасным и пагубным для духовного мира и потенциала интериоризации личности является внутреннее деструктурирующее проникновение "миражей" массового сознания в персональное сознание: по определению Хокинга, "привычка собираться в толпы и принадлежать толпе стала угрозой цивилизации и должна быть определена как специфическая болезнь современного общества". В этой связи в рамках П. оформляется глубоко гуманистический тезис о свободе личности как критерии демократичности общества: "личность есть высшая сущность демократии" (Флюэллинг), что стимулирует тенденцию сближения П. как с социально ориентированными направлениями современной философии (прежде всего, концепцией постиндустриального общества), так и с экзистенциализмом и философской антропологией (программа Ж. Лакруа). Термин "П." в настоящее время используется не только в рамках христианской философии, обретая более широкое оценочно-семантическое звучание и выражая общеаксиологическую установку на доминирование "человека" над "человечеством" как абстракцией ("онтологический П." Парейсона). (См. также Мунье, Парейсон.)

М. А. Можейко

ПЕТРОВ Михаил Константинович (1924—1987) — русский философ, культуролог, социолог, лингвист. Специально занимался проблемами "науки о науке", в частности — наукометрией, а также историей науки и социологией (по)знания. Особая область интересов П. — тезаурусная динамика (в 1986 он завершил работу под названием "История европейской культурной традиции и ее проблемы в свете основных положений тезаурусной динамики" объ-

емом в 1,5 тыс. страниц). Ему принадлежит и оригинальная гипотеза возникновения античной культуры. Базовыми для его философского синтеза являются идеи семиотики, истолкованные сквозь призму концепции деятельности, что привело к созданию П. семиотическо-деятельностной концепции культуры, в основание которой им были положены идеи социолога и соразмерности культуры — знаниевых систем — социума — индивида, а также идея именного начала самой культуры, фундировавшая, в частности, антиевропоцентристский посыл данной концепции. Этот подход позволил ему разработать и собственную теорию социальности. Взгляды П. исходно формировались на основе марксизма, однако, во-первых, культур-антропологически переинтерпретированного, а во-вторых — рассмотренного как равновеликого иным философским системам и понятого как соразмерного своей собственной социо-культурной ситуации. Такая трактовка философии марксизма вызвала разрыв, в конечном итоге, П. с Э. В. Ильенковым, с которым он поддерживал дружеские отношения. Исследователи творчества П. (и прежде всего С. С. Неретина) обращают внимание и на связь культурологической концепции последнего с кругом идей диалогизма М. М. Бахтина. Перипетии жизненного и творческого пути П. оказались теснейшим образом переплетены и презентируют собой судьбу инакомыслящего в условиях доминирования официально поддерживаемой философской доктрины. В 1940 П. поступил в Ленинградский кораблестроительный институт. С 1941 — в действующей армии на Ленинградском фронте. С 1944 по 1949 учился в Военном институте иностранных языков. Там же работал преподавателем. С 1952 — начальник кафедры иностранных языков Ростовского артиллерийского училища. В 1956, уволившись в запас, поступил в аспирантуру Института философии АН СССР. В 1959 завершил кандидатскую диссертацию "Проблемы детерминизма в древнегреческой философии классического периода". Защита не состоялась из-за расхождений с научным руководителем М. А. Дыниным. После аспирантуры П. работал в Ейском военном училище, в 1961 возглавил кафедру иностранных языков. Написал публицистическую повесть "Экзамен не состоялся" (впервые опубликована в журнале "Дон" в 1989) и отправил ее с сопроводительным письмом в ЦК КПСС. В конечном итоге был исключен из партии и уволен с должности. С 1962 — преподаватель кафедры иностранных языков Ростовского университета, в котором с 1965 стал преподавать также и курс философии. В 1967 защитил кандидатскую диссертацию "Философские проблемы науки о науке". В 1969 П. публикует в журнале "Вопросы философии" (№ 2)

статью "Предмет и цели изучения истории философии", вызвавшую обвинения идеологического характера. Уволен из университета, после чего П. работал в Северо-Кавказском научном центре высшей школы. Был почти полностью лишен возможности публикации своих работ (смог опубликовать лишь несколько науковедческих статей, обзоров и рефератов). Некоторая часть его основных работ была опубликована в 1990-е. Это работы (первая цифра — год публикации, вторая — год написания): "Язык, знак, культура" (1991, 1974; в 1975 была подготовлена к печати Л. В. Карпинским под первоначальным названием — "Социологический анализ проблем культуры"; в последний момент снята с производства); "Самосознание и научное творчество" (1992, 1967), "Социокультурные основания развития современной науки" (1992, конец 1970-х), "Искусство и наука. Пираты Эгейского моря и личность" (1995, 1968 и 1966 соответственно), "Историко-философские исследования" (1996, работы разных лет); "Античная культура" (1997, 1966). П. принадлежит и первый перевод на русский язык антиутопии Оруэлла "1984". Исходная сверхзадача П. даюственна. 1) П. пытается выявить условия и возможности (а также реконструировать исторически сложившиеся в разное время существования человеческой цивилизации типы) соотношения индивидов с накопленным на каждый данный момент времени и инновационно продуцируемыми массивами культурных содержаний (выявить их "человекоразмерность"). При этом их соотношение невозможно вне рассмотрения, с одной стороны, соответствующих им и ими же воспроизводимых типов социальной структуры и организации социума, закрепляемых через систему соответствующих институтов и реализуемых в соответствующих деятельностных практиках. С другой — позволяет самую культуру рассматривать как сложно системно структурированное и организованное знаково зафиксированное целое (к ней может быть отнесено все, что может быть передано через знаки), суть которого можно редуцировать, по П., в конечном итоге, к знаковым системам, так или иначе институционализированным и конституируемым в своем воспроизводстве, функционировании и развитии в культурно-знавиево "нагруженных" социально значимых деятельностных практиках. 2) П. параллельно обсуждает проблему условий, возможностей и типов социализационного нормирования уникального с помощью социальных и культурных схематизмов общества. Тем самым речь каждый раз идет о способах соотношения индивидуального и надывидивидуального, что и задает его концепции антропологическое измерение. Решение второй подзадачи требует также обсуждения, с одной стороны, проблематики поддержания функ-

циональной идентичности социальности и программно-смысловой целостности культуры, а с другой — способов включения индивидов в социум, а главное (что, согласно П., есть условие социализации и индивидов, и инноваций любых видов, обеспечивающих общественное развитие) — способов фрагментирования и последующего интегрирования наличного в культуре и достаточного для репродукции социальности знания (как программирующей деятельности-практики). Таким образом, возможности и условия общественного существования индивидов (и как механизмы их соединения в социуме, и как механизмы задания целостностей самих социумов благодаря этому соединению) требуют анализа двух соотносимых друг с другом уровней: 1) уровня собственно социальности — деятельности-практик, проявляемых как воплощение и (ре)продуцирование культуры-знания, влеченных в конкретные пространственно-временные ситуации-контексты-интерьеры; 2) уровня существующей вне, поверх, но и для обеспечения этих деятельностей-практик (то есть независимо от пространственно-временной и индивидуальной конкретности ситуаций-контекстов-интерьеров) культуры-знания, закрепленных в знаковой форме. Способы соединения этих уровней и задают различие типов культуры и типов социальности, реализуемых в конкретном многообразии исторически существовавших-существующих человеческих сообществ. Таким образом, ключ к пониманию многообразия и конкретности реализованных возможных "что" ("данного") лежит, согласно П., в выявлении условий самих этих возможностей, то есть в выявлении способов "данности что" — глубинных механизмов, связывающих культуру-знание-социум-индивида(ов). В итоге в центре внимания П. оказывается индивид как соразмерный культуре, обладающий определенным контуром ментальной вместилища, преодоление которого возможно только с изменением самого типа существующей культуры, способа ее "данности", то есть перехода определенных порогов, удерживавших соразмерность индивидов и культуры внутри рамок соответствующего типа социальности. Концептом, способным объединить все эти аспекты в функциональном единстве и выступает социокод, удерживающий в целостности и различии фрагментированный массив знания, расчлененный на интерьеры мир деятельности, институционализирующий способы общения, соотнося их с наличной ментальной вместилища индивидов и обеспечивая преемственность между поколениями живущих деятелей и наследование и трансформацию культурно-знавиевых содержаний между поколениями. Социокод и есть тот искомым способ "данности что", позволяющий развертывать из себя и внутри своих порогов конкретную и мно-

гообразные своих возможных реализаций. Реализуясь в единичных актах репродукционной деятельности, социокод сохраняет себя в знаково оформляемом общении. Знак безличен и вневременен, способен фиксировать и неопределимо долго хранить значение, универсализируется в структурах языка и порождаемых текстов ("знаковые продукты мышления суть тексты"). В то же время, оформляя речевые практики, как и практики чтения, знак включается во всевозможные игры смыслов, становится средством приращения содержания, обеспечивая в этом своем качестве принципиально творческую природу общения как познавательной практики в отличие от деятельности, которая прежде всего лишь реализует результаты познания. П. выделяет три минимально необходимых для нормального функционирования социокода режима общения — коммуникацию, трансляцию и трансмутацию. Коммуникация обеспечивает оперативное и одновременное непосредственное взаимодействие индивидов, обеспечивая оптимизацию совместной деятельности. Она предполагает совместимость и примерно одинаковый культурно-знавиевый потенциал вступающих в нее индивидов и действует в режиме отрицательной обратной связи как вопрос-ответная процедура (ее модель — общение коллег или партнеров). Трансляция обеспечивает передачу знания от одного ее участника к другому или от поколения к поколению. Это образовательно-обучающий режим, а его моделью могут служить отношения между учителем и учеником. Совместно коммуникация и трансляция (с акцентом на последней) обеспечивают разворачивание унаследованных по социокоду культурно-знавиевых программ, работу с ними в режимах их стабилизации, нормализации и сжатия. Трансмутация ответственна собственно за познание (прежде всего объяснение), появление инноваций и их социализацию, хотя познавательная компонента как минимум присутствует и в трансляции. Именно изменения трансмутационного характера и ведут, согласно П., к появлению возможности преодоления порогов, фиксированных рамкой задания социальности, и ограничений по контуру ментальной вместилища индивидов, а в конечном итоге — и к возможности смены самого социокода. Трансмутация есть не что иное как срыв или сдвиг культурной традиции, перерыв преемственности и прямого трансляционного наследования, что делает невозможным и воспроизведение старых коммуникативных схем. Причиной смены социокода может оказаться "грязное" ("вирусное") решение в трансляции, то есть то, для которого оказалось

невозможным просчитать его отдаленные разрушительные для данной традиции последствия. П. выделяет три наследующих друг другу по "принципу равьше-позже", но не вытекающие друг из друга по "закону необходимости" (а следовательно и не могущие быть оцененными по "шкале прогрессивности") социокода. Исходным у него выступает личностно-именной тип кодирования. Он характерен для "архаических" человеческих обществ. Его репрезентантом является родовое охотничье сообщество, организованное вокруг выполнения относительно стационарных (типичных, но ситуационных) коллективно осуществляемых практик, требующих функционального разделения усилий индивидов в рамках единого коллективного целого. На знаковом уровне закрепление этого разделения обеспечивается присвоением каждому включенному в коллективное действие индивиду взрослого имени как свернутой программы его частичной функции. При этом вся (всегда ресурсно ограниченная) номенклатура взрослых имен постоянно должна быть заполнена (иначе невозможно само действие сообщества), а "еще не" и "уже не" участвующие в этом действии индивиды являются носителями детских и стариковских имен соответственно. Последний тип имен выполняет функцию "резерва" коллективной памяти в условиях отсутствия письменности и возможности поместить во взрослое имя (в силу ограничения по контуру ментальной вместимости) только то, что актуально необходимо. Таким образом, культура, согласно П., исходно носит именной характер, то есть она адресно распределяет свои фрагменты-знания внутри ограниченной (интеграционной) целостности согласованных между собой имен (по принципу "неназванное не существует и начинает существовать, будучи названо"). Имя есть такая же универсалия знакового кодирования, как и текст. Именной принцип есть одновременно и принцип "парадигматизма" — "образцового" действия согласно с "именной сущностью" (делания по образцу имени). Сами имена при этом есть "имена по природе", в которых неразличимы означающее и означаемое. Именной характер носит и второй рассматриваемый П. социокод — профессионально-именной. Он характерен для "традиционных" обществ, а его моделью может выступать кастовая социальная организация. Он связан с возникновением специализированного разделения труда между семьями, внутри которых и осуществляется наследование определенных профессионализированных программ деятельности, а базовые структуры социальности строятся на межсемейных стандартно нормированных

взаимообменах деятельностью, над которыми простраиваются государственные институты. Целостность данному типу социальности задается через (ре)трансляцию общегосударственных программ, как правило мифологически и(или) религиозно сакрализованных (примером чего для П. является олимпийская древнегреческая мифология), осуществляющих функции санкционирования и координации подключаемых к ним различных текстов профессий. Таким образом, в этом типе социумов происходит массовое кодирование индивидов в общие имена профессий, соотносенных в общей технологической матрице. Тем самым связи на основе генетического кровнородственного принципа первого типа социокода дополнены здесь технологическими связями по профессиям. Этот тип кодирования предполагает наличие письменности и разделение акторно-деятельностной и знаковой компонент в (ре)продуцировании культуры. Третий тип социокода предполагает преодоление именного принципа организации культуры и задания социальности. Это универсально-понятийное кодирование культур антично-европейского типа, возникновение которого П. склонен считать скорее своего рода "ошибкой" в развитии традиционной социальности ("отклонением от нормы естественно-исторического развития цивилизации вообще), полным разрывом с ней, чем подготовленной ее развитием, так как она не наращивает и не трансформационно сдвигает принцип именного устройства культуры, а преодолевает его как такового (хотя и не отменяет его возможного применения внутри себя). В связи с этим П. предпринял ряд специальных анализов, имевших целью показать принципиальную несовместимость социальностей и институций, задаваемых этими двумя типами социокодов, что и вызвало неудачу всех попыток внедрения европейского опыта посредством реализации теорий модернизации (единственное исключение — современная Япония). Отсюда, согласно П., вытекает и необходимость преодоления европоцентризма как установки в междивизиационном диалоге, единственно дающем шанс на преодоление этой несовместимости (в нем Европа собственным примером показывает принципиальную возможность "перехода"). Именно становление и суть универсально-понятийного кодирования П. и делает одним из основных предметов своего анализа. Становление этого типа кодирования во времени растянуто от зарождения в условиях античности через утверждение благодаря установлению доминирования христианства в середине века до окончательного оформления в институтах опытной науки Нового времени. Содержательно — это становление схем субъект-субъектного

взаимодействия, предполагающего наличие сформированной автономной и универсальной личности. Как удвоенное субъекта по основанию приказание-исполнение это отношение достаточно распространено в любом типе культуры, но "как социально-значимое отношение оно не имеет аналогов в других типах культур", суть здесь "не в новизне самого отношения, а в его функциональной нагруженности, социальной значимости как ключевой структуры социального кодирования". Его становление в этом качестве и было задано как "ошибка", сбой в традиции и разрыв с ней в античности. Анализируя под этим углом зрения то, что происходило в бассейне Эгейского моря начиная с крито-микенского периода, П. и выстраивает собственную гипотезу генезиса античной цивилизации, дает свое понимание "греческого чуда" и его влияния на формирование европейской цивилизации. Возможность сбоя и разрыва с ритуализированным воспроизводством матрицы профессий П. связывает с прибрежно-морским характером формирования здесь социальности, ее вынужденной акцентированности на военных проблемах, вопросах обороны-защиты в силу наличия перманентной угрозы нападения извне. Классическая же традиционная социальность (образцом которой выступает Китай) основывалась не столько на предотвращении военной угрозы, сколько на преодолении "естественной недостаточности", что требовало организации больших масс людей (для тех же ирригационных работ, например) в строгом соответствии с годовыми природными циклами посредством жестко неизменной ритуализации действия. Ритуал, обеспечивая различия в практиках, ориентирован на воспроизводство и подтверждение сопряченности к совместности этого действия, но без актуализации рефлексивного отношения к себе самому. Это, согласно П., "медицинская установка" на невмешательство в естественный ход событий, требующее одновременно блокирования любого отклонения от "естественного нуля". Отсюда у П. такие термины как "нуль-норма", "нуль-реакция", "нуль-регулирование", отражающие основную ориентацию ритуализированных социальностей — максимальное восстановление и поддержание сложившегося порядка при минимизации индивидуального вмешательства-изменения, ограничиваемого функциональной предзаданностью "имени по природе" (делающего всех, не исключая и императора, "рабами" ритуала и размывающего представление о критерии свободы). Это регулирование социальности прежде всего по принципу отрицательной обратной связи, что сводит (в пределе) общение к режиму коммуникации, блокируя пути к возможности обнажения формально-логических связей (хотя по

тенциальная возможность этого сохранялась в практиках конкурсного замещения мест китайскими чиновниками, но и они подчиняли трансляцию коммуникации, а не трансмутации). Перманентность же военной угрозы (бытие без "тыла" и всегда на "границе") в бассейне Эгейского моря требовала, согласно П., мобилизации всех наличных людских ресурсов, делала невозможной передачу "военных" функций в ведение особой касты, вела к необходимости универсализации функций и автономизации индивида, вынужденного (чтобы выжить) совмещать разные профессии, что было "противоестественным" для "имен по природе" (в том числе и потому, что требовало перевода различий в практиках в различения в знаках). Слом механизма неизменного ритуала и начал движение к замене "имен по природе" "именами по установлению", к обнажению формально-логических связей и переизобретению ритуалов в нестандартных ситуациях действия (по слову-установлению-творению). В итоге была разорвана связь между означаемым и означающим, универсализировано значение знаковой составляющей (выделенной уже в профессионально-именном кодировании) культуры как программирующей исполнение, установлен приоритет слова над делом, логоса (слова-разума) и номоса (закона) над конкретикой и многообразием феноменологических ситуаций, порожден универсалистский тип философии (первая форма теоретической дисциплинарности, согласно П.), закреплены принципы логического формализма в математике и римском праве. Был сделан принципиальный шаг к замене "медицинской установки" на "редакторскую", налагающую запрет на повтор-плагиат и требующую обязательной личностной творческой вставки. Трикстером, начавшим этот переход, выступает, по П., пират (он же воин и земледелец), местом перехода — палуба пиратского корабля (по модели "корабля Одиссея" организуется и социальность "дома Одиссея"). Пиратство, по П., выступает на тот момент единственным не поддающимся ритуализации ремеслом, более того, оно скорее ломает ритуал. Стабилизировавшись, новая социальность заменила пирата гражданским полисом (усилившего свою универсальность и автономию через обладание "умением жить сообща" по номосу, окончательно отделившего слова от переданного рабам-исполнителям дела, овладевшего грамотностью и локализовавшего инноватику в области "смещения-накопления текстуальности"). Однако античность, согласно П., предельно акцентировав режим трансляции, не смогла найти соответствующих ей институционализированных каналов трансмутации, более того, на долгие века через некоторые концепты своей философии блокировала возможности

поиска в этом направлении. В частности, речь в этом отношении может идти об обосновывающей трансляцию, но блокирующей путь к трансмутации схеме познания как воспоминания Платона (неоплатоники усилили эту линию учением об эманации) и о построениях Аристотеля (хотя сам П. долгое время считал себя поклонником его философии). Трансмутация же всегда следует за трансляцией, получая от нее форму. Поэтому для разблокирования пути к каналам трансмутации возникла необходимость перестройки и сложившихся в античности способов трансляции знания. Эту часть работы по пространению универсально-понятийного кода проделало христианство в целом, теология как новый тип теоретической дисциплинарности (в том числе и схоластическая философия) в частности. П. выдвигает и обосновывает гипотезу, согласно которой все необходимое для возникновения опытной науки как трансмутационного канала становящегося социокода оформилось внутри средневекового религиозно-ориентированного мышления. ("...Теология — первая европейская дисциплина, которая изобрела, внедрила, отработала подавляющую часть действующих и ныне моделей, форм, процедур, способов организации дисциплинарной жизни и ее воспроизводства в смене поколений". Иначе: "Возникновение опытной науки — лишь частное следствие дисциплинарной революции в теологии..."). Теологом невозможно было быть, не являясь новатором (он — смертный творец, который лишь опосредует свои результаты текстом Бога (Библии), сообщая им божественное свойство истинности, а тем самым верифицируя их и встраивая в сеть цитирования). Ход в трансмутацию был, по сути, открыт, а трансляция была перестроена прежде всего благодаря возникновению университетского образования: "С точки зрения внутреннего генезиса университет — производный продукт институционализации теологии". Реализован же этот ход был с возникновением третьей европейской теоретической дисциплинарности — науки, "которая ввела рвзум "в жесткие рамки возможного, вероятного и достижимого". Если универсально-понятийному кодированию удалось преодолеть пределы знания-действия с учетом констант окружения и сделать доминантным мир знания-знака, то "только появление опытной науки, в которой человек отказался от принципа фрагментации знания по вместимости индивида и перешел на фрагментацию знания по константам внешнего мира, решило проблему социализации нового в европейском очаге культуры". Отсюда невозможность полного разворачивания универсально-понятийного кодирования вне и без институций науки, отсюда же и интенция к абсолютизации ро-

ли научного знания в европейской культуре. П. задается вопросом о том, что же конкретно отличает наш тип культуры от других, и отвечает на него следующим образом: "Мы бы сказали — всеобщая распределенность навыка формализации: активная, гибкая и оперативная формализация любых проблем, перевод их в измеримую и разрешимую форму, умение искать, находить, а если нужно, то и искусственно создавать фоновые сущности вечной, лишеной отметок пространства и времени знаковой природы. Иногда этот знаковый активизм нас подводит, и мы с набором постулатов актуализм пытаемся опознать и решить проблемы, для которых этот набор заведомо недостаточен. Но исключения не отменяют правила. В странах европейского очага культуры массовым, практически всеобщим порядком из поколения в поколение воспроизводится научная психологическая установка, одержимость приложением, манья и навыков приложения. Не у всех эта установка работает в полную силу, но здесь различия по степени, а не по типу". Таким образом, антично-европейская цивилизация последовательно универсализировала прежде всего роль знакового (языково-знакового) начала в культуре, поместила в начало любого ряда объяснительных (трансмутационных) процедур, переводимых в деятельность, вечный знак, в этих процедурах и развертываемый через формализмы в приложение. Формулам "индивид=имя+текст" (без различения действия и знака, социальности и культуры) и "группа=текст+имя" (с разделением действия и знака, но неразрывностью связи означаемого и означающего, социальности и культуры, но с доминантой социальности) была противопоставлена формула "индивид=всеобщее+частное", исходя из которой европеец "развертывает себя" как начало ряда через "формализмы в приложение", ориентируясь на попадание своего полученного результата в какой-либо из рядов, при этом, желательно, как можно ближе к его началу. Новация должна, в конечном итоге, упереться в какой-либо абсолют как конечное основание объяснения (как ранее она упиралась в интерьер деятельности или в имя бога-покровителя), функция которого объяснить, оставаясь необъясненным. Таким образом, перед П. вновь встает проблема соотношения уникального и нормированного, но уже во многом как проблема именно универсально-понятийного кода и как проблема анализа трансмутационно-трансляционных каналов культуры (в другой формулировке — проблема понимания и соотношения творчества и репродукции). Трансмутационные каналы социокодов традиционного типа жестко привязаны к возможностям и нуждам

наличной социальности и имеют принципиальные технологические ограничения. Это полностью относится к личности-именному кодированию, в котором кодирование постоянно удерживается в горизонте эмпирии и где объем удерживаемых знаний полностью определяется актуальной совокупной памятью коллектива (включая "резерв" — память стариковских имен, непосредственно не вовлеченных в коллективное действие, но хранящих уже не используемые схемы действия). Основной трансляционный механизм здесь — ритуалы посвящения (инициации). Трансформация же здесь возможна либо за счет умножения имен (что проблематично и быстро исчерпывает свои возможности), либо за счет изменения текста имени (что предполагает изъятие из него менее эффективной схемы (первоначально отторгаемой в память старцев), так как "пустого" места для новой схемы нет). Профессионально-именной код принципиально расширил возможности социо-культурной памяти, введя ее дополнительное знаково-закрепленное измерение и преодолев тем самым горизонт эмпирии. Основной трансляционный механизм здесь задается возможностями непосредственной и родовой памяти социализируемой в профессию семьи. На общесоциальном уровне тексты профессиональной собираются по кровнородственному принципу в семейство вечных имен богов-покровителей профессий. Возможности же трансмутации остаются здесь по-прежнему весьма ограниченными. Она реализуется: 1) как преемственное повышение стандартов профессиональной деятельности, подчиненное закону селекции на эффективность, то есть как "рационализация"; 2) как увеличение объема транслируемого знания через увеличение числа профессий, то есть общей емкости социокода, либо через "почкование" (разделение профессий и их текстов), либо через "прививку" (заимствование у "других"), что всегда остается проблематичной и ограниченной возможностью. Трансформация и в этом случае остается подчиненной практическим социальным задачам — она определяется "движением в социализацию", носящим необратимый характер (профессии могут разделяться и заимствоваться, но не могут сливаться, число различий в матрице фрагментирования не может быть сокращено, постоянно осуществляется "дренаж" отработанных навыков). Это движение в специализацию обрекает традиционные социумы на неизбежную катастрофу, после которой возрождается "обедненная" матрица профессий. Поэтому творчество в традиционных социумах всегда подчинено репродукции и строго дозировано и локализовано

в социальном пространстве. Только "освобождение" знака в универсально-понятийном кодировании принципиально изменило ситуацию, перенес акцент с репродукции на творчество, а тем самым поставив проблему инноватики в фокус рассмотрения. Репродукция в целом передается в срез деятельности (социальности), производящей продукты, а творчество концентрируется в срезе общения (знаково закрепленной культуры), продуцирующем тексты-произведения. Линия их разграничения маркируется принципом запрета на повтор-плагиат. Уже сам процесс "говорения" (а тем более "чтения"), согласно П., в любом типе социальности есть трансмутационная "вставка" (другое дело, что она не всегда рефлексируется как таковая): "Владеть языком — значит быть и причастным и приговоренным к таинству творчества, быть вольным или невольным творцом истории". В этих процессах вступает в действие универсальный семантический механизм "сдвига значений", так как "говорящий" ("читаемый текст") изменяет смысловое поле "слушающего" ("читающего"). Главной единицей общения, по П., является серия предложений, фиксирующих некую многозначную смысловую целостность. Именно они и есть основание возможного выделения текста-произведения. Последний принципиально погружен в пространство общения, так как имеет всегда более чем одного владельца. Обладая интенцией существовать неопределенно долго, текст-произведение всегда преемственно изменяется в ситуациях общения. Это связано не только с самой природой языка-речи, но и с трансформированием транслируемого в языке знания ("любой продукт мысли оказывается текстом конечной длины"), подвергаемого операциям реорганизации, что порождает так называемые "эффекты ретроспективы". Все эти процессы в европейского типа социокоде "стремятся" приобрести и свою институциональную составляющую. Таким образом, здесь уже в механизмы трансляции принципиально встроена трансмутация. Каналы же трансмутации в универсально-понятийном кодировании формируются параллельно с дисциплинарным оформлением теоретического знания (греческой философии, христианской теологии и новоевропейской науки). Объяснить (в трансмутации) и внедрить (в трансляцию) новый результат здесь означает вписать его в массив дисциплинарного знания, наследуемый индивидом как не им созданная данность, которая должна быть принята и освоена на правах постулата и интериоризована в этом качестве. Результат, оформляясь как текст (акт речи), дабы попасть в дисциплинарное знание, подвергается принципиально иному типу сжатия, чем в традиционных социокодах. В последних сжатие предподре-

деляется освоением в деятельности и "забыванием" ненужного в ней. Здесь же оно обеспечивается наличием фигур историка и теоретика, сжимающих текст до пределов вместимости индивида. Историк производит селекцию дисциплинарного знания по пикам цитируемости (заменяющей отсылки к именам), сохраняя преемственность целостности знания во времени. Теоретик же, наоборот, разрушает сети цитирования, предлагая иные (как правило, более универсальные) принципы структуризации материала. Таким образом и задается "эффект ретроспективы" — мы видим всегда из определенной временной и теоретической перспективы. Тем самым "дисциплинарные механизмы социализации нового расщепляются только на трансмутационные акты, привносятся этими актами в действие, получают от них свое право на существование". Дисциплина как форма организации теоретического знания включает в себя (как свою "грамматику"): 1) дисциплинарную общность творцов-субъектов; 2) массив накопленных различных результатов-вкладов (в иных контекстах П. говорит об архиве как полном "арсенале причин дисциплинарности); 3) механизм социализации (признания) будущих вкладов и ввода их в массив (в науку — публикация); 4) механизм подготовки дисциплинарных кадров (университет) через приобщение к массиву результатов и усвоение этоса; 5) дисциплинарную деятельность (в ролях исследователя, историка, теоретика, учителя; факультативно: редактора, референта, оппонента, рецензента, эксперта, популяризатора); 6) правила дисциплинарной деятельности (включая этос); 7) сеть цитирования (как побочный продукт деятельности исследователей, объясняющих новое от наличного и включающих свои результаты, с помощью ссылок на иналичное, в массив результатов); 8) предмет дисциплины — поле поиска новых результатов, заданное действующей парадигмой. Дисциплинарная форма организации знания предполагает перевод проблем в "решенные вопросы", к которым незачем и запрещено возвращаться, что "придает дисциплинарной деятельности поступательность, четко определяя ее как "настоящее" дисциплине. В "будущем" дисциплины располагаются нерешенные и просто еще не идентифицированные проблемы, а ее "прошлое" образовано растущим шлейфом решенных вопросов, каждый из которых удовлетворяет принципу соразмерности причины и действия". Основное различие между дисциплинарностями П. усматривает в механизмах верификации результатов: 1) философия такого механизма не имеет (но для его приобретения может замыкать на себя как теологию, так и науку); 2) в теологии верификационная процедура обращена в прошлое, слита с объяснени-

ем и апеллирует, в конечном итоге, к священному тексту; 3) в науке она отделена от объяснения, обращена в будущее и ссылается на предмет (природу). Кроме того, в теологии правило запрета на повтор-плагиат (ссылка на одно и то же "место" для обоснования разных результатов) не распространяется на верификацию, что невозможно в науке. Таким образом, в научной дисциплине и ее интерьерах "время всегда течет задом наперед: будущее (верификация) предшествует прошлому (объяснение-интеграция)". Дисциплинарное начало науки говорит в пользу того, что наука является чисто новоевропейским "изобретением" — только "дисциплинарность не знает и не приемлет привычного для интерьеров профессиональной деятельности факультативного статуса новаторства, когда новатором можно быть или не быть, оставаясь в любом случае профессионалом". И здесь вновь встает проблема противоречия между индивидуально-творческим и нормативно-стандартным — творческий акт ученого (как и теолога) признается дисциплиной лишь получая статус нормативно-нормального для массива вкладов через признание отторгнутой от автора (а тем самым и обезличенной) "публикации" (статья, книга, выступление в диспуте и т. д.). При этом П. усматривает прямую сопоставимость наукометрических и языково-речевых процедур. Он считает, что публикацию можно рассматривать как акт речи (конечную серию предложений, формирующих смысл), обеспечивающий, с одной стороны, переход индивидуально по генезису нового элемента знания в наличное общедисциплинарное знание, а с другой — (пере)оценку наличного дисциплинарного знания в терминах возникшего нового знания. "Иными словами, дисциплинарное трансмутационное общение не знает какого-то независимого или обособленного "контейнера" смысла, кроме массива наличных результатов. Смысл не привносится в этот массив откуда-то извне, а сообщается новым результатам в актах опосредования наличными. "Новый смысл" входящих в массив результатов есть с точки зрения дисциплины лишь зафиксированный в данном результате *сдвиг значения* в некоторой группе предшествующих ему результатов". Публикация, представляя принятым в дисциплине способом результат, призвана объяснить найденное новое в терминах наличного, известного и представленного уже в дисциплинарном массиве публикаций, то есть перевести результат в статус "решенного вопроса". Последний встраивается в ряд предшествующих результатов, изменяя его (еще одно проявление "зффекта ретроспективы", создающего иллюзию предвосхищения), приращивая смысл, за что автор результата не может нести никакой ответственности. Сопоставимость языковых и дисциплинарных процессов, лингвисти-

ческих и логических структур с возможными схематизмами отношения людей по поводу людей и вещей обнаруживается П. и в его гипотезе о влиянии флективности древнегреческого на становление античной философии, аналитичности новоанглийского на утверждение опытного естествознания, текстовости на современную культуру в целом. Замыкания на категориальные потенциалы флективного и аналитического типа "создал в европейском очаге культуры своеобразную ситуацию "двоemiрия" — двух находящихся в отношении дополнительности знаковых картин мира, что впервые заметил и описал в антиномиях чистого разума И. Кант. Его мир "тезисов" определенно выполнен на флективных структурах, тогда как мир "антитезисов" не менее определенно тяготеет к аналитическим структурам". Первые фиксируют внимание на "предмете", вторые — на "взаимодействии", позволяя варьировать акценты то на смыслах, то на структурах порядка. "Если картина мира нарисована флективными красками, она неизбежно должна принять "логосный" вид приведения множества самостоятельных и автономных сущностных элементов к разумно-осмысленному миропорядку... Флективный подход ставит проблему выбора, но не дает объяснения, почему именно этот порядок выбран из множества возможных... Флективный мир всегда и во всех своих элементах один из многих возможных, всегда альтернативен. Он не может быть объяснен без фигуры творца, снимающего выбор... Фигура творца выступает здесь на правах условия и гаранта однозначности мира. С другой стороны, если картину мира рисуют аналитическими красками, она с той же неизбежностью принимает вид довлеющего "самопорядка", который не требует объяснения просто потому, что другой порядок невозможен, и фигура творца становится в таком мире излишней "безработной" гипотезой, с помощью которой нечего объяснять". Мир языка определяет мир человека: "В первом, флективном мире проживает homo sapiens — свободная причинность, хотя и весьма склонная освобождаться от тяжкого бремени свободы и несоразмерности в пользу своих творений. (...) Во втором, аналитическом мире проживают человеческие творения". Таким образом, наш "реальный мир" строится на языковых нормах данного общества, а миры языков есть отдельные миры, а не один мир, использующий разные языки. Языки задают, утверждает П. со ссылкой на гипотезу лингвистической отисительности Э. Селира-Б. Уорфа, разные формы мышления о мире. Обратив же схему дисциплинарного общения на общение как таковое, П. обнаруживает, что: "Все объясняющие опорные элементы акта трансмутации располагаются *раньше* объясняемого, и с чисто логической точ-

ки зрения эти объясняющие элементы могут для акта трансмутации рассматриваться как *абсолюты*, закрепощающие *regres sub ad infinitum* и не требующих объяснений, поскольку они уже объяснены, поняты и приняты, признаны сторонами общения как данность". Однако перенесены принципы анализа на недисциплинарные области культуры, П. вынужден был скорректировать свою позицию, объясняя творческую природу искусства, что потребовало переопределения самих понятий репродукции и творчества. Так, репродукцию П. предлагает понимать как умножение одних и тех же схем для получения серии одинаковых результатов, как производство для потребления, как необходимый фон для любого типа творчества. Она стабилизирует качество и ориентирована на продуцирование количества. Творчество же есть производство самой репродукции, ее обновление и изменение. Оно, стабилизируя количество, ориентировано на продуцирование качества, что предполагает принципиальный запрет на повтор-плагиат. Оно различает, а не отождествляет, осуществляется в определенных рамках, но не по закону (оно невозможно по алгоритму), оно ориентировано на текст-произведение, но не на продукт (оно не может быть "потреблено", во всяком случае непосредственно). Тем самым творчество, согласно П., есть "творчество репродукции" — перевод личного деяния в безличное "имеется". По всем этим параметрам никакого принципиального различия между наукой и искусством нет. Различия же определяются: 1) дисциплинарной природой науки, прежде всего требованием объяснения нового через наличное; в недисциплинарном искусстве действует установка на преодоление наличного без постоянной оглядки на это же наличное (однако "факультативно" и там действуют школы, направления и т. д.), то есть речь идет о разных механизмах признания результатов творчества (для искусства — это поле ценностей культуры), а не о разной природе самого творчества; 2) разностью (опять же находящихся вне творчества) способов их приложения — здесь важны: а) представление о науке как о производительной силе, что ведет к тому, что в науке человек иначает видеть не себя, а меру своей несубъективности, несuverенности; б) анализ П. архитектуры как области приложения; 3) перспективами видения ими друг друга: а) искусство видит науку только в ее приложениях (то есть в репродуктивном и несубъективном измерении); б) наука же рассматривает искусство как область реализации субъективного, релятивизирующихся ценностей, которые могут быть схематизированы научными методами, то есть только

вие искусства; 4) тем, что в науке вклад в принципе может быть сделан и другим индивидом (спор часто идет в ней именно о приоритете сделанного вклада), а в искусстве он привязан к творцу; 5) разным вовлечением в свои рамки человека — искусство принципиально ориентировано на человека, тогда как наука (в идеале) всегда стремится изгнать его за свои пределы, а в качестве своего предмета всегда берет его в репродукции. “Научное знание начинается там, где кончается человек, где от него удается освободиться”. Специфическое место в этом отношении, согласно П., занимает медицина, которая заканчивается там, где начинается человек, так как она работает с отклонениями от нормы человека и воспроизводит в современной научной дисциплинарности “медицинскую установку” профессионально-именного кодирования. П. обобщает и концептуально завершает свой анализ творчества и трансляционно-трансмутационного характера универсально-понятийного кодирования в теории тезаурусной динамики, анализирующей процессы движения идей от переднего края науки к начальным этапам образования и движение людей через систему образования в виды специальной деятельности в современном обществе, что достигается через взаимопонимание на базе общности лингвистического и знаниевого опыта. В этом ключе П. выделяет в знании три формы предъявления: парадигму (проблему), тезаурус (“решенные вопросы”), топос (переходные формы, в которых проблемы уже переведены в “решенные вопросы”, но этот факт еще не признан сообществом в акте публикации), понимая при этом под тезаурусом “универсалию общения, которая выявляет себя в любом акте речи как навязанное аудиторией условие взаимопонимания”. В обычной речевой практике к последним относятся общность правил грамматики (использование одного языка), общность текста, накопленного в предыдущих актах речи, и связанного с ним словаря. “В обычной речи тезаурус — то, что вынуждает нас, не меняя грамматики языка, говорить одним словарем с ребенком, другим — с близкими, третьим — с коллегами, то есть практически всегда оценивать аудиторно на возможность взаимопонимания и действовать по правилу Гераклита: “Хочешь говорить понятно — крепче держись за общее всем, как город держится за закон и еще крепче”. В дисциплинарном варианте (“решенные вопросы”) тезаурус может быть редуцирован к массиву дисциплинарных публикаций. Движение в этом тезаурусе должно учитывать три образовательных периода: этап “от 2 до 5”, этап общеобразовательной школы, этап постшкольного образования. Эта после-

довательность переходов задает целостный и уникальный для каждого общества континуум тезаурусных значений (Т-континуум, в котором “этап от 2 до 5” остается лишь на его входе, а за точки отсчета берутся первый класс общеобразовательной школы — Тп, ее выпускник — Ту, вход в терминал взрослой деятельности — Тт, а сам он каждый новый учебный год сдвигается на год назад для приема нового поступления в него). Речь идет об обобщенной трансляционно-трансмутационной модели европейского социокода, в которой образовательная и познавательная (научная) компоненты представляют собой неразрывное целое, задавая механизмы селекции в каждой из фиксируемых точек, обеспечивающие при этом сохранение некоей “нормы избыточности”. По мысли П., “...опираясь на избыток образования, европеец способен покидать гибнущие должности и переходить на устойчивые, удерживаясь тем самым в структуре социальности при быстром обновлении штатного расписания общества”. (См. также Дисциплинарность.)

В. Л. Абушенко

ПЕШЁ (Pêcheux) Мишель (1938—1983) — французский философ, автор постмодернистских аналитик дискурса (см. Дискурс). Окончил Эколь Нормаль. Работал в лаборатории социальной психологии Национального Центра Научных Исследований (CNRS). Член Парижского Эпистемологического кружка, издававшего журнал “Cahiers pour l’analyse”. Автор аналитических работ, посвященных эпистемологическим проблемам дискурсивных практик: “Автоматический анализ дискурса” (“Analyse automatique du discours”, 1969; переведена на английский, испанский и португальский языки), “Прописные истины” (“Les Verites de La Palice”, 1975; переведена на английский и португальский). Испытал влияние Ж.-П. Сартра и Альтюссера; был близок к неомарксизму, однако, если исходить концепция П. во многом детерминирована неомарксистскими категорными структурами, то смысловая наполненность последних значительно трансформирована в связи с ориентацией автора на постмодернистскую парадигму анализа дискурсивных сред (см. Постмодернизм). В фокусе теоретического интереса П. находится проблема социокультурной детерминации дискурсивных феноменов. В частности, центральной проблемой философских аналитик П. является проблема соотношения идеологии и дискурса (идеологии, дискурса и языка; “общественной формации” и “идеологической формации”; “идеологической формации” и “дискурсивной формации” и т. п.). Принципиальным отличием концепции П. от неомарксистских исследований в данной сфере является то обстоятельство, что П. строит свою модель социо-культур-

ных детерминационных механизмов в отношении дискурса с учетом коммуникативной природы дискурсивных процедур, на основании коммуникативно-информационной модели дискурсивного акта (во многом аналогичной модели Якобсона). Кроме того, П. полагает также необходимым при анализе дискурсивных процессов учет тех субъективных факторов, иллюзий и состояний, которые, будучи “воображаемыми иллюзиями”, тем не менее, играют существенную роль в конституировании дискурсивных построений. На обрисованной концептуальной основе П. конституирует такой методологический прием дискурсивной аналитики, как “автоматической анализ дискурса”, который, согласно позиции П., принципиально отличается как от лингвистического анализа дискурсивных феноменов, так и от его социо-культурных аналитик. На основании исследования методики чтения документальных (архивных) текстов П. показано, что процедура чтения есть одновременно смыслообразующая процедура письма (см. Письмо, Скриптор), семантически и аксиологически трансформирующая исходное (социо-исторически и историко-психологически контекстуальное) значение документального текста (статья “Lige l’archive aujourd’hui”, 1982). На этом подходе базируется ряд современных аналитик дискурса, посвященных конкретно-историческим его прецедентам (изучение дискурсивных практик периода Французской революции у Р. Робена, анализ “словаря алжирской войны” у Д. Мальдидье, исследование дискурса “применительно к советским реалиям” у Серно и др.). В целом, творчество П. сыграло серьезную роль в формировании современной французской школы анализа дискурса (Серно, Ж. Отен-Ревю, Ж. Гийом, Э. П. Орланди, Р. Робен, Ж.-Ж. Куртин и др.). В 1990 в Париже опубликована антология работ П. (составитель — Д. Мальдидье).

М. А. Можейко

ПИРС (Peirce) Чарльз Сандерс (1839—1914) — американский философ, логик, математик, “отец научной философии США”. Профессор в Кембридже, Балтиморе и Бостоне. Член Американской академии наук и искусств (1877). Ввел в философию понятие “прагматизм” (а также и “прагматизм”, что не привилось) как обозначение нового философского направления. Основные сочинения: “Как сделать наши мысли ясными” (1878), “Фиксация веры” (1877), “Исследования по логике” (1883) и др. В 1931—1958 было издано 8-томное собрание сочинений П. Познание, по мнению П., неинтуитивно по собственной природе: из него должны быть элиминированы артефакты здравого смысла и априорные синтетические суждения. Реконструировал те пути и процедуры, кото-

рые ведут от сомнения к вере, П. вычленяет 4 метода фиксации верований как таковых: а) слепой приверженности, б) авторитета, в) априорный, г) научный. Демонстрируя ненадежность трех первых, П. постулирует, что единственным корректным методом в этом контексте правомерно считать научный. П. отметил, что любое научное верование уязвимо для критики ("фаллибельно") — нет допущений либо гипотез, не подлежащих проверке и, в случае необходимости, опровержению. Приближение к истине, по П., — это процесс беспрестанного устранения ошибок, совершенствование гипотез, обновление результатов. Эволюция же науки является собой "кумулятивно-ковергентную" процесс первоначального формирования общей структуры отношений между изучаемыми феноменами вкпе с дальнейшей "кумуляцией" уточнения численных значений тех параметров, которые характеризуют эту структуру. Традиционные типы рассуждения П. подразделил на: дедукцию, индукцию, а также то, что было им обозначено как "абдукция" (попытка синтезировать первую и вторую по схеме: 1) наблюдается необычный факт С; 2) если А истинно, то С естественно; 3) есть, таким образом, основание предполагать, что А истинно). В соответствии со своей трехзвенной схемой "индукция — дедукция — абдукция", П. подразделил основные категории на три фундаментальных класса, "модуса бытия" или "Идеи": "первичности" (firstness), "вторичности" (secondness) и "третичности" (thirdness). "Первичность" у П. — понятие бытия или существования, не зависящего ни от чего другого, "чистое присутствие феномена", свободное от апплицированных концептуальных схем. Встреча свободно играющего творческого духа с действительностью порождает самые разнообразные "качества в возможности", "идеальные проекты" реальности, некие чистые формы. "Вторичность" — факт сам по себе как данность ("весомо, грубо, зримо"), воспринимаемый и понимаемый исключительно через "отношение к": факт, осуществляющий экспансию в реальности в состоянии неизбывного противостояния, борьбы, оппозиции, несоответствия с иной реальностью. Свободной игре духа противодействует "сопротивление действительности", устойчивость и постоянство наших восприятий. "Третичность" же, согласно П., — это интеллигибельное измерение (ипостась) реальности, царство универсалий, законов, сущностей, упорядочивающих и организующих (в частности, через процедуры верификации) любые множества. Трактую их в совокупности как динамические фундаментальные характеристики объекта ("phalagon"), П. вводит в оборот понятие "фанероскопия", занимающее центральное место в процедурах выявления универсальных и значи-

мых характеристик какого-либо опыта или высказывания. Космология П. базировалась на его убеждении, что "все стремится обрести привычное устройство" вопреки капризам природы. Данное положение конституировалось в принципе "тихизма" (греч. *tyche* — случай). Принцип "синехизма" (греч. *synesches* — непрерывный) П. выводил из того, что материальное и духовное начала в своей сопряженности подвержены перманентному структурированию, воспроизведению закономерностей и, таким образом, обретению "законов-привычек". Эволюцию же Вселенной, развитие вещей, становление их субординаций П. объяснял принципом "агапизма" (см. Агапе). Человеческое мышление П. полагал состоящим из знаков, сам человек может быть интерпретирован как знак — мышление невозможно вне знаков, ибо оно языковое по природе, а язык — публичен по сути своей. Знаки репрезентируют объект в каком-то его качестве. Ситуация коммуникации поэтому выглядит так: знак (первый компонент) как функция некоего объекта (второго компонента), являющийся в определенном отношении к толкователю-интерпретатору (третий компонент). Триадаическая природа знака обусловила и облик сопряженных семиотических таблиц П. П. подразделил знаки на: "qualisign" (знак сам по себе — знак, обозначающий какое-то качество); "signsign" (могущий выступать репрезентантом всякого объекта); "legisign" (знак — маркер ссылки на некий закон или духовную конвенцию). Трактую взаимоотношения знака и объекта, который он репрезентирует, П. увидел следующие варианты их отношений: знак как иконический образ (например, рисунок), знак как индекс (сигнал), знак как символ (книга). Связка "знак — толкователь (интерпретатор)" может выглядеть как "Rheme" (неопределенность объекта в утверждении вкпе с определенным предикатом — А есть красное); "Dicisign" (субъект указывает на явление или предмет, предикат же — на качество); "Argument" (любой силлогизм — ряд "Dicisign", следующих друг за другом в соответствии с правилами вывода). Рациональный смысл словоформ (понятие) может быть осмыслено и постигнуто, по П., через выявление возможных последствий его употребления в том или ином значении для реального жизненного поведения людей, то есть может быть определено посредством фиксации экспериментальных эффектов. Последнее же — потенциально сводимы к возможным действиям. По утверждению П., "мы постигаем предмет нашей мысли, рассматривая те его свойства, которые предположительно имеют практическое значение; наше представление об этих свойствах и образует в целом понятие данного предмета" ("принцип П." или "прагматическая

максима"). Речь не шла о одномерном редуцировании истины к "полезности". Истина (как "согласие абстрактного утверждения с идеальным пределом, к которому бесконечное исследование привело бы мнения ученых", или "вера, вызывающая действия, ведущие нас к определенной цели") обрела у П. качество "совершенство". Прагматически окрещенное неприятие П. субстанциалистского подхода к фиксации логических форм и их значения, ярко проявившееся в его анализе соотношения классического и неклассического в философии и логике, наглядно продемонстрировало глубину его миропонимания. П., видимо, одним из первых адекватно оценил философское звучание открытия неевклидовых геометрий: "Небольшая книга Лобачевского "Геометрические исследования" отмечает эпоху в истории мысли тем, что она испровергает аксиомы геометрии. Философские следствия из этого несомненно значительны и теперь ученые признают, что она должна вести к новому пониманию природы, менее механистичному, нежели то, которое направляло развитие науки со времени открытий Ньютона". В целом теория П. оказалась достаточно зрелой и результативной поздне в обличье самых разнообразных методологий деятельности. (См. Интерпретант(а).)

А. А. Грицанов

ПИСЬМО — одна из возможных версий перевода фр. слова *écriture*, могущего обозначать П., письменность, священное Писание. В широком смысле П. фиксирует общую артикулированность, членораздельность в функционировании, работе психики, сознания, культуры. Артикуляция, членоразделение оказываются в этом контексте общим условием любого человеческого опыта. (Такой подход впервые был явно задан Р. Бартом, предлагавшим легитимировать "артрологию" — или "составоведение" — в статусе научной дисциплины, призванной изучать членоразделение любого типа в культуре.) В узко-классическом смысле П. предполагает расчленение потока речи на слова, звуки и буквы. П. как способность артикуляции расщепляет в языке все, что стремится быть континуальным, а также сочленяет в нем все разорванное. В истории человечества П. в ипостаси "письменности" являлось существенной характеристикой состояния общества: так, "дикарское общество", представляемое социальным типом "охотника", изобрело пиктограмму; "варварское общество" в лице "пастуха" использовало идео-фонограмму; "общество земледельцев" создало алфавит. Техника П. таким образом выступала важным фактором формирования обобщенного соци-

ального пространства, обуславливая доминирующие репертуары общественной коммуникации. (Два типа П. — фонологизм и иероглифика — способствовали формированию разного типа культур и различных форм этноцентризма.) Логоцентризм (см. Логоцентризм), присущий западной культуре, традиционно вытеснял П. на статусную периферию: постулировалось, что П. суть вторичный феномен, находящийся в безусловном услужении у устной речи. (Считалось, что П. — это всего лишь “знак знака”: графический знак, замещающий устный в его отсутствие.) Так, Платон весьма низко оценивал функции П., трактуя его как служебный компонент языка, как вспомогательную технику запоминания — *hupomnesis*. (Ср. у Ницше: “Сократ, тот, который не писал.”) Пренебрежительное отношение к П. было концептуально сформулировано у Аристотеля: согласно Деррида, “для Аристотеля слова сказанные являются символами мысленного опыта, тогда как письменные знаки есть лишь символы слова произнесенных. Голос, производящий “первые символы”, состоит в сущностной и интимной связи с разумом... Этот первый означатель находится в особом положении по сравнению с другими означателями, он фиксирует “мысленные опыты”, которые сами отражают вещи мира. Между разумом и миром существует отношение естественной сигнификации, между разумом и Логосом — отношение конвенционального символизма. Первой конвенцией, непосредственно связанной с естественной сигнификацией, является устный язык, Логос. Как бы то ни было, именно естественный язык оказывается наиболее близким к означаемому, независимо от того, определяется ли он как смысл (мыслимый или живой) или как вещь. Письменный означатель, по Аристотелю, всегда лишь техничен и репрезентативен, он не имеет конструктивного значения”. Именно Аристотель, по мысли Деррида, заложил интерпретацию П., до сих пор доминирующую в западной культуре, где “понятие письма... остается в рамках наследия логоцентризма, являющегося одновременно фоноцентризмом: в рамках представления об абсолютной близости голоса и Бытия, абсолютной близости голоса и идеальности значения”. По Аристотелю, речь непосредственно передает представление души; П. же всего лишь выражает то, что уже заложено в речи, в голосе. Данная интенция мышления транслировалась и христианством: истинным словом Бога полагаем его первое слово, слово *сказанное*. (Согласно Деррида, “письмо, буква, чувственное начертание всегда расценивалось западной традицией как тело и материя,

внешние по отношению к духу, дыханию, глаголу и логосу. И проблема души и тела, несомненно, производна от проблемы письма, которое и наделило первую своими метафорами.”) Р. Декарт, выдвигавший проект разработки всеобщего П., полагал, что ввиду своей произвольности П. не подвластно непосредственной интуиции и подлежит расшифровке. Неоднозначно оценивалась роль П. в творчестве Ж.-Ж. Руссо: П., поставленное вслед за речью, по его мысли, суть маркер степени деградации культуры относительно природы. При этом Руссо полагал П. ответственным за многие проблемы общества, культуры и языка. По мысли Руссо, П. способно в известных ситуациях “восполнять” язык. Тесная взаимосвязь П. и чтения обрастала на себя внимания многих мыслителей. Согласно Г. Гегелю, в рамках этих процедур сознание совершает восхождение к *представлению* об описываемых явлениях: “...произведения искусства достигают видности жизни лишь на своей поверхности, а внутри являются обыкновенным камнем, деревом, холстом, или, как в поэзии, представлением, прояляющимся в речи и буквах”. В целом классической западной метафизике присуще забвение и уничтожение П.: оно полагалось несущественным, вторичным (в гносеологическом плане); подмечено и маскировано (в моральном аспекте); способом замены личного участия представительством (в политическом контексте). По мысли Деррида, логоцентризм — эта эпоха полной речи — всегда заключала в скобки и в конечном счете вытесняла любую свободную рефлексию относительно происхождения и статуса П., любую науку о П., если она не была технологией и историей П. на службе речи, если она не шла вслед за речью, которая якобы стремится следовать за Бытием в попытке зафиксировать присутствие человека при/в жизни мира. К примеру, по мнению Соссюра, язык не зависит от П. как способа изображения речи; единственным оправданием существования П. является речевая репрезентация. По схеме Соссюра, П. — это П. главным образом фонетическое, являющее собой систему произвольных и условных знаков. Как отмечал Деррида, “эпоха Логоса унижает, дискредитирует письмо, которое рассматривается лишь как медиация медиации...”. П. трактуется здесь “как то, что выпадает из значения, оказывается посторонним, внешним значению”. В строго определенном смысле наука о П. конституировалась в 18 в. — в период, характеризующийся вполне однозначным пониманием взаимоотношений устной речи и описаний. Так, по Гуссерлю (“Пронхождение геометрии”), П. есть условие возможности идеальных объектов, условие научной объективности как таковой. Гуссерль стремился обособить дихотомию экспрессивных

и индикативных знаков; попытка оказалась не слишком удачной, ибо, как выяснилось, любая экспрессия оказывается захваченной в сети индикации. По мысли Деррида, различие между экспрессией (выражением) и индикацией (обозначением), то есть различие, по Гуссерлю, между знаком и не-знаком, между словом и П. являет собой различие функциональное или интенциональное, но никак не сущностное. Ибо то, что должно отделять экспрессию от индикации — непосредственное не-личное присутствие живого настоящего — оказывается нефиксируемым в языке. Из этой неудачи Гуссерля Деррида вывел перспективную возможность отождествления знака П. со знаком как таковым. В постструктуралистском литературоведении (в контексте идеи о “смерти автора” — см. “Смерть Автора”) обращение к феномену П. было обусловлено отказом от идеи связи языка с человеком как его началом и источником. По Р. Барту, П. есть “точка свободы писателя между языком и стилем”: пишущий находится в промежутке между языком, данным ему как внешнее, и идущим “изнутри” стилем. Выбор в этой ситуации, согласно Барту, сводится к принятию формальной реальности П. Предложенная Деррида (“Нечто, относящееся к грамматологии”, 1967) идея “грамматологии” как иной науки о П. означала качественно новый этап в его понимании. Дерридианская трактовка проблемы была нацелена на опровержение логоцентризма как идеи тождества логоса и голоса в европейской культуре: у Деррида идея П. фундаментальна отказом от тезиса единства звука и смысла. По мысли Деррида, “фонетическое письмо — это арена великих метафизических, научных, технических и экономических происшествий Запада”. Стратегия деконструкции не могла не предполагать пафосный отказ от фоноцентризма: “система языка, ассоциирующаяся с фонетически-алфавитной письменностью, есть то, в рамках чего была создана логоцентрическая метафизика, метафизика, детерминирующая, определяющая смысл Бытия как присутствие” (Деррида). Суть концепции Деррида сводится к следующему. Между человеком и истиной существует весьма значимая череда *посредников*, располагающаяся в основном в сфере языка. “Наличие” — область данного и несомненного — находится на расстоянии бесконечности, с каждым шагом к ней отступая все дальше и дальше. Посредники эти являются собой ряд ступеней, каждая из которых не более чем “след” (см. След) предыдущей. Ступени-следы отличаются друг от друга тем, что возможно обозначать как “различие”. Общая индивидуализирующая функция этих различий, согласно Деррида, именуется *différance* (см. *Différance*). Как отмечал Дер-

рида, “это специфическое графическое вмешательство /*différance* — А. Г./ было задумано в процессе разработки вопроса о письме”. Способом осуществления *différance* и выступает П. (или “прото-П.”, понимаемое Деррида как собственно сам принцип расчленения; как возможность записи, условие любой дискурсивности, любой артикулированности). “П.”, не располагаясь в оппозиции к речи, акцентированно предположено языку, всякие посредники, по Деррида, гасят звуковую речь. (По Деррида, “изучение функционирования языка, его игры предполагает, что выводится за скобки субстанция смысла и среди прочих возможных субстанций — субстанция звука”. Ср. у М. Бахтина: “фоиема почти совершенно уступает свои служебные функции — обозначать значение... графеме”.) Нанесение следов-посредников — это тоже артикуляция. Деррида в этом контексте считает П. самые различные феномены: нарезки, насечки, гравировки и иные виды установления артикуляций — со(рас)членений. У Деррида П. объемлет любую “графию”: от стенографии до спектрографии, любую программу (греч. предписание). В беседе с Кристевой Деррида отметил: “Зрительное начертание (*gramme*) делается таким образом наиболее общим понятием семиотики”. Важной предпосылкой создания грамматики явилось у Деррида осознание того, что всякий знак (и устный, и письменный) — знак знака, след следа, означающее означающего; звено-посредник в бесконечной цепи отсылки. (Согласно Деррида, “знак и божественность имеют одно и то же время и место рождения. Эпоха знака, в сущности, теологична. Она может быть, никогда и не кончится. Однако историческая ограда этой эпохи очерчена”.) Любовь Деррида к парадоксам и языковым играм сказала и на его трактовке перспектив грамматики. По мысли Деррида, предложенное им, *иное* понимание П. — как того, что не движется вслед за речью/присутствием, не стремится уловить присутствие и потому не принадлежит ни одной из форм присутствия — делает неосуществимым проект грамматики как науки. /Естественно, Деррида имеет в виду ту науку, классицистские амбиции которой он бичует всеми возможными “позитивно-терминологическими” средствами — А. Г./ В книге “Письмо и различие” Деррида характеризовал П. как своеобразную сцену истории и игры мира. П. выступает в таком контексте как посредник в отношениях между настоящим и репрезентацией, между жизнью и смертью. Деррида в данном случае отдает должное традиционалистскому взгляду на интересующий его предмет: речь движима живым дыханием, П. ассоциируется с омертвлением — оно по сути уже смерть, всегда “имеющее харак-

тер завещания”. (См. Скриптор, Феноменология, Чтение, “Семиология как приключение” (Р. Барт), Языковые игры, Метафизика.)

А. А. Грицанов

ПЛАТОНОВ (Клементов) Андрей Платонович (1899—1951) — русский писатель и мыслитель. Основные сочинения: “Электрификация” (1921), “Антисексус” (1926), “Епифанские плюзы” (1927), “Город Градов” (1927), “Чевенгур. (Строители страны)” (1927), “Котлован” (1930), “Впрок. (Ведняцкая хроника)” (1929—1930), “Ювенильное море. (Море юности)” (1934), “О «ликвидации человечества»” (1938), “Размышления о Маяковском” (1940), “Ноев ковчег. (Кавказское отродье)” (1950) и др. Творчество П. в значимой степени может быть охарактеризовано как своеобразная художественная “онтология” русской революции, как отображение процессов “самозарождения” социализма и коммунизма. Последние в Советской России и СССР нередко (на первых порах) выступали как материализация “культуротворчества” социальных классов, слоев и групп, естественно дистанцированных от классического образования, а также от духовных проектов и преобразующих интеллектуальных программ обеих столиц. По П., они “строили себе новую страну для долгой будущей жизни, в неистовстве истребляя все, что не ладилось с их мечтой о счастье бедных людей”; они “еще не знали ценности жизни, и потому им была неизвестна трусость — жалость потерять свое тело”; они “были неизвестны самим себе”; они “жили полной общей жизнью с природой и историей, — и история бежала в те годы, как паровоз, таща за собой всемирный груз нищеты, отчаяния и смиренной косности”. Выступая на ранних этапах литературной деятельности приверженцем идеалов пролеткульта, П. достаточно четко обозначил поведенческий диапазон и эмоциональные горизонты устремлений поверивших в свое освобождение людей: “человек — это вечный революционер, вечный создатель на вечно разрушаемом”; “человечество — одно дыхание, одно живое теплое существо. Больно одному — больно всем. Умирает один — мертвеет все. Долой человечество-пыль, да здравствует человечество-организм”; “государство — это мы. Такую простую истину надо осуществить в действии”; “...без меня народ неполный!” П. в описании реалий 1920—1930-х движется “параллельно” отображаемому им, не стремясь ни “подлинно” ощущать, ни идейно упорядочивать его. Все сюжетные “события” у П. — многомерный символ невидимой иерархии социальных идей, порождающей соответствующие сценарии массовых действий. П. живописует пафос и патетику наиболее активных представителей народного полусектантского сознания, отвергнувших религию как “предрассудок

Карла Маркса и народный самогон”, но уверовавших при этом в революционный конец света, гибель угнетателей и рай на земле (ср. с анабаптизмом Мюнцера). В романе “Чевенгур” Чепурный — председатель коммуны Чевенгура — места, где, согласно П., стихийно “самозарождается коммунизм” говорит: “теперь жди любого блага — тут тебе и звезды полетят к нам, и товарищи оттуда спустятся, и птицы могут заговорить, как отжившие дети, — коммунизм дело не шуточное, он же светопредставление”. Овеществление утопии, являвшее собой, по мысли П., реконструкцию “обихода революции”, деятельность с целью “смерим весь коммунизм, снимем с него точный чертеж и приедем обратно в губернию” — неизбежно результировалось гибелью энтузиазма у одних, безразличием других, жаждой радикальных силовых решений у третьих. В “Котловане” Вошев был уволен с завода “вследствие... роста задумчивости среди общего темпа труда”. П. фиксирует угрозу “убывания человечности в человеке”; “разъедающее душу” “словоговорение”; тревогу за то, “не убывают ли люди в чувстве своей жизни, когда прибывают постройки...”. (Герои “Котлована” размышляют: “Неужели внутри всего света тоска, а только в нас пятилетний план?”) Лейтмотивными символами “Котлована” и “Чевенгура” у П. видятся сон, сумеречность сознания, беспамятство в болезни, всепожирающая огромность подлежащего обустройству пространства. — В ландшафтах П. господствуют своего рода “метафизики” упадка, истощения и анемии. — Сознание героев произведений П. — летаргически-мечтательное, скорее дремотствующее, нежели бодрствующее — они спят в доме, дороге, ночью и среди светового дня. Обитатели Чевенгура опасаются трудиться, дабы не отвлекаться от духовной близости иным нищим и голодным. Коммуна Чевенгура, открывшая какое бы то ни было сословное или классовое деление, “по науке” ликвидировала помещиков и буржуа, задавшись вслед за этим, согласно П., вопросом: а как же “остаточная сволочь”? В ходе изучения (грамматей Прокопий читал, а председатель Чепурный слушал) текста “Капитала” — коммунар не нашли никаких дополнительных детализирующих указаний. Воспоследовало, по мысли П., такое: “— А “они” есть: либо вдова, либо приказчик — настаивал комиссар Чепурный. И сообщая выход нашли: изгнать класс остаточной сволочи из Чевенгура, а если кто из них повзвизгивает в Чевенгуре — расстрелять в 24 часа. После такого решения Чепурный написал поперек заглавия книги Маркса. — “Исполнено в Чевенгуре вплоть до эвакуации класса

остаточной сволочи. Про этих не нашлось у Маркса головы для сочинения, а опасность от них неизбежна впереди. Но мы дали свои меры". Активист Сафронов в "Котловане" призывает, по П., "мы же, согласно пленума, обязаны их ликвидировать не меньше как класс, чтобы весь пролетариат и батрачье сословие осиротели от врагов". П. дополняет данный сюжетный ход редкой для него акцентированной оценкой — дети понимают данный призыв так: "это значит плохих людей всех убивать, а то хороших очень мало". Даже массовый террор у П. не выглядит особенно трагическим, ибо "новая жизнь" редуцирует человеческую индивидуальность до статуса функционирующего тела — как в его жизни, так и в его смерти: "...чекисты ударили из нагана по безгласным, причастившимся вчера буржуям — и буржуи неловко и косо упали, вывертывая салыные шен до повреждения позвонков. Каждый из них утратил силу ног еще раньше чувства раны, чтобы пуля попала в случайное место и там заросла живым мясом". (Ср. у Ленина в 1921 о злоупотреблениях "примазавшихся к коммунистам старых чиновников, помещиков, буржуа и прочей сволочи": "тут нужна чистка террористическая: суд на месте и расстрел безоговорочно".) Восхождение нового класса номенклатуры со всеми его психо-социальными характеристиками было отмечено П. с высокой прозорливостью — один из его героев говорит: "Вы сделаете из всей республики колхоз, а вся республика будет единоличным хозяйством!.. Так и выйдет, что в социализм придет один ваш главный человек!" Уже в "Городе Градове" градоначальник Шмаков в "Записках государственного человека" пишет: "Чиновник и прочее всякое должностное лицо — это ценнейший агент социалистической истории, это живая шпала под рельсами социализма... Служение социалистическому Отечеству — это новая религия человека, ощущающего в своем сердце чувства революционного долга. Воистину в 1917 в России впервые отпраздновал свою победу гармонический разум порядка! Современная борьба с бюрократией основана отчасти на непонимании вещей... Бюрократия имеет заслуги перед революцией: она склеила расползавшиеся части народа, пронизала их волей к порядку и приучила к единообразному пониманию обычных вещей". Шмаков выработывает свою подпись, "как бы невзначай копируя по простоте начертания подпись Ленина". (Ср. с типичными процедурами новояза: совмещение лозунга борьбы с бюрократией и идеи борьбы за единомыслие и единодействие всего народа с помощью партийных функционеров, контролеров, чекистов и т. п.) Типичный

представитель общественной категории "активистов", по мысли П., чужд и народным низам, верящим в справедливость, и чему-либо человеческому вообще. Активист "лишь снаружи от себя старался организовать счастье и хотя бы в перспективе заслужить районный пост", он уходит "вдаль", не "желая безответно тратить средства на государство и будущее поколение". П., видимо, одним из первых ощутил особый характер отчуждения советского строя, фундаментальную оппозицию рабочих, для которых вроде и затевалась революция, и представителя партийно-государственного аппарата, "действовавшего с таким хищным значением, что вся всемирная история, весь смысл жизни помещались только в нем и более нигде, а уж Воцеху ничего не досталось, кроме мученья ума, кроме бессознательности в несущемся потоке существования и покорности слепого элемента". Гибель активиста колхоз воспринимает спокойно, "не имея жалости к нему, но и не радуясь, потому что говорил активист всегда точно и правильно, вполне по завету, только сам был до того поганый, что когда все общество задумало его однажды женить, дабы убавить его деятельность, то даже самые незначительные из лиц бабы и девки заплакали от печали...". В произведениях П. читатель не находит рафинированного испуга от окружающего мира. "Котлован", "Чевенгур" выступили абсолютно правдивым описанием того, что уже практически состоялось в Советской России, реализм П. оказался на деле куда более впечатляющим, нежели любые "неореализмы" западноевропейского образца. Предвосхитив (за 15 лет до Сартра) ощущения "тоски" и "тревоги" как экзистенциально-значимые для индивида, П. сумел сформулировать ту точку творческой опоры, только которая, по-видимому, и имеет право именоваться "при-социалистическим реализмом". По мысли П., "точка объективного внетносительного наблюдения совпадает с центром совершенной организации. Только отойдя от мира и от себя, можно увидеть, что есть все это и чем хочет быть все это". И далее — "... в человеке еще живет маленький зритель — он не участвует ни в поступках, ни в страданиях — он всегда хладнокровен и одинаков. Его служба — это видеть и быть свидетелем, но он без права голоса в жизни человека, и неизвестно, зачем он одиноко существует. Этот угол сознания человека день и ночь освещен, как комната швейцара в большом доме. Круглые сутки сидит этот бодрствующий швейцар в подъезде человека, знает всех жителей своего дома, но ни один житель не советуется со швейцаром о своих делах. Жители входят и выходят, а зритель-швейцар провожает их глазами. От своей бессильной осведомленности он кажется иногда печальным, но всегда

вежлив, уединен и имеет квартиру в другом доме. В случае пожара швейцар звонит пожарным и наблюдает снаружи дальнейшие события. Пока Дванов в беспамятстве ехал и шел, этот зритель в нем все видел, хотя ни разу не предупредил и не помог. Он жил параллельно Дванову, но Двановым не был. Он существовал как бы мертвым братом человека; в нем все человеческое имелось налицо, но чего-то малого и главного не доставало. Человек никогда не помнит, но всегда ему доверяется — так жилец, уходя из дома и оставляя жену, никогда не ревнует к ней швейцара. Это евнух души человека". П. видел парциальный (вопреки всей очевидности) масштаб катастрофы, постигшей его отечество, веруя в лучший удел людей: "Надо любить ту вселенную, которая может быть, а не ту, которая есть. Невозможное — невеста человечества, и к невозможному летят наши души".

А. А. Грицанов

ПЛЕСНЕР (Plessner) Хельмут (1892—1985) — немецкий философ и социолог, один из основоположников (наряду с Шелером) философской антропологии. Занимался также культур-социологией и эстетикой. Учился у Видельбанда, Трельча, Э. Ласка, Х. Дриша. С 1926 — профессор в Кельне. После прихода фашистов к власти эмигрировал, работал в Гронингене, где стал первым профессором социологии в Нидерландах. С 1946 — профессор философии и социологии в университете Геттингена. С 1962 — профессор в Школе социальных исследований в Нью-Йорке, затем преподавал в Цюрихе (Швейцария). Основная программная работа П. — "Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию" — вышла в один год (1928) с трудом Шелера "О положении человека в космосе", попав в "тень" последней (известность ей пришло только второе издание в 1965). Другие работы П.: "Истоки кризиса трансцендентального понимания истины" (1918), "Единство чувств. Основные черты эстеziологии духа" (1923); "Границы сообщества. Критика социального радикализма" (1924), "Власть и человеческая природа" (1931), "Смех и плач" (1941), "Между философией и обществом. Избранные статьи и доклады" (1959), "Опоздавшие нации" (1962), "Философская антропология" (1970), "По эту сторону утопии. Предварительное введение в культур-социологию" (1974) и др. Свою концепцию П. строит на широком привлечении материала естествознания, прежде всего — биологии. Из философов на нее наибольшее влияние оказали Дильтей (предложивший, согласно П., "источник новой постановки проблемы философской антропологии"), а также Гуссерль. Сам П. оказал воздействие на становление концепции конструирования социальной реальности Берге-

рв и Лукмана. Конституируемая философская антропология должна, по П., быть вписана в космологическую перспективу и исходить из базисных структур человеческого бытия. Тем самым человек должен быть понят в рамках единого проекта, одновременно схватывающего его и как природное, и как культурное существо. Эта перспектива обнаруживает, что человек занимает центральное и исключительное положение в мире, создавая порядок, ориентированный на него самого (тем самым человеческое существование не предопределено в его концепции, как у Шелера, сущностными и ценностными порядками, которые лишь обнаруживаются, а не творятся человеком). Вопрос о человеке, по П., не может ставиться, исходя из допущения существования неизменного порядка, определяющего все сущее, так как это противоречит историчности бытия человека (вскрытого Дильтеем). Последний не есть неизменная субстанция, а есть, скорее, "открытый вопрос". Человек сам "ведет свою жизнь", но чтобы понять непостижимую тайну его бытия, необходимо двигаться от "тела" к "сознанию", а не наоборот, как шла предшествующая философская традиция, метафизически пренебрегая биологической стороной человеческого существа. Именно "тело", по мысли П., является исходной базисной структурой, оно есть медиум, связывающий "внутреннее" и "внешнее", реально данное и трансцендентное, обращенность к самому себе и к миру в актах поведения. Человеческое бытие всегда пребывает на "границе", оно "едино" в своей двойственности, отсюда его неизбывная проблематичность, вбирающая в себя величие и нищету человеческого. Основная граница в таком контексте — между телом и средой. Тело и есть собственная граница человека, вместе с тем — она граница иного. Граница всегда есть "переход" из одного пространства в другое, а бытие на границе — это всегда бытие "между". (Согласно П., "пространственность означает обнаруживаемые в пространстве границы".) Тело не просто пребывает в пространстве, а имеет местопребывание. В для-себя-бытия живого тела и локализована "природность" человека, противопоставляемая иному ("неприродному") его бытию. Тем самым тело не просто находится в пространстве (заполняет его собой как и иные "вещи", не растворено, как животное, в здесь-и-теперь), а утверждает собой само это пространство, задавая систему отношений к месту своего пребывания как бы из "точки" вне места и времени (тело существует "вовнутрь" пространства и далеко не исчерпывается характеристиками координат своей пространственности). Таким образом, человек в своей телесности как бы "двойственен", он есть одновременно "плоть" ("пространственность") и собственно "тело",

позиционирующее к собственной "пространственности". Еще один уровень "двойственности" человека задает, с точки зрения П., взаимодействие "души" и "тела", психического и физического, снимаемый в самобытии ("внутренний мир" в теле), в его трансцендировании от тела к духу, обретая который человек и становится собственно человеком. Третий уровень "двойственности" — одновременность воплощения в человеке индивидуального и всеобщего "Я" как последних оснований всяких опредмечивающих отношений человека, самого не поддающегося опредмечиванию, но являющегося сопричастным (социокультурному) миру. Таким образом, выявляя свою границу со средой, человек, идя "вовнутрь", постоянно трансцендирует себя "вовне", самоопределяясь в границах трех уровней (плоть-тело, тело-душа, индивидуальное — всеобщее), а тем самым двигаясь к себе как Таковому. Это движение осуществляется в слове поведения, синтезирующем любые оппозиции и презентующем совокупность форм и способов конституирования жизни. П., исходя из идеи "ступеней органического", с одной стороны, "вписывает" человека в "ряд" "живого", противопоставляемого "неживому", а с другой — выявляет его специфичность. Если растение непосредственно включено в среду, то включенность в нее животного уже опосредована, она центрически позициональна: животное имеет "центр", координирующий взаимодействия его и всех его органов со средой, но при этом "центр" не осознает себя как "центр". Подобное осознание предполагает "захождение Я за себя", что доступно только человеку. Но в этом случае меняет свой характер и позициональность — это уже эксцентрическая позициональность, то есть человек укоренен и вне "пространственности", вне наличного бытия, вне тела. Человек постоянно выходит за пределы, за границы ("среды" и "сотворенного"), выносит свой "центр" "за", то есть в эксцентричность по отношению к наличному в поисках постоянно нарушаемого равновесия. Тем самым он "поставлен на ничто". Именно поэтому частные науки неспособны ухватить ускользающую суть человека, с этой задачей может справиться лишь философия (как философская антропология), которая и есть мысль, держащая размышлять о "ничто"; в то же время П. снимает дуализм одушевленного тела и духа, свойственный философской антропологии Шелера. Позиционируя, то есть занимая позиции в мире (социуме) согласно мере дистанцирования от природно-телесной реальности, человек, по П., творит себя как "лицо": "лишь в качестве личностей мы находимся в мире независимого от нас и одновременно доступного нашим воздействиям бытия". Отсюда принцип самосозидающего, открытого возмож-

ностям "непостижимого человека" (принцип "новой связи" П., не позволяющий редуцировать человека к простой проекции Бога, а акцентирующий идею "становления Бога человеком"). "Творение себя лицом" имеет, согласно П., три аспекта: 1) экспрессивный, то есть план постоянного самовыражения, 2) исторический, то есть план непрекращающейся самореализации, 3) социальный, предполагающий не только различие в себе индивидуального и всеобщего "Я", но и выход за пределы (за границы) единичного в сферу "Мы", "совместности", в которой развертывается дискурс "человеческой свободы". "Творя себя лицом", человек неизбежно отличает "себя" от "себя самого" в актах совершаемых выборов, обнаруживая свою открытость миру и негарантированность собственного бытия (именно в силу своей эксцентричности). Свой дискурс о человеке П. концептуализирует в трех основных антропологических законах: 1) законе естественной искусственности ("поставленность на ничто" компенсируется квазиприродными результатами его деятельности); 2) законе опосредованной непосредственности (осознание своего сознания, видение того, что объективное есть таковое лишь для сознания человека); 3) законе утопического местоположения (отрицая абсолютное, человек постоянно нуждается в нем для собственного "удержания" в мире. Человек (как прежде всего культурное существо) наслаждается и страдает, "желает и надеется, думает и хочет, чувствует и верит, страшится за свою жизнь и во всем этом должен познавать дистанцию между совершенством и своими возможностями". Именно культура позволяет противостоять опасностям, которые несет с собой открытость человека миру. В этом ключе П. продельвает анализ феноменов смеха и плача как катастрофических реакций, возникающих в результате потери самообладания в не имеющих стандартного решения ситуациях (за счет "выхода" в эксцентричность, пространствующую "отношения к отношениям" и тем самым дистанцирующую человека от опасной для него ситуации). Таким образом, в творчестве П. был реализован один из основных вариантов (эксцентрический) антропобиологической версии философской антропологии (второй основой ее вариант — деятельностная концепция Гелена). (См. Философская антропология, Гелен.)

В. Л. Абушенко

ПЛОСКОСТЬ — термин естественно-научной традиции, используемый в современной философии (Хайдеггер, Делез, Деррида и др.) в контексте конституирования философской парадигмы *многомерности* структур

бытия и человеческого мышления и задания (выставления) рамки знания, позволяющей использовать ряд сопряженных словформ, ангажированных в середине — второй половине 20 в. в качестве философских понятий (поверхность, глубина и т. д.). В историко-философском плане осознание и фиксация потребности выработки и введения философских подходов, характеризующих многомерную топологию мироздания, традиционно связывают с творчеством Ницше. Осмысливая метафору платонизма о том, что истинный философ суть путник, покнявший пещеру и восходящий “высь”, Ницше отметил наличие общефилософской проблемы *ориентации* мысли, — проблемы *оси* и “направления”, по которым она развивается, что у нее есть “география” еще до того, как появится “история”, и что она намечает потенциальные “измерения” систем до их конституирования. Согласно Ницше, ориентация на “высоту” (трактовка философствования как “восхождения” и “преображения”) скорее всего свидетельствует о вырождении и тупиковых заблуждениях философии. Собственным идеалом Ницше являлось досократическое постижение “потаянных глубин” Бытия, “поверхность” которого также необходимо обсуждать исключительно с точки зрения “взгляда из глубины”. (Ср.: “идея” у Платона “парит или гибнет”.) По версии Делеза, теми “мыслителями-греками”, столы, по Ницше, “основательными в силу своей *поверхности*”, являлись представители школ кириков и стоиков, задавшие принципиально новый философский дискурс, в котором более не было ни “глубины”, ни “высоты”. Ими было осуществлено топологическое “низвержение” платоновских “идей”: бестелесное отныне пребывало не в вышине, а на *поверхности*; оно выступало уже не как “верховная” причина, а лишь как поверхностный *эффект*; не как сущность, а как событие. В “глубине” же тел, согласно, например, кирикам, все является “смесью”, из которых (по Диогену Синопскому) “ни одна не лучше другой”. Согласно Делезу, “...поверхность, занавес, ковер, мантия — вот где обосновались и чем окружили себя кирики и стоики. Двойной смысл поверхности, неразрывность изнанки и лицевой стороны сменяют высоту и глубину...”. Выйдя за рамки обыденных представлений о мерности бытия, стоики отказались от идеи трех последовательных измерений (координат) мира, предложив вместо этого “два одновременных прочтения времени”. Тем самым отстоялся философский прецедент отказа от “очевидностей” житейского опыта в пользу абсолютно умозрительных и перспективных моделей устройства космоса. Соглас-

но идеям стоицизма, реконструированным Делезом в стилистике философии 20 в., для тел и “положенных вещей” есть только одно время — настоящее. Ибо живое настоящее — это временная протяженность, сопровождающая, выражающая и измеряющая конкретное действие того, что действует, и конкретное страдание того, что страдает. И в той мере, в какой существуют единство самих тел, единство активных и пассивных начал, космическое *настоящее* охватывает весь универсум: только тела существуют в пространстве и только настоящее существует во времени. Все тела — причины друг друга и друг для друга, но причины чего? Они — причины вещей совершенно особой природы или “эффектов”. Собственно говоря, они “*бестелесны*”. Они не обладают и физическими качествами, ни свойствами, а, скорее, логическими и диалектическими атрибутами. Собственно, это — не вещи или “положения вещей”, а *события*. Нельзя сказать, что “эффекты” существуют. Скорее, они суть нечто такое, что в чем-то содержится или чему-то присуще, обладая тем минимумом бытия, которого достаточно, чтобы быть не-вещью, не существующей сущностью. Для стоиков, с точки зрения Делеза, “положения вещей”, “количество” и “качество” — такие же сущие (или тела), как и субстанции. Они — часть субстанции и на этом основании противостоят сверх-бытию, учреждающему бестелесное как несуществующую сущность. Таким образом, высшим понятием выступает не Бытие, а *Нечто*, поскольку оно принадлежит бытию и небытию, существованию и присущности... Если тела с их состояниями, количествами и качествами принимают все характеристики субстанции, то характеристики идеи, напротив, относятся к иному плану, а именно, к бестелесному сверх-бытию — стерильному, бездействующему, находящемуся на *поверхности* вещей: идеальное и бестелесное теперь может быть только “эффектом”. По Э. Брейе, “когда скальпель рассекает плоть, одно тело сообщает другому не новое свойство, а новый атрибут — “быть порезанным”. Этот атрибут не означает какого-либо реального качества... наоборот, он всегда выражен глаголом, подразумевающим не бытие, а способ бытия... Такой способ бытия находится где-то на границе, на *поверхности* того бытия, чья природа не способна к изменению. Фактически, этот способ не является чем-то активным или пассивным, ибо пассивность предполагала бы некую телесную природу, подвергающуюся воздействию. Это — чистый и простой результат, или эффект, которому нельзя придать какой-либо статус среди того, что он обладает бытием... Стоики радикально разделили два среза бытия, чего до них еще никто не делал: с одной стороны, реальное и действенное бы-

тие, сила; с другой, срез фактов, *реализующихся на поверхности бытия*, и образующих бесконечное множество бестелесных сущих”. — Ориентируясь на преодоление “одномерного” понимания мира, Хайдеггер предлагал обратить особое внимание на параметр “глубины” (не рассматривая его, впрочем, как единственный принцип, “простраивающий” модель мира): согласно Хайдеггеру, силы “раскалывания” производят постоянное “раскрытие” глубины, неизбежно сталкиваясь с “затворяющей” силой. Результатом выступает итоговое оформление пространства мира, формирование *поверхности* — единственного, по мнению Хайдеггера, “действительного места” мира — места осуществления действия сил “раскалывания”. У Хайдеггера “глубина” сама по себе еще не может полагаться принадлежащей к ряду “мироопределяющих величин”, для него ведущую роль исполнял параметр “отношения глубины и П.”, порядок их соотносительности. В философском творчестве Деррида значима акцентированная демонстрация ограниченности самой бинарной оппозиции “П. — глубина”: по Деррида, миру нередко бывает присущ процесс “скальзывания” П. в “глубину” и “вынесения” “глубины” на “отмель” П. На самом разнообразном историко-культурном материале (проблематика истинности, феминизма, судеб Европы и т. д.) Деррида не только иллюстрирует топологическую динамику “глубины” и “поверхности”, но и вводит понятие “бездна” как допущение возможности полного их “оборачивания”. Элиминируя границу между “П.” и “глубиной” и усматривая в данной процедуре деконструкции очередной акт ниспровержения онто-гео-телео-фоно-фалло-лого-центризма, Деррида постулировал принципиальное равноправие всех направлений и связей мира. Аналогичным образом Делез настаивал на необходимости исключения из любой топологии мира — измерения “дополнительного”, измерения “иерархического”, измерения, производимого идеологией и порождающей репрессивный метаязык. Согласно Делезу, иерархическое, властное отношение как противостоящее множеству иных связей мира, всегда должно отрицательно оцениваться: будучи же “вычтено” из неизбежной иерархии измерений, оно высвобождает чистую П. — “пространство принципиально равноправных событий”. П. у Делеза — это место, где и располагаются события “сами по себе”, не имеющие внешнего измерения; это — пространство, лишённое глубины и высоты, содержащее измерение “события”, чистый поверхностный эффект которого совпадает с П. Согласно Делезу, “...бестелесные события играют на поверхности тел (вещей) подобно туману (или даже не туману, ибо туман — все-таки тело). Тела и их глубина существуют как смешение... Одно тело вытекает из другого

как жидкость из вазы. Смещения тел целиком задают количественное и качественное положение вещей — красноту железа, зеленость дерева. Но то, что мы подразумеваем под глаголами “расти”, “краснеть”, “резать”, “порезаться” и т. д. — нечто совсем другое. Это уже не положение вещей, не тела, перемешанные во внутренней глубине. Это бестелесные события на поверхности — результаты смещения тел. *Дерево зеленеет...* О характере любой философии свидетельствует, прежде всего, присущий ей особый способ расчленения сущего и понятия”. Анализируя алгоритмы и реальное философское значение парадоксов стоицизма, в существенной степени обусловивших генезис языковых игр, Делез подчеркивал, что события соразмерно становлению, а становление соразмерно языку; парадокс же — это серия вопросительных предположений, которые, подчиняясь логике становления, продолжают чередой последовательных добавлений и сокращений. Все, по Делезу, происходит на границе между вещами и предложениями. В парадоксе — непосредственное обнаруживается в языке. (Ср. у Христини-стоика: “...то, что ты говоришь, проходит через твой рот. Ты говоришь “телега”. Стало быть, телега проходит через твой рот”.) Парадокс у Делеза — это освобождение глубины, выведение события на поверхность и развертывание языка вдоль этого предела. Юмор же — искусство самой поверхности, противопоставленное старой иронии — искусству “глубины” и “высоты”. Юмор, по мнению Делеза, лучше всего проявился в англо-американской литературе “нонсеиса”. Так, Кэрролл в сказках об Алисе (в интерпретации Делеза) исследует различия между событиями, вещами и “положениями вещей” (осуществляя беспрестанный поиск разгадки тайны событий и тайны имманентного им неограниченного становления): под землей животные уступают первенство карточным фигурам, “не обладающим толщиной”. “Глубина”, развернувшись, становится у Кэрролла “шириной”. События же — подобно кристаллам — становятся и растут только от границ и на границах. Необходимо скользить на всем протяжении так, чтобы прежняя “глубина” вообще исчезла и свелась к противоположному смыслу-направлению поверхности. Любая возможная наука, — утверждает Делез, — продвигается лишь вдоль занавеса, вдоль границы. Именно следуя последней, огибая поверхность, мы переходим от тел к бестелесному. (Ср. у М. Турнье: “Странное, однако, предубеждение — оно слепо соотносит глубину с поверхностью, согласно чему “поверхностное” — это не нечто “больших размеров”, а просто “неглубокое”, тогда как “глубокое”, напротив, обозначает нечто “большой глубины”, но не “малой поверхности”. И, однако, такое чув-

ство, как любовь, на мой взгляд, гораздо лучше измерять ее широтой, нежели глубиной”.) Такое понимание топологии мира, по версии Делеза, отнюдь не ограничивается понятийным постижением оснований бытия: как события не занимают поверхность, а лишь возникают на ней, так и поверхностная энергия не локализуется на поверхности, а лишь участвует в ее формировании и перестроении. Согласно Ж. Симондону (“Индивид и физико-биологический генезис” — Париж, 1964): “Живое живет на пределе самого себя, на собственном пределе... Характерные для жизни полярности существуют на уровне мембраны... Все содержание внутреннего пространства находится в топологическом контакте с содержанием внешнего пространства на пределах живого; фактически в топологии не существует дистанции; вся масса живой материи, содержащаяся во внутреннем пространстве, активно наличествует во внешнем мире на пределе живого... Принадлежать внутреннему значит не только быть внутри, но и быть на внутренней стороне предела...”. Являя собой результат всевозрастающего усиления интереса философии к топологическим структурам бытия, а также выступая отражением процесса значимого увеличения числа понятий, характеризующих последние, понятие “П.” легитимирует поворот в понимании иерархии существенных принципов видения мира, построения его моделей, а также принципов организации знания и познания. (В метафорической форме проблему “плоскостности” применительно к массовым поведенческим стереотипам России обозначал еще Е. Н. Трубецкой: “Равнинный, степной характер нашей страны наложил свою печать на нашу историю. В природе нашей равнины есть какая-то ненависть ко всему, что перерастает плоскость, ко всему, что слишком возвышается над окружающим. Эта ненависть составляет злой рок пашей жизни. Она периодически сравнивала с землей все то, что над нею выросло”.)

А. А. Грицанов

ПЛОТЬ — понятие парадигмы Другого в границах философии постмодернизма, выступившее результатом процедуры интеллектуального “оборачивания” (в контексте идеи зеркальной обратности мира) понятия “тело”. Согласно Мерло-Понти, “мое тело” и есть П., которую я впервые замечаю, сталкиваясь с “телом Другого”: идея оптического обмена телами позволяет зародиться идее телесной промежуточности, образу П. (см. Кэрролл). (По Сартру, П. — это не тело, П. — это “клеевая прослойка” между двумя телами в результате обмена даваниями: глаз становится взглядом, когда желает П. Другого.) В онтологическом контексте Мерло-Понти полагают, что “плоть не является ни материей, ни духом,

ни субстанцией. Необходимо, чтобы ее означить, ввести старый термин “элемент”, в том смысле, в каком он используется, когда говорят о воде, воздухе, земле и огне, так сказать, в смысле *chose generale*... Плоть именно в этом смысле является “элементом” Бытия”. П. в рамках таких интерпретаций позволительно интерпретировать как некую “стихию вещи”, как своеобразную позицию из рядов номенклатуры физических сил, — как то, посредством чего и благодаря чему всякая вещь, любое тело и безразлично какое событие могут осуществляться и существовать как эта — данная вещь, это — конкретное тело, это — определенное событие. В рамках подходов “метафизик ландшафта” именно состояние мировой П. (см. Плоть мира) обуславливает составление, когда “нейтральная топология поверхности” начинает обретать особые характеристики в зависимости от тех стихий, которые воплощают в себе элементы: П. мира становится вязкой, жесткой, вновь становясь физически ощутимой... Потенциальные среды, которыми она окутывает видимый мир, неожиданно становятся физически определенными. Исходная присутственность — это П. Потенциальная реальность П. не может быть определена в терминах дали и близи, консистенции и диффузии, субъекта и объекта, но скорее в терминах топологических: П. как текущая поверхность, безразличная к событиям, которые на ней развертываются, — она, естественно, не имеет глубины, “материальности”, по в нее вписаны все внешние и внутренние горизонты вещей, вписано и мое тело, ибо оно регулируется в своем актуальном проявлении тем потенциальным полем телесных событий, что создается первоначальным присутствием П. мира. На том уровне, где она проявляется, она всегда удерживает вместе и друг в друге внутренний и внешний горизонт актуального телесного опыта, не дает ему распасться и исчезнуть. Будучи невидимой (по В. А. Подороге), она способна производить видимое. Земля — это П. Другого. (Традиционно предполагается, что именно Другой различает и отделяет элементы и их силы, формируя устойчивые структуры жизни, трансформирует элементы стихий (воздух, огонь, небо, ветер) в определенность липейного абриса земли, превращая ее в разнообразные тела, а последние — в объекты.) Перво-П. выступают в таком случае “чистые” события мира в условиях его первозданной абсолютной неразличимости: ландшафтные складки (см. Складка) выравниваются, П. трансформируется в “П.-в-себе” (Подорога), она (П.) более не в состоянии актуализировать себя, “воплощать”, — виртуальное, не способст-

ву актуализации, замещает его. Внешнее, иное — более удаленное, чем любая Внешность, “складывается”, “изгибается” Внутренним, более глубоким, чем любая Внутренность, тем самым создавая саму возможность производного и продуктивного отношения между Внутренностью и Внешностью. Именно такое “изгибание” или “сгиб” (описанные в концепции Мерло-Понти — Делеза) и определяют собственно П. (помимо тела и сопряженных с ним объектов).

А. А. Грицанов

ПЛОТЬ МИРА (фр. *chair du monde*) — термин философской системы Мерло-Понти, семантическая определенность которого оформляется на стыке концепций тела, складки и Другого. Согласно Мерло-Понти (работа “Видимое и невидимое”), человек обладает “активно функционирующим телом”, наделенным атрибутивным свойством “касаемости-в-себе” (фр. *tangible en soi*), которое выступает условием возможности и всякого иного (вовне ориентированного) касания. Последнее, тем не менее, в любой ситуации преломляется, с одной стороны, как “касание мною предмета”, с другой — как “касание предмета меня”. Это преломление образует “складку”, — и именно посредством таковых складок прочерчивается контур сенсорного чувственно-когнитивного ареала субъекта (ср. у Бахтина: “внутренней территории у культурной области нет, она вся расположена на границах, ...каждый культурный акт существованию живет на границах”). Однако, свою информационно-сенсорную значимость складка обретает лишь при условии илличия Другого, конституирующегося в философии Мерло-Понти, в свою очередь, в качестве “складки-в-себе”: “Другой является условием различения... структурой знания и восприятия, складкой-в-себе, тем первоначальным разрывом в структуре бытия, который сплетает между собой разорванное”. Именно посредством Другого как “ты” — в отличие от фактически не выделенного из предметного ряда “он” (ср. с идеей Рикера о невключенности “он” в коммуникативное пространство) — и конституируется в концепции Мерло-Понти субъект, открытый для сенсорного опыта (ср. у Марселя: “телесность как пограничная зона между быть и иметь”). Собственно, и само обладание телом как “касанием-в-себе”, по Мерло-Понти, обеспечивается для субъекта “благодаря тому, что Другой открывает нам наше потенциальное тело, виртуально непрерывно сгибаемое первое во второе, соединяя их складкой”. Сверхшающееся в виртуальном пространстве внепространственной складки “сплетение разорванного”, делающее возможной целостность сенсорного опыта,

обеспечивается за счет заполнения пустот разрывов П. М., понятой как “изначальная присутственность” (фр. *pergrasentierbarkeit*). Сама будучи “невидимой”, то есть не обретая онтологически артикулированной определенности (и, соответственно, не обладая сенсорно значимым модусом существования), П. М., тем не менее, “делает другое видимым” и, таким образом, выступает фундаментальным условием возможности “видимого”. Согласно установке Мерло-Понти, чтобы обозначить П. М., “необходимо ввести старый термин “элемент” в том смысле, в каком он используется, когда говорят о воде, воздухе, земле, огне... Плоть именно в этом смысле является элементом бытия”. При очевидных коннотациях, возникающих в данном контексте в связи с ретроспекцией архаичных (магия касания в “доисторических” культурах и трактовка “мана” в качестве своего рода сенсорного флюида) и классических (трансцендентность абсолютного Бытия в философских онтологиях) традиций, семантика понятия П. М. конституируется у Мерло-Понти вне устоявшегося горизонта онтолого-метафизических концепций. — П. М., по Мерло-Понти, будучи “стихией стихий”, вместе с тем, “не является ни материей, ни духом, ни субстанцией”. Таким образом, термин “П. М.” располагается принципиально за рамками категорных структур, фундированных радикальной оппозицией духа и плоти. По оценке Делеза, “именно Мерло-Понти показал нам, как радикальная “вертикальная” видимость складывалась в Само-видение, и с этой точки зрения сделал возможным горизонтальное отношение между видением и видимым”.

М. А. Можейко, А. А. Грицанов

“ПО ТУ СТОРОНУ ДОБРА И ЗЛА. Прелюдия к философии будущего” (“*Jenseits von Gut und Bose*”, 1886) — работа Ницше, занимающая особое место в его творчестве. “П. Т. С. Д. и З.” находится на пороге заключительного, наиболее интенсивного периода философской деятельности Ницше, задачи которого во многом были предопределены сформулированной им в книге “Так говорил Заратустра” идеей о сверхчеловеке. Ориентация идеала Ницше на радикальное освобождение человека посредством самотворения, то есть на овладение собственными, им же самим пробужденными иррациональными силами, предполагала отказ от морали современного общества, чтобы “радикальным сомнением в ценностях ниспровергнуть все оценки” и расчистить дорогу. Поэтому уже в “Так говорил Заратустра” Ницше провозглашает переход сверхчеловека на позицию “по ту сторону добра и зла”. Философ был убежден, что своим сверхчеловеком он решил положительную часть задачи — говорить “да”, и таким образом дал людям идеал, выра-

зил свое убеждение в том, что главная моральная ценность заключается в культурном совершенствовании человека, в результате которого должен появиться новый его тип, превосходящий современного человека прежде всего по моральным качествам. Каким бы утопическим не казался его образ сверхчеловека, каким бы “безумием”, по словам самого Ницше, он не был, его главной целью было внушить людям жажду морально-интеллектуального творчества. Однако после того, как утверждающая часть его задачи была разрешена, “настала очередь негативной, *негативной* (*neintuende*) половины: переоценка бывших до его времени ценностей, великая война — заклание решающего дня”, — писал Ницше в “Ессе Homo”. На этом этапе своего творчества Ницше, как никогда прежде, начинает подводить итоги и более, чем когда-либо ранее, высказывать нечто определенное и окончательное, что, впрочем, вовсе не означает, что он, наконец, начинает излагать свою философию. И здесь, в “П. Т. С. Д. и З.”, он по-прежнему привержен так полюбившемуся ему способу мыслить — этому своего рода вслушиванию, в соответствии с которым он и выстраивает всю свою работу в поэтической форме мюзыкально-соуравновешенных афоризмов (всего девять разделов и эпилог в стихах). Однако это уже не описывающие дифирамбы Заратустры, им на смену приходят режущие как нож, критические афоризмы аналитика, повсюду расставляющего приманки и крючки всевозможных лингвистических конструкций-провокаций. “П. Т. С. Д. и З.” и представляет собой по сути критику современности — ее философии, науки, искусства, политики и т. д., а ее автор из всех когда-то борющихся в нем начал — философа, художника-поэта и критика, решительно выбирает последнее — ипостас аморалиста. Все, чем гордился 19 век, — “объективность”, “сочувствие страждущим”, “нсторизм”, “науциость” и т. п., Ницше мужественно называет дурными манерами. Сам он не раз впоследствии говорил о том, чего стоили ему эти смелость и бесстрашие и какого строгого, “диетического режима” потребовало создание работы, если учесть, что она писалась сразу вслед за “Так говорил Заратустра”. “Глаз, избалованный чудовищной принудительностью быть дальноразорким — Заратустра дальновиднее самого царя, — вынужден здесь остро схватывать ближайшее, время, *обстановку*. Во всем в этой книге, и прежде всего в ее форме, чувствуется сознательный отказ от прежних инстинктов; на переднем плане — утонченность формы и намерения, искусство молчания и безжалостное, даже жестокое обращение с психологией. Но самое страшное здесь, пожалуй, то, что в ней нет ни одного добродушного слова. Эту книгу надо

рассматривать в тесной связи с другой работой Ницше — “К генеалогии морали” (1887), задуманной в качестве своего рода приложки к этой “Прелюдии к философии будущего”, но ставшей затем, из-за волны обрушившихся на Ницше непонимания и кривотолков, скорее разъясняющим введением, пролегоменами, нежели послесловием. Влияние Ницше на культуру и философию 20 в. связано главным образом именно с этими двумя работами, если под таким “влиянием” понимать своего рода тематизацию ими большинства современных философских бесселлеров, начиная от шпенглеровского “Заката Европы” и заканчивая текстами Ортеги-и-Гассета, Гуссерля, Шелера, Хайдеггера, Юнгера, Фуко, Делеза, Рорти и др. Принято полагать также, что именно эти две книги проложили глубочайший водораздел невиданного ранее масштаба и качества, измеряемый рамками не только чисто профессионального беспокойства; речь шла уже о скакдале в масштабах всего человечества. Ницше предъявил невиданный ранее тип книги, предугадавшей целый ряд ужасающих катастроф 20 в.: распад европейской духовности, девальвацию ее ценностей, “восстание масс” с последующим воцарением “грядущего хама”, нивелировку человека под флагом всеобщего равенства людей, борьбу за господство над миром, разведение новой породы людей, тоталитаризм как следствие демократизации Европы и многое другое. “П. Т. С. Д. и З.” начинается с пространного экскурса в область истории философии, благодаря которому Ницше обнаруживает глубинную взаимосвязь всех великих философских систем с нравственными предрассудками их авторов, которые и обусловили, в конечном счете, тщетность вековых поисков истины. Именно отсюда и происходит, по Ницше, необходимость рождения нового рода философии и новых философов, характеристике которых и посвящена значительная часть книги. Но сначала ее автор обращается к рассмотрению естественной истории морали, обосновать которую так или иначе стремились все философы, так и не понявшие, однако, по мысли Ницше, подлинной проблемы самой этой морали, которую они всегда воспринимали как данность и нечто само собой разумеющееся. Ницше называет всякую мораль тиранией по отношению к “природе” и “разуму”, считая, что прежде всего она учит ненавидеть слишком большую свободу, насаждает в людях потребность в ограниченных горизонтах, в ближайших задачах, содействует сужению перспективы, а стало быть в известном смысле глупости, как условию жизни и роста. Более того, при этом она обращается сразу ко всем людям, обобщая, по Ницше, там, где этого делать нельзя. Он убежден, что необыкновенная ограниченность чело-

веческого развития, его медленность, томительность, частое возвращение вспять и вращение на месте были в значительной мере обусловлены моральным инстинктом повиновения, способствовавшим культивированию в Европе стадного типа человека, считающего себя на сегодняшний день единственно возможным типом человека вообще. Ницше перечисляет присущие этому типу моральные добродетели, которые и делают его смиренным, уживчивым и полезным стадом, это — дух общности, благожелательность, почтительность, прилежание, умеренность, скромность, снисходительность, сострадание и т. п. С другой стороны, все то, что, по Ницше, вышше отдельную личность над стадом — великий независимый дух, желание оставаться одиноком, чувство собственного достоинства, великий разум и т. п., кажется сегодня опасным и называется злым, в противоположность прославляемой и получающей иное моральное значение посредственности, умеренности, всему приспособляющемуся и нивелирующемуся. Философ считает своим долгом сформулировать собственное отношение к такого рода истинам о добре и зле, несколько не заблуждаясь при этом, как неохотно они будут услышаны. В Европе сегодня хорошо знают что такое добро и зло, однако, это доброе есть, по Ницше, ничто иное, как инстинкт стадного животного, отсюда и “мораль в Европе есть иныче мораль стадных животных”. Он убежден, что такая мораль является только одним из видов человеческой морали, до и после которого возможны и другие, причем высше ее виды. Тем не менее, нынешняя мораль возвела себя в ранг единственно возможной, используя для защиты и самоутверждения могучий арсенал средств, в ряду которых Ницше отводит особое место религии, а в настоящее время — новейшим демократическим движениям. Он крайне резок в оценке последних, полагая, что они являют собой не только форму упадка политической организации как таковой, но и разнородность измельчения человека, низведение его на степень посредственности и понижение его ценности. Все эти обстоятельства возлагают чрезвычайную ответственность на новых философов, которые должны положить начало противоположной оценке вещей, перевернуть так называемые “вечные ценности” и положить конец господству неразумия и случайности, которое до сих пор называлось историей. Философ считает себя наделенным редкой способностью прозревать общую опасность, стоящую перед человечеством в виде его вырождения, в котором он видит чудовищную случайность, до сих пор, однако, определявшую всю нашу будущность. И тем не менее, Ницше убежден, что при благоприятных условиях еще

“По ту сторону добра и зла. Прелюдия 575 к философии будущего”

можно было бы взлелеять в человеке все самое лучшее, ибо последний все еще не исчерпал себя для величайших дел. Грядущая переоценка всех ценностей и должна положить конец этому вырождению и измельчению человека до стадного животного. Следующий отдел своей работы Ницше посвятил анализу основных тенденций развития европейской науки, которая, на его взгляд, постепенно эмансипируется от философии, что, по его мнению, также является одним из “тонких следствий” демократического строя. Блестящий психологический анализ так называемого “человека науки” со всей его посредственностью и слабостью воли, позволил мыслителю и здесь увидеть проявление общего вырождения человека, предвосхитив многие кризисные ситуации грядущей науки, если та не повернется, наконец, лицом к философии. При этом, однако, и последняя должна быть поднята ее новыми представителями на соответствующую высоту, проповедуя идеал величия человека и его воли. В двух других отделах книги Ницше с блестящей виртуозностью психолога разбирает перечень всех этих “скучных” добродетелей современного ему человека — этого “европейского метиса”, плебей и стадного животного, в котором до сих пор живет боязнь перед “диким, жестоким и, наконец, умерщвленным зверем”. При этом философ требует перевести человека обратно на язык живой природы, ибо как бы не преобразовывало нас ученье, как бы не были привлекательны приманки “метафизиков-птицеловов”, толкующих об ином предназначении человека, в основе его сущности, — там, в “самом низу”, считает Ницше, есть нечто в принципе не поддающееся обучению, то неизменное, чему нельзя переучиться и что постоянно говорит и будет говорить: “это я”. Ницше блестяще демонстрирует этот вечный подлинник “*homo natura*” на примере темы мужчины и женщины, считая, что развертывающийся в современной Европе процесс нивелировки полов, имеет своим следствием вырождение и *расколдовывание* женщины, что, на его взгляд, является еще одним свидетельством вырождения человека. Для подтверждения этого тезиса он предпринимает анализ состояния современных “народов и отечеств”, вскрывающий глубокую подоплеку того, что называют “цивилизацией” или “гуманностью этих добрых европейцев”. За всеми морально-политическими формулами демократических движений тогдашней Европы стоит, по мысли философа, чудовищный физиологический (то есть противоестественный) процесс нивелировки европейских народов, всевозрастающее освобождение последних от условий среды, которые тысячелетия-

ми формировали их национальные черты и особенности. Ницше прозорливо увидел горизонты будущего сближения европейских народов, справедливо отмечая, однако, не только положительные моменты этого процесса, но и такие его последствия, как: всеобщее уравнивание людей до состояния посредственности, "возникновение полезного, трудолюбивого, на многое пригодного и ловкого стадного животного "человек", что, по мнению автора книги, делает совершенно невозможным появление *мощного* типа людей. "Такие будущие европейцы, — пишет он, — по всей вероятности, будут производить впечатление разношерстной толпы болтливых, бедных волею и пригодных для самых разнообразных целей работников, *нуждающихся* в господине и повелителе, как в хлебе насущном; между тем как, стало быть, демократизация Европы клонится к инакованию типа, подготовленного к *рабству* в самом тонком смысле слова; демократизация Европы есть вместе с тем невольное мероприятие к расположению *тиранов*". Таким образом, по мысли Ницше, складываются все необходимые предпосылки для становления тоталитарных, фашистских режимов, что и случилось в 20 в. Заканчивается отдел очень меткими национально-психологическими портретами основных европейских народов, где Ницше безжалостно раскрывает "тайны и подземелья немецкой души", явно диссоциируя при этом со всей предшествующей, да и последующей, национал-патриотической тенденцией в немецкой философии, воспевающей национальное превосходство своего народа (особенно в плане утверждения исключительности немцев в деле разработки философии, составляющей, якобы, национальную особенность немецкого духа — см. Гегель, Хайдеггер). И, наконец, в последнем, девятом отделе, под названием "Что аристократично?" Ницше излагает свою знаменитую культурио-этических теорию, в которой подробно описаны два противоположных типа людей с присущим каждому из них видом морали, а также влияние каждого из этих типов на историю человеческого общества. Будучи воспреемником идей Шопенгауэра, воспевавшего синтетического человека-гения, а также всю жизнь восторгаясь греческим миром и его великими героями, Ницше именно из этих двух источников берет основные краски для изображения картины высшего типа человека, как главного назначения любого социального творчества. Отсюда и первый тезис, открывающий этот заключительный отдел работы — "всякое возвышение типа "человек" было до сих пор — и будет всегда — делом аристократического общества, как общества, которое ве-

рит в длинную лестницу рангов и в разноценности людей и которому в некотором смысле нужно рабство". Далее Ницше отмечает: "без пафоса дистанции не могло бы иметь места именно возвышение типа "человек" — истина сурова. Не будем же падать себя и скажем прямо, как *начиналась* до сих пор всякая высшая культура на земле!" Именно с рабством, порабощением — Ницше связывает возвышение человеческого типа; высшая часть человечества и составляла всегда смысл и оправдание любого существующего строя. По его убеждению, "общество имеет право на существование не для общества, а лишь как фундамент и помост, могущий служить подножием некоему виду избранных существ для выполнения их высшей задачи и вообще для высшего *бытия*". Признавая жестокий характер истин подобного рода, философ в то же время призывает воздержаться от всякой сентиментальной слабости и помнить о том, что "сама жизнь *по существу* своему есть присваивание, нанесение вреда, преодоление чуждого и более слабого, угнетение, суровость, насильственное навязывание собственных форм, аннексия и по меньшей мере, по мягкой мере, — эксплуатация". Поэтому всякая здоровая аристократия, представляющая собою живой организм, должна быть воплощенной волей к власти — расти, усиливаться, присваивать и т. п. И это, по словам Ницше, никак не связано с нравственными принципами; такова жизнь, которая *есть* воля к власти. Он отрицает возможность достижения такого состояния общества, в котором будет отсутствовать эксплуатация, ибо последняя, по Ницше, есть естественнейшая органическая функция самой жизни. Дальше философ выделяет во всех существовавших когда-либо культурах два основных типа морали: мораль господ и мораль рабов, существование которых связано с разницей в положении, функциях и назначении двух различных человеческих типов. Вряд ли при этом им движет жажда серьезных теоретических изысканий или же стремление точно следовать фактуре самого исторического материала; Ницше скорее движим своей могучей страстью пророка и культурно-этического реформатора, трагически смотревшего на свое время, ассоциировавшееся у него с эпохой вырождения человека, а ему так хотелось утвердить мощь сильной человеческой личности. И тогда он приходит к своему постулату о двух типах морали, пытаясь с помощью него объяснить современное состояние общества. Как полагал Ницше, именно постепенная демократизация общества с ее проповедью равных прав и привела к измельчению человеческой личности. Спрашивается, кто же ответствен за нынешнее состояние культуры? Кто привел ее к такому жалкому итогу? И Ницше отвеча-

ет: несомненно, рабы. Это они победили, утвердив свою мораль, требующую всеобщего равенства. Именно "подчиненная раса" получила в конце концов "преобладание в окраске, короткости черепа", может быть даже в интеллектуальных и социальных инстинктах. Теперь, с точки зрения Ницше, становится вполне понятно, каким образом можно объяснить измельчение людей: ведь все это рабы и их потомки, они задают тон и создают современные культурные идеалы. Так как современность, буквально во всех ее проявлениях, отравлена, по Ницше, рабской моралью и зиждется исключительно на моральном творчестве рабов, необходима не просто критика, а радикальная переоценка всех европейских идеалов и всей европейской морали в целом. Таким образом проблема морали господ и рабов становится в философии Ницше своего рода историко-теоретическим фундаментом борьбы за переоценку всех ценностей. Сама ценность современных ценностей ставится им под вопрос и именно с этой целью философ предпринимает грандиозную попытку исследовать сами условия и обстоятельства, из которых базовые ценности современной морали рабов произросли, развились и утвердились. Но это уже проблематика другой, близко стоящей к "П. Т. С. Д. и З." работе — "К генеалогии морали", где он радикальным образом предлагает перевернуть роль и значение добра и зла, считая, что истина заключается как раз в обратном, что именно в "доброе" и заключается главный симптом упадка всего существующего и, более того, опасность будущего. Именно мораль и становится в его интерпретации виновницей всех бед современного общества, только из-за нее может оказаться навеки недостижимой высочайшая могущественность и роскошь типа "человек". С помощью своего генеалогического метода Ницше пытается установить происхождение моральных предрассудков — этих современных добра и зла. Что же касается заключительных фрагментов первой работы, то здесь он подробно реконструирует моральные кодексы каждого из двух типов морали — морали господ и морали рабов, рассматривая каждый из них в виде своеобразного сколка с натуры каждой из "рас". Природе знатного человека, по Ницше, свойственны желание и умение творить (в том числе и создавать ценности); суровость, вызванная необходимостью отстаивать свой вид, подвергаясь опасности быть истребленным; связанная с ней нетерпимость и жесткость в воспитании подрастающего поколения, в отношении к женщинам и т. д. Этот тип состоит из немногих, но сильных своими человеческими качествами людей, — строгих, воинственных, мудро-молчаливых, живущих сплоченным, замкнутым кругом. Они

вынуждены были постоянно отстаивать себя в неблагоприятных условиях (и здесь идеалом для Ницше является древнегреческий полис или Венеция, *культивировавшие*, как он говорит, *породу*). Именно эти черты в совокупности и составляют у философа мораль торжествующего самоутверждения, которая особенно чужда и тягостна современному вкусу, так как ее представители распространяют свои принципы и обязанности только по отношению к себе подобным, относясь к существам более низкого ранга, находясь "по ту сторону добра и зла". Иначе обстоит дело со вторым типом морали, с моралью рабов. Ее базовые ценности вытекают из того положения, которое занимают в обществе ее носители. Все они люди "насылаемые, угнетенные, страдающие, несвободные, не уверенные в самих себе и усталые". Спрашивается, какова будет их моральная оценка? По Ницше, здесь все начинается с отрицания добродетелей сильного, а на первый план выдвигаются такие качества, которые служат для облегчения состояния страждущих — "сострадание, услужливая, готовая на помощь рука, сердечная теплота, терпение, прилежание, кротость и дружелюбие". Мораль рабов оценивается Ницше как мораль полезности, утилитарности. Ее представители — люди неизлечимо посредственные, но только они имеют, однако, шансы на продолжение и "распложение", а их мораль повелевает одно: будьте как все, будьте посредственными, лживо прикрываясь при этом проповедью об умеренности и достоинстве, об обязанностях и любви к ближнему. Ницше с ужасом констатирует преимущества более обыкновенных людей, тщетно пытаясь призвать на помощь чудовищные обратные силы, чтобы воспрепятствовать этому естественному, "слишком естественному прогрессу в подобном, этому постепенному преобразованию человечества в нечто сходное, среднее, обычное, стадное — в нечто *общее!*" Крайне пессимистически звучат завершающие главы последнего отдела, плавно переходящие по форме изложения в краткие и очень печальные афоризмы, в которых на разный лад проигрывается мотив о том, что гибель и падение вышших людей являются скорее ужасным историческим правилом, нежели исключением. На последней странице книги Ницше воздает хвалу богу Дионису, о философии которого он узнал очень многое и теперь пытается донести кое-что из нее своим друзьям — что-то очень тайное, новое, чуждое, удивительное, злое и в то же время очень честное и правдивое. Философ приводит слова Диониса о том, что "прошу ему нравятся люди, что человек, на его взгляд, симпатичное, храброе, избратательное животное, которому нет подобия на земле,

что ему не страшны никакие лабиринты, но его нужно улучшить и сделать сильнее, злее и глубже, а также прекраснее". Однако эти, вкладываемые в уста Диониса, мечты Ницше о грядущем человеке, остаются необычайно надеждой. Грустью и отчаянием дышит последний 296 афоризм работы, где философ сам признается в том, что описывал в ней то, "что начинает блекнуть и выдыхаться", подобно "удаляющимся и исчерпанным грозам и желтым поздним чувствам. Мы увековечиваем лишь то, чему уже недолго осталось жить и летать, все усталое и дряблосе! И только для ваших *сумерек*, мысли мои, написанные пером и кистью, только для них есть у меня краски, быть может, бездны красок, пестрых и нежных, целых пятьдесят миров желтых и бурых, зеленых и красных пятен — но по ним никто не угадает, как вы выглядели на заре, вы, внезапные искры и чудеса моего одиночества, мои старые любимые — *скверные мысли!*" В таком же ключе написан и стихотворный эпиграф, символизирующий несбыточность надежд Ницше, так долго ожидавшего своих друзей, ставших теперь не более, чем друзьями-видениями и призраками. Единственным гостем на пир философа оказывается лишь Заратустра.

Т. Г. Румянцева

ПОВЕРХНОСТЬ — понятие постмодернистской номадологии (см. Номадология), выражающее установку постмодернизма на отказ от идеи глубины — как 1) в пространственном отношении: топография постмодернизма фундирована презумпцией плоскости (см. Плоскость); так и 2) в отношении когнитивном: постмодернистская теория познания основана на идее отсутствия "глубины" объекта (в данном случае термин "глубина" метафорически фиксирует характерную для классической метафизики ориентацию на поиск ноуменальной сущности объекта — см. Метафизика, Трансцендентальное означаемое). В метафорике Делеза и Гваттари данная установка декрибируется как переориентация современной западной культуры с традиционной для нее идеи "корня", выражающей презумпцию проникновения в глубину и презумпцию линейности движения, на идею "корневища-луковицы", выражающую презумпцию отказа от какого бы то ни было проникновения в якобы *наличную* глубинную сущность (так называемый — смысл) объекта (см. Постметафизическое мышление) и презумпцию потенциальной возможности нелинейной процессуальности (см. Нелинейный динамик теория). В контексте постметафизического мышления, фундированного принципом отсутствия (см. Метафизика отсутствия) идея подобного имманентного сущностного *наличия*, смысла (наличия смысла и смысла

наличия) оказывается практически неконституируемой (см. Различия философия). Элиминация идеи корня приводит номадологию к отказу от идеи глубины: именно "поверхность" — это местоположение смысла: знаки остаются бессмысленными до тех пор, пока они не входят в поверхностьную организацию". Таким образом, генерация смысла трактуется в номадологии как локализуемая на П. среды, находящаяся в процессуальной самоорганизации: если феноменологическое воплощение иоуменальной сущности объекта или реализация его имманентно виртуального эволюционного "проекта" (что в оценке Делеза и Гваттари, есть одно то же) представляет собой линейный процесс, но поверхностьное движение принципиально нелинейно. По оценке Делеза и Гваттари, "потенциалы", могущие породить семантически значимые "серии" или "плато" в качестве бесконечно плюральных и перманентно вариативных (см. Эон, Событийность), неизменно "блуждают по поверхности". Согласно постмодернистской концепции П., именно благодаря поверхностному движению и поверхностному взаимодействию, в принципе возможно новизна как таковая. Это связано с тем, что любая реализация глубинного "проекта", безусловно предполагая наличие последнего, не может рассматриваться в качестве новой по отношению к нему. В этом отношении онтогенез как развитие организм, фундированное его геномом, делает любые фенотипические трансформации принципиально не новыми: они могут рассматриваться лишь в контексте совпадения с исходным проектом или отклонения от него. В противоположность этому, номадическое движение как самоорганизация ризомы, не ограниченная исходным сущностным проектом, подлежащая реализации и феноменологизации, детерминирована принципиально непредсказуемыми случайными флуктуациями (см. Неодетерминизм), что является условием возможности подлинной, не проектируемой изначально и даже не прогнозируемой в когнитивном усилении новизны: "истинное рождение, возникновение подлинно нового случается именно на поверхности" (Делез). Концепт "П." играет в постмодернизме значимую роль и в свете отказа последнего от фундировавшего классическую культуру западного типа презумпции бинаризма (см. Бинаризм), в частности — от бинарной оппозиции внутреннего и внешнего. Собственно, П. и есть не что иное, как пространство взаимодействия системы с внешней по отношению к ней средой: как пишет Делез, "мембраны... приводят в соприкосновение внутреннее и внешнее пространство" (в то время как организм, символизирующий

для номадологии преформистски артикулированную линейную эволюцию, напротив, по словам Делеза, "всегда сосредоточено во внутреннем" и фактически лишь "распространяется во внешнее... — ...воплощаясь". И подобно тому, как синергетика трактует возможность взаимодействия системы со средой как необходимое условие самоорганизационных процессов (см. Синергетика), так же и постмодернистская комадология интерпретирует "взаимодействие с внешним" (Делез) в качестве неперменной предпосылки пространственного конфигурирования ризомы. В данном контексте Делез параллельно понятие "П." использует также понятие "мембрана" как концепт, с одной стороны, изоморфно синонимический концепту "П.", а с другой — благодаря содержащейся в его семантике идее проицаемости — акцентирующий такой аспект его содержания, как снятие оппозиции между внутренним и внешним ("мембраны... удерживают полярности", по Делезу). (Аналогична в этом плане и трактовка Делезом феномена кожи в контексте постмодернистской концепции телесности: "кожа обладает неким жизненным и собственно поверхностным потенциалом энергии" — см. Кожа, Тело, Телесность, Тело без органов).

М. А. Можейко

ПОВТОРЕНИЕ — см. РАЗЛИЧИЕ И ПОВТОРЕНИЕ

ПОДСОЗНАНИЕ (подсознательное) — собирательное понятие, которым обозначают различные неосознаваемые системы психики (например, предсознательное и бессознательное) или их совокупность. Понятие введено Э. Платнером во второй половине 18 в. и уточнено на уровне представлений о "душе-айсберге" Г. Фехнером в середине 19 в. Вопреки широко распространенному заблуждению, в психоаналитическом учении Фрейда понятие "П." ("подсознательное") практически не употреблялось, хотя именно психоанализ неопределяемо содействовал популяризации этого понятия и его внедрению в общественное сознание и язык обыденной жизни. (См. Бессознательное, Предсознательное.)

В. И. Овчаренко

ПОЗИТИВИЗМ (лат. *positivus* — положительный) — (1) парадигмальная гносео-методологическая установка, согласно которой позитивное знание может быть получено как результат сугубо научного (не философского) познания; программно-сциентистский пафос П. заключается в отказе от философии ("метафизики") в качестве познавательной деятельности, обладающей в контексте развития конкретно-научного познания синтезирующим и прогностиче-

ским потенциалом; (2) — философское направление, фундированное означенной установкой. В эволюции П. могут быть выделены следующие этапы: I — так называемый "первый П." (Конт, Милль, Спенсер, Э. Литтре, П. Лафитт, И. Тэн, Э. Ж. Ренан и др.); II — "второй П." (Авенариус, Мак); III — "третий П." или неопозитивизм, представленный аналитической философией (Куайн, Поппер, Айдукевич, Лукасевич, Котарбинский, Г. Райл, Дж. Ундом, П. Строссон, Остин, М. Блэк, Н. Малкольм, Н. Гудмен, А. Пап и др.) и Венским кружком, на основе которого оформляется логический П. (Шлик, Карнап, Нейрат, Ф. Вайсман, Г. Фейгль, Г. Ган, В. Крофт, Ф. Кауфман, Гедель и др.); IV — постпозитивизм, в рамках которого намечается очевидная тенденция к смягчению исходного методологического радикализма и установка на аналитику роли социокультурных факторов в динамике науки (см. Кул, Лакатос, Тулмин, Фейерабенд, Аналитическая философия, Венский кружок).

Ю. В. Баранчик

"ПОЗИТИВНЫЙ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ" — работа Аббаньяно ("Un positivismo esistenzialismo", 1948). Экзистенциализм трактуется не как "философия отчаяния", сосредоточившаяся на кризисных состояниях человеческого существования, но как "позитивная", дающая возможность человеку осуществить поиск того, что раскрывает истинную его природу и служит основанием его реализации в сообществе других людей, в мире. Это движение человека выявляет его важнейшие характеристики как экзистенции: конечность и самость, понимание которых является лишь частью процесса "вовлеченности в собственную конечность". Как и Хайдеггер, который полагает, что понимание человеком своего бытия выступает как проект собственных возможностей этого бытия, Аббаньяно наряду с этим подчеркивает важность человеческого выбора, его позицию. Согласно Аббаньяно, "человек реализует до конца свою конечную природу, потому что решил выбрать ее". Экзистенциализм характеризуется мыслителем не просто как школа или чистая доктрина, а как экзистенциальная позиция целостного человека. Субстанцией последнего и является этот поиск, становясь нормирующим началом и одновременно формируя человеческое Я в перспективе самореализации и обретения. Поиск у Аббаньяно — отнюдь не гарантия окончательного обладания чем-либо и тем более самим собой. "Вовлеченность" как подлинное существование рождается на путях сомнения человека и выражается в определенной форме знания — форме проблематичности, которая характерна для философии. По мысли Аббаньяно, "философия всегда стремилась объяснять и оправдывать все

аспекты реальности, человека, мир и Бога, но в большинстве случаев она предавала забвению или пренебрегала объяснением и оправданием того, что касается ее ближе всего, — самой своей проблемы, а с ней неопределенности, неустойчивости и сомнения, которые сопровождают ее начало, развитие и ее выводы, и которые вновь и вновь выдвигают как проблему каждый самый достоверный ее результат". Аббаньяно противопоставляет проблематичное знание, присущее конечному существу, — необходимому, отрицающему деструктивную силу времени, бесконечному и абсолютному. Неразрывная связь экзистенциальной философии с человеком как конечным существом выходит в своих проявлениях, по Аббаньяно, за пределы философии и наполняет своим духом современную культуру. Философия — нечто большее, чем познание и наука. В связи с этим мыслитель подвергает критике феноменологию, выдвинувшую идеал незаинтересованного самопознания, так как она не включает в себя "исзначальный акт — проблему самой философии". Философия у Аббаньяно не имеет объекта, но предполагает задачу: вовлечение человека в тот способ существования, который он будет считать собственным — возможность самоопределения человека в связи с миром и другими людьми. Аббаньяно, анализируя становление экзистенции, вводит категорию "возможность", на понимание и значимость которой как экзистенциала указывал в работе "Бытие и время" Хайдеггер: "Здесь-бытие есть именно то, чем оно может быть, первичное бытие-возможность. Как модальная категория наличности возможность означает то, что не действительно и то, что не необходимо. Бытие-возможность, какое-то истинное есть здесь бытие экзистенциальное, столь же отличается от пустой логической возможности и от случайной составленности (контингентности) любого наличного, коль скоро с последним может произойти не одно, так другое. Онтологически возможность ниже, чем действительность и необходимость. Но возможность как экзистенциал есть наименее значительная и глубочайшая онтологическая определенность здесь-бытия". Наиболее яркими "философами возможности" были И. Кант и С. Кьеркегор: первый из них основывает мир человека в границах "трансцендентальных возможностей", то есть обуславливающих и обосновывающих. Любая возможность человека у Канта разделяется на позитивную и негативную: "возможность-которая-да" и "возможность-которая-нет". Кьеркегор же, — считает Аббаньяно, — философ негативной возможности, который усилил ощущение проблематичности экзистенции, проявив себя в парализующей силе отчаяния. Аббаньяно дает анализ всех возмож-

ностей человека, обнаружение которых строится на критерии выбора: 1) Любой выбор человека оправдан и поэтому все возможности равнозначны. Человек в бесконечной свободе располагает бесчисленными возможностями, — эта концепция близка Сартру и Камю. 2) Любой выбор оправдан, но один из них неукоснителен для человека — жить для смерти (Хайдеггер). Безусловно, смерть как факт чужда нам, а как возможность определяет нашу природу и существование. Смерть отвергает жизнь в крайнюю незащищенность, выявляя для человека ответственность вопрошания о смерти и объявляя несущественным все остальное. В силу этого все возможности становятся равнозначными. Подобная схема возможности присуща и философии Ясперса, но уравнивающей все возможности является ситуация невозможности прикрепить к Бытию, Трансценденции. Отсюда вывод Аббабяно: “если все возможности, формирующие экзистенцию, являются по той или иной причине равнозначными, экзистенция невозможна”. Аббабяно указывает на необходимость урегулирования оценочного требования, считая, что сами возможности должны иметь в себе критерий и меру своей ценности. Подлинной является та, которая постоянно упрочивается в своем бытии, то есть возможность самой возможности. Мыслитель называет ее “трансцендентальной возможностью”: “Любая позиция выводит свою ценность не из того, что она была принята или может быть принята фактически, а лишь из возможности того, что и принята не делает ее по сути дела невозможной”. Таким образом, всякая человеческая позиция имеет в себе норму собственной возможности. Аббабяно размышляет о совпадении бытия и должного в концепциях бытия в терминах фактуальности и детерминирующего наличия: “Если бытие существует лишь в форме фактуальности или наличия, должное само существует лишь как наличие и факт или, иначе говоря, оно чистое ничто. Сведение должного к факту оправдывает все факты или не оправдывает ни одного из них; и в любом случае делает невозможным оценку и сопоставление фактов, лишь в горизонте возможного бытие может открыть себя в своей фундаментальной нормативности, лишь в этом горизонте оценка может предстать как свободный и ответственный акт”. Возможность — это всегда открытость будущему, так как нельзя познать человеческую экзистенцию с точки зрения времени как следование друг за другом мгновений, то есть лишением смысла чередованием возможностей, когда она выпадает из своей сущностной нормативности. Возможность приобретает смысл, когда в ней присутствует вовлеченность и вера, она выступает не как потенциальность,

которая неизбежно должна реализоваться, но как *метод поиска*, который позволяет постичь мир в опыте и уберечь человека от разочарования. Только возможное может дать основание реализации в условиях, когда необходимо отсутствует самое основание или наличествует помеха для реализации: “Безусловно, можно понимать необходимое как последнее звено в цепи элементов, каждый из которых определяет другой, и, следовательно, видеть в этой цепи процесс его реализации. Но в действительности и здесь процесс является лишь мнимым, ибо при подобном видении совокупность составляющих цепь элементов от первого до последнего образует — в силу основанной на необходимости детерминации, которая их связывает один с другим, — единое и устойчивое целое, присутствующее в своей тотальности уже в первом из них”. По мнению Аббабяно, “позитивный экзистенциализм” является источником поиска бытия и поэтому должен удовлетворять двум требованиям: “1) Сохранить понятие возможность в его двойной позитивно-негативной форме и избегать ее превращения в основанную на необходимости неопределенность. 2) Обеспечивать хотя и не безупречный, но достоверный критерий выбора экзистенциальных возможностей”. Критерием выбора возможностей является их реалистичность: “Реально возможное — это то, что мы можем продолжать выбирать без того, чтобы, будучи однажды выбранным, оно сделало бы невозможным дальнейший выбор”. Категория возможного, несущая ценностный смысл, есть категория понимания как способность давать себе отчет в том, что делает его возможным; поэтому лишь конечное оказывается доступно пониманию. Понимание выступает конституентом человеческого мира. “Позитивный экзистенциализм” отказывается убаюкивать человека во всеящемся слишком большие надежды оптимизме, который бы усыплял его бдительность и подвергал его, беззащитного, всем опасностям, обрекая его на бездельность. Экзистенциализм Аббабяно приглашает человека к выбору свободы и ответственности, стремясь определить условия диалога, который бы продолжался и развивался более плодотворно.

Т. В. Комиссарова

ПОЛАНИ (Polanyi) Майкл (1891—1976) — британский философ, один из основателей постпозитивизма, выходец из Венгрии, сотрудник (с 1923) Института физической химии (Берлин), в эмиграции с 1933, профессор физической химии (затем — социальных наук) Манчестерского университета (с 1933). В главных сочинениях по философии и социологии науки: “Личностное знание. На пути к посткритической философии” (1958), “Неуважение свободы” (1940), “Осно-

вания академической свободы” (1947), “Логика свободы” (1951), “Неявное знание” (1962), “Знание и бытие, эссе” (1969) и др. выступил в 1940-х с критикой основных принципов логического позитивизма, в 1950-х — разработал концепцию “неявного знания” (по П., “существуют вещи, о которых мы знаем, но не можем сказать”). Стремился конструктивно преодолеть идею о возможности деперсонифицированного представления научного знания, неправильно приравниваемого к объективности последнего. В структуре ориентировочной и познавательной активности — в сенсомоторных навыках, восприятии, использовании языка, методах диагностики и экспериментирования, актах научного творчества и т. д. — П. выделял явные и неявные компоненты. Последние, по П., осваиваются человеком в практических действиях, в совместной научной работе и служат основанием его целенаправленной активности. В науке явное знание представлено как интерперсональное знание (в понятиях и теориях), неявное — как личностное знание, вплетенное в искусство экспериментирования и теоретические навыки ученых, в их пристрастия и убеждения. С точки зрения П., существуют “два типа знания, которые всегда совместно входят в процесс познания всеобъемлющей целостности. Это: 1. Познание объекта путем концентрации внимания на нем как целостности; 2. Познание объекта исходя из наших представлений о том, какой цели он служит в составе той целостности, частью которой он является. Последнее может быть названо неявным... Взаимоисключающий характер этих двух типов познания может быть выражен в терминах логической дизъюнкции”. Неявное знание, согласно П., не допускает полной экспликации и транслируется через непосредственное (“из рук в руки”) обучение мастерству научного поиска и личные контакты ученых. Научный опыт у П. — ануренне переживаем, обусловлен страстным желанием исследователя постичь подлинно научной истины, явно личностно окрашен. П. ввел в научный оборот понятие “научное сообщество”. В ряде работ подчеркивал необходимость определенных социокультурных условий для поддержания свободной научной коммуникации и сохранения научных традиций.

А. А. Грицанов

ПОМЕРАНЦ Григорий Соломонович (р. 1918) — российский философ, культуролог, писатель. Участник Отечественной войны. С 1949 по 1953 — в ГУЛАГе. В советских изданиях его публикации с 1976 по 1987 были запрещены. Занимался правозащитной деятельностью. Печатался

за границей: "Неопубликованное" (1972, Мюнхен); "Сны земли" (1984, Париж); "Открытость бездне. Этюды о Достоевском" (1989, Нью-Йорк), статьи в журнале "Синтаксис". Автор работ по истории русской культуры 19—20 вв., культуры Востока, философии истории и религии. Основные работы, вышедшие в России: "Открытость бездне. Встречи с Достоевским" (1990), "Лекции по философии истории" (1993), "Собирающие себя" (1993), "Великие религии мира" (1995, в соавторстве с З. А. Миркиной), "Выход из транс" (1995) и др. Рассматривая уровни бытия — рационального (особо) и бессознательного (рода), — П. ставит вопрос о возможности сохранения целого вне фиксированных традиций и зримых знаков. Необходимый разговор, в котором может быть найдено единство, — это разговор о иерархии. Подлинная свобода — это свобода иерархически высшего, свобода бесконечного, "необусловленного" внутри нас, это Божья воля, ставшая внутренней волей. Нет разрыва верха и низа в культуре, но лишь ступени иерархии, отображающиеся в структуре личности. Возрастая сложности, по П., опрокидывает классическую эстетику, сложность не уравновешена поиском саможестивенности, нравственной и эстетической простоты, безусловных норм в текущей жизни. Общий план истории, ранее измерявшийся вечностью, заменен прогрессом — развитием, которое не гарантирует добра и угрожает целому. Восстановлением чувства целого, по мысли П., были мировые религии. Все великие религии вдохновлены единым импульсом и внутренне равноценны, обособленное существование различных культур проблематично в едином информационном пространстве. Отсюда следует не требование унификации языка культуры, а обращение к диалогу. Диалог реален в мире отношений, необходимо личных, необходимо переключаящихся друг с другом, складывающихся в хороший структурой, в которой явленные, положительные образы вращаются вокруг незримого центра. Целостность хорова — образ незримого единства, когда "все во мне и я во всем" и ни на миг нет разницы между уровнями духовности; позже иерархия рождается заново изнутри и становится неопровержимым личным опытом. Прошлому, согласно П., принадлежит конкретная форма примитивного диалога внутри культуры, диалог между культурами начинается с формирования субэкумен (аналог "культурных кругов" Шпенглера, "цивилизаций" Тойнби, "коалиций культур" Леви-Стросса, но с акцентированием преемственности). Субэкумена — завершенная попытка наднациональной культуры, устойчивой коалиции культур, вы-

работавшей самостоятельную философию или мировую религию (средиземноморской, индийской и китайской). Каждая субэкумена рассматривается П. как социальный организм со своими особенностями социальной стратификации, иерархии статусов и символической реальности. Теория субэкумен сосредотачивается на процессе накопления знания, передаваемого от цивилизации к цивилизации, и на процессах культурного обучения. Время, которое называют "посленовым" (post-modern), оказалось временем общего кризиса субэкумен. Процесс синтеза культурных начал продолжается в стыковых культурах (Восток, Африка, Россия), различающихся по преобладанию стабильности и динамизма.

Д. М. Булышко, С. А. Радионова

ПОНИМАНИЕ — процедура постижения или порождения смысла. П. не вписывается в субъект-объектную познавательную схему, так как не познание порождает потребность в П., а, наоборот, потребность в П. ведет к познанию. Категориальный статус П. придал Шлейермахер, понимавший его как процедуры обнаружения смысла текста в процессе его интерпретации, реконструирующей изначальный его замысел. Таким образом П. у него — это способ экспликации того, что уже изначально предзадано, заложено в тексте. Тем самым были сформулированы основы классической концепции П. как средства преодоления культурной и временной дистанции. Виндельбанд и Риккерт предложили неокантовскую версию П., трактуя его как суть идеографического метода познания, схватывающего индивидуальные особенности исторических фактов и противопоставленного номотетическому методу, обобщающему (генерализующему) и устанавливающему законы, суть которого составляет объяснение. П. возможно через установление в науках о культуре "отношения к ценности", в котором и проявляется мера индивидуального разнообразия. Благодаря неокантовству, П. надолго оказалось связанным с оценочным познанием и актами оценивания, но прежде всего им было заложено ставшее теперь традиционным истолкование П. как эвристической познавательной процедуры, дающей приращение знания, а не только "восстанавливающей" изначальное. Так была задана совершенно самостоятельная тема гносеологии, эпистемологии и методологии — тема противопоставления или согласования "понимающих" и "объясняющих" схем в научном знании и познании. Основная ее тенденция — универсализация процедур П., которые из исторического гуманитарного знания (усилиями Дильтея, М. Вебера, Шютца и др.) были перенесены в знание социальное,

а затем стали рассматриваться как основа, рамка познания. Дорефлективное схватывание смыслов начинает трактоваться как основа любой аналитической операции. За П. признается функция продуцирования знания, но оно трактуется, в целом как знание, нуждающееся в дополнительных процедурах, позволяющих перевести его в статус знания научного. П. при этом во многом понимается как интерпретация: объяснение на одном уровне знания подготавливает почву для переинтерпретации фактов на более высоком уровне, переинтерпретация фактов дает новый импульс объяснению, но сама переинтерпретация есть лишь возможность. Тем самым П. становится возможным толковать как объяснение в понятиях необходимых условий ("как возможно?"), построенное по схеме практического вывода (Вригт). Несколько иной поворот трактовки П. зададо признание имманентного присутствия в феномене эпистемологического — феноменов социокультурного и личностного (пост-позитивизм, социология знания). Объяснение в подобных моделях чаще всего трактуется как логическая рационализация уже понятых (размещенных в когнитивной модели) реальных соотношений, для которых необходимо отыскание закона, устанавливающего всеобщее в них. В самой уже существующей когнитивной модели признается при этом наличие "образной компоненты". В целом это линия втягивания П. в сферу "рацио" и ее радикализации связана с признанием возможности разных типов рациональности. Данный ракурс темы П. активно разрабатывается в различных версиях "понимающей" науки (прежде всего, психологии и социологии). Исходной здесь явилась версия описательной психологии Дильтея, сформировавшего методологическую установку на П. жизни из нее самой, то есть ее временности и историчности, и трактовавшего П. как непосредственное постижение некоторой душевно-духовно целостности, то есть как интуитивное проникновение одной жизни в другую. М. Вебер в версии понимающей социологии снял "психологизм" концепции Дильтея и выдвинул идею формальной рациональности, основанной на принципе максимизации эффективности деятельности в разных сферах социальной жизни, культурно и ментально закрепляемой. Соответственно задача социологии формулируется им как анализ смысловых элементов социокультурной жизни, "задающих" возможные меры рационализации. Любое социальное действие содержит, по М. Веберу, конституирующий его смысл, соотносимый со смыслами действий других людей. Реализуемая совокупность таких соотношений образует "смысловую связь поведения", которая является

объектом понимающего исследования. Эта базовая посылка М. Вебера была универсализирована в феноменологической социологии как предпосылка любых социальных взаимодействий, а также социальных структур и институтов, возникающих на их основе, то есть П. стало трактоваться как предпосылка любых возможных мыслительных процессов и процедур. Отсюда возможно движение или к признанию социологии знания единственно возможной социологией (с ее "экспансированием" как за рамку дисциплинарности, так и за рамку науки в целом), или разработка диалогических концепций социального взаимодействия и "онтологии поступка" (предполагающих и диалоговую, а не только интерпретационную версию П.), что ведет к герменевтизации дисциплины. Вывод проблематики П. за пределы его истолкования как метода или процедур П. был осуществлен Хайдеггером и закреплен в концепции герменевтики Гадамера. Хайдеггер трактовал П. как специфическое отношение к действительности, в котором человек выступает толкующим себя бытием (то есть "понимающим бытием"), что означает онтологизацию П. Хайдеггер ввел понятие "предпонимание", выражающее развертывание П. как онтологического определения человеческого бытия, задающее непреодолимый горизонт познания. П. как предпонимание изначально и предполагает мышление и поведение — через "предмнения", "предвидения" и "предвосхищения", делая возможным производное ("вторичное") П. как методы и процедуры познания. Онтологический статус П. был закреплен герменевтикой, в котором П. — центральное понятие. Герменевтика отделяет П. как поиск смысла в качестве собственного предмета и П. как процедуры приписывания значений, настаивая на изначальной "герменевтичности человеческого" существования, имманентности ему "понимательности" (что предшествует любым процедурам приписывания значений). При этом акцент смещается с самих смыслов на языковые практики-дискурсы как предмет непосредственного анализа. Эти различные направления и версии П. в истории европейской философской и социальной мысли пытаются синтезировать современная эпистемология и методология прежде всего через разработку проблематики разных типов рациональности. В предельной рамке П. начинает трактоваться как умение действовать соответственно социокультурному контексту, то есть оно выражает отношение субъекта, владеющего нормами данной культуры, к произведенному в рамках этой культуры тексту (в расширительном его толковании). Процесс П. наделяется деятельностью-коммуникатив-

ной природой. Задание способов действия и коммуницирования — это и есть запуск механизмов формирования П. В такой трактовке именно П. создает смыслы, то есть последние не понимаются, а продуцируются в процессах П. в конкретных деятельностно-коммуникативных ситуациях. Понимается не смысл или текст, а коммуникативно-деятельностная ситуация, в которой находится понимающий человек. В этом отношении смысл как ситуативно создаваемый и отличается от включаемых в ситуацию в качестве готовых значений. Мы всегда понимаем не сделанное, а сделанное. Порождаемые смыслы схватываются в процедурах рефлексии. Рефлексия не только проясняет смыслы, но и обнаруживает смысловые лакуны, запуская тем самым новые акты смыслопродуцирующей деятельности и коммуникации. Достигнутый уровень П. накладывает, в свою очередь, онтологические и интерпретационные ограничения на объекты деятельностного оперирования, но оставляет открытыми диалогово-коммуникативные практики, позволяющие выходить за пределы онтологических представлений и утвердившихся интерпретационных схем, перемещая системы значений в новые контексты и проводя стокноления разных контекстов (онтологий, языков), а тем самым запуская и новые интерпретации. Не-П. при этом может быть истолковано как проявление психологической (или) теоретической замкнутости мышления, приверженного следованию догматизированным усвоенным схемам, что выражается в неспособности осмысливать новые ситуации коммуницирования и действия. (В этом отношении следует заметить, что одну из первых технологий преодоления психологической замкнутости вне проблематики П. предложил психоанализ. Аналогичную роль играли исследования парадоксов и аномалий в научном знании.) Следовательно, условие П. — разблокировка процессов мышления в коммуникативно-деятельностных и рефлексивных практиках. Тем самым П. предполагает прежде всего онтологическое (а не гносеологическое) самоопределение субъекта, будучи проблемой практического отношения и практического разума. Именно сращенность человека с бытием и придает П. свойство естественности складывающегося события. (См. также Герменевтика, Интерпретация, Историзм, Экзегетика.)

В. Л. Абушенко

ПОНЯТИЙНО-ПРОБЛЕМНЫЕ КОМПЛЕКСЫ — совокупность различных традиционных и новационных понятий и категорий, связанных общим назначением, ориентированным на фиксацию, всестороннее исследование, осмысление и познание определенной проблемы, кон-

кретного предмета (вещи), процесса или явления. П.-П. К. создаются и трансформируются преимущественно в начальных фазах познавательного процесса. В дальнейшем они образуют понятийно-проблемные ассоциации, которые, в свою очередь, репродуцируют и репрезентируют себя (как правило, частично) в соответствующих категориально-понятийных рядах, обладающих различной степенью сопряженности.

В. И. Овчаренко

ПОППЕР (Popper) Карл Раймунд (1902—1994) — британский философ, логик и социолог. До 1937 работал в Вене, с 1946 до середины 1970-х — профессор Лондонской школы экономики и политических наук. Автор и представитель школы "критического рационализма" — попытки конструктивного теоретического преодоления логического позитивизма (согласно П., методами последнего "уничтожена не только метафизика, но точно так же и естествознание. Ибо законы природы не более сводимы к утверждениям наблюдателя, чем метафизические изречения"). Основные сочинения: "Логика научного исследования" (1935), "Открытое общество и его враги" (1945), "Нищета историцизма" (1945), "Предположения и опровержения" (1963), "Объективное знание. Эволюционный подход" (1972), "Автобиография (Поиску нет конца)" (1974), "Ответ моим критикам" (1974), "Личность и ее мозг" (в соавторстве с Дж. Эджлсом, 1977), "Реализм и цель науки" (1983) и др. Главной целью философии П. видел изучение роста научного знания, в особенности — научной космологии. Последняя является собой проблему познания мира, включая "нас самих (это познание) как частей этого мира". По убеждению П., "чисто метафизические идеи — а поэтому идеи философские — имели величайшее значение для космологии. От Фалеса до Эйнштейна, от древнего атомизма до умозрений Декарта о материи, от умозрений Гильберта и Ньютона, Лейбница и Бошковича о силах, до таковых Фарадея и Эйнштейна о полях сил, метафизические идеи указывали путь". По мнению П., не существует особого метода философии — есть метод любой рациональной дискуссии с четкой постановкой вопросов и критическим анализом предлагаемых решений. П. предложил принцип фальсификации (принципиальной опровержимости любого утверждения) в противовес принципу верификации. Утверждал органическое единство теоретического и эмпирического уровней организации знания, а также гипотетический характер и подверженность ошибкам (принцип "фаллибилизма") любой науки. Рост научного знания (в рамках которого особое внимание должно было уделяться, по П., проблемам

и их решению) П. трактовал как частный случай общих процессов общественных изменений. История научного познания — это история смелых предположений и их перманентных опровержений. В 1940—1950-х именно концепцией “проб и ошибок — предположений и опровержений” П. стремятся вытеснить методы индукции: “мы активно стараемся навязать регулярности миру; мы пытаемся открыть сходства в нем и интерпретировать их в терминах законов, изобретенных нами. Не ожидая посылок, мы перескакиваем к заключениям. Последние, может быть, придется отбросить позже, если наблюдения покажут, что они были ошибочны... Удачную теорию мы обретаем, осуществляя скачок к какой-либо теории, а затем испытывая ее с тем, чтобы обнаружить, хороша она или нет”. Согласно П., кто говорит “наука”, тот говорит “прогресс” и наоборот. (В отличие от представителей Венского кружка, П. оценивает “нормальную науку” как развивающуюся и стремится строить методологию, обеспечивающую ее рост.) Достижение единства научного знания, а также приближение к постижению истины осуществимы, с точки зрения П., только как результат элиминации ошибок и заблуждений: основанием цельности науки выступает тем самым не заранее “предданный” идеал “подлинно научного” языка, а единство самой реальности, осмысляя которую науки всевозрастающим образом сближаются между собой. (Дисциплинарное единство наук, по мысли П., достижимо на базе методологического единства, обеспечиваемого “критическим рационализмом”, и актуализируется в процессе конституирования все более безукоризненных теорий. Степень рационализации, с точки зрения П., задается интенсивностью научных революций.) Наиболее серьезное препятствие на этом пути, в контексте схемы П., — особая специфичность философского знания. По версии П., четкое разграничение философии и науки необходимо для того, чтобы различать спекулятивные принципы натурфилософии и предположения науки. (Отделение научного знания от ненаучного, науки от “метафизики” — или проблему “демаркации” — П. обозначал как действительно актуально значимую в противовес ориентациям на разработку критериев значения.) Технология верификации в данном случае не устраивала П. постольку, поскольку принципам метафизики, как правило, возможно было отыскать подтверждение. Но, по мысли П., установка на объяснение уже известного — уязвимая характеристика и научных гипотез, и метафизических посылок ввиду сопряженности с ней от-

сутствия эвристической перспективности. В этом контексте П. предпочитал разводить не столько науку и философию, сколько догматическое и эвристическое знание. Отвергнув процедуру верификации, П. особо отмечал то, что его интересует репертуар действительного и (в известном смысле) окончательного “оправдания”: логическое обоснование одних высказываний посредством других результативно, по его мнению, в беспредельном регрессе. При этом П. предложил осуществление принципиального поворота: отталкиваясь не от стратегии подтверждения, а (в духе концепции опровержения — идеи “огненной пробы” Ф. Бэкона) фундаментальность на поиске опровергающих материалов. Согласно П., “утверждения или системы утверждений сообщают информацию об эмпирическом мире, только если они способны придти в столкновение с опытом; или, более точно, только если они могут систематически проверяться, то есть, так сказать, если они могут быть подвергнуты... испытаниям, которые могут иметь результатом их опровержение”. — Это и составило исходный тезис учения П. о фальсификации. Согласно П., данная процедура достаточно однозначна: если совпадение опыта и теории (технология верификации) можно истолковать в контексте интерпретации опыта на основе теории, то их расхождение (технология фальсификации) свидетельствует о неадекватности выводов и предположений самой реальности, отторгающей их. Привлекательность фальсификации происходила из ее несоизмеримо большей однозначности: верификация была способна лишь увеличить меру вероятности нашей субъективной уверенности в собственной правоте. Фальсификация поэтому трактовалась П. как путь минимизации количества заблуждений и ошибок и обретения истины. По мысли П., “теория, которую нельзя опровергнуть каким бы то ни было постижимым событием, ненаучна. Неопровержимость — не достоинство теории (как часто думают), но порок”. Абсолютизация П. “негативного опыта” фальсифицизма не избежала недооценки четкого разграничения формальных и содержательных суждений, сопряженной с упреками критиков в отсутствии “непредпосылочности”: как и верификация, процедура фальсификации могла быть бесплодно бесконечной в беспредельном диапазоне защитных интерпретаций. Глобальное миропредставление П. (принципиально не онтологического характера) выступало в облике теории трех миров: мира физических явлений; мира субъективных (ментальных и психических) состояний сознания; мира объективного содержания мышления и предметов человеческого сознания вне познающего субъекта

(подтвердившиеся и неподтвердившиеся гипотезы, научные теории, материализовавшиеся проекты и непрочитанные никем книги и т. д.). “Мир” у П. — скорее метафора для обозначения существования разнокачественных уровней реальности. “Третий” мир нигде не локализован и относительно автономен, ибо любая теория или идея — первооснова для любых немислимых для ее авторов следствий (самый первый числовой ряд содержал в себе и геометрию Евклида, и всю воследовавшую математику). — Как утверждал П., “...существует много теорий в себе, и аргументов в себе, и проблемных ситуаций в себе, которые никогда не были произведены или поняты и, может быть, никогда не будут произведены или поняты людьми”. Этот мир и воздействует на сознание людей, цивилизация есть результат реализации идеальных объектов. Мир первый и мир третий взаимодействуют в процессе интеракции только через второй мир. Человек обретает свою самость (самость — “пилот тела-корабля”) в процессе развития. Единственное орудие, на которое человек, по П., генетически запрограммирован, — это язык. Эволюция самости и эволюция языка тесно переплетаются. В контексте схемы “трех миров” П. подчеркивал, что: а) “традиционная эпистемология с ее концентриацией внимания на втором мире, или знании в субъективном смысле, не имеет отношения к исследованию научного знания”; б) “для эпистемологии решающее значение имеет исследование третьего мира объективного знания, являющегося в значительной степени автономным”; в) “объективная эпистемология, исследующая третий мир, может в значительной мере пролить свет на второй мир субъективного сознания, особенно на субъективные процессы мышления ученых, но *обратно не верно*”; г) “третий мир есть естественный продукт человеческого существа”; д) “третий мир в значительной степени автономен, хотя мы постоянно воздействуем на него и подтверждаем воздействию с его стороны”; е) “посредством этого взаимодействия между нами и третьим миром происходит рост объективного знания”. (По мысли П., существуют два различных смысла понятий знания или мышления: *знание или мышление в субъективном смысле*, состоящее из состояний ума, сознания или диспозиции действовать определенным образом; *знание или мышление в объективном смысле*, состоящее из проблем, теорий и рассуждений, аргументов как таковых. Знание в объективном смысле есть *знание без того, кто знает*: оно есть *знание без познающего субъекта*.) Общественным идеалом П. выступало “открытое общество”, власть разума, справедливость, свобода, равенство и предотвращение междуна-

родных преступлений. По мнению П., “закрытые общества” (тоталитарные государства) характеризуются верой в существование магических табу в отличие от “открытого общества”, в рамках которого “люди (в значительной степени) научились критически относиться к табу и основывать свои решения на совместном обсуждении и возможности собственного интеллекта”. П. подчеркивал, что только лишь учета общественного мнения недостаточно для конституирования общества в “открытое”: общественное мнение, по П., нередко ошибочно, необучаемо и подвержено манипулированию. Согласно П., любые доктрины “общественной избранности” возникают как специфическая реакция на тот или иной вид угнетения: доктрина избранности еврейского народа возникает в эпоху “вавилонского пленения”, доктрина господствующей арийской расы Ж. Гобно выступила ответом аристократа-эмигранта на идею об изгнании французской революцией “агрессивных тевтоицев”, пророчества Маркса о победе пролетариата появились в период наиболее жестокой эксплуатации рабочего класса в середине 19 в. С точки зрения П., тезис Маркса о том, что классовое сознание рабочих (основанное на единстве и солидарности) может быть аккумуляровано и сохранено после окончания классовой борьбы и с необходимостью должно и способно пережить породившие его условия и силы, не согласуется как с диалектикой самого Маркса, так и с его теорией о том, что классовое сознание рабочих является отражением тяжелых общественных условий их существования. То, что человек являлся рабочим, не есть гарантия того, что он всегда будет помнить о солидарности угнетенных и не будет стремиться к эксплуатации своих коллег. Пророчества и предсказания Маркса о необходимости и неизбежности пришествия социализма явились, по П., результатом “мышления, основанного на субъективных желаниях, веры в мистический коллективизм и иррациональной реакции на ход развития цивилизации”. Глобальные теории общественного развития вкупе с социальными пророчествами могут результатиться только катастрофой. Недопустимо формулировать утопичную социальную цель и затем подыскивать рациональные средства для ее достижения. П. таким образом формулировал запрет на процедуры социальной инженерии коммунистического толка, не трактуя при этом даже “открытое общество” как некий проект, а лишь как своеобразное общественное должное: “если мы хотим остаться людьми, то для этого есть только один путь — путь в открытое общество”. С точки зрения П., “единой истории человечества нет, а есть лишь бесконечное множество историй, связан-

ных с разными аспектами человеческой жизни, и среди них — история политической власти. Ее обычно возводят в ранг мировой истории, но... это оскорбительно для любой серьезной концепции развития человечества... история политической власти есть не что иное, как история международных преступлений и массовых убийств (включая, правда, некоторые попытки их пресечения)”. П. принципиально отвергал “историцизм” “лжепророков Гегеля, Маркса и других оракулов”. Историцизм у П. — концепция, согласно которой “область наук об обществе совпадает с областью применения исторического, или эволюционистского, метода и, в особенности, исторического пророчества”. История, по П., не имеет смысла: “с нашей точки зрения не может быть законов истории. Обобщение принадлежит к совершенно иному кругу интересов, который должен быть строго отделен от интереса к отдельным событиям и их причинному объяснению, составляющему дело истории”. Только люди, по схеме П., в состоянии придать истории цель и смысл. П. доказывал, что “мы несем полную ответственность даже за те образцы, которые выбираем для подражания”. “Историцизм допускает, что мы можем познать то, что мы не сеяли, убеждает нас в том, что все будет и должно быть хорошо, если мы пойдем в ногу с историей... Он пытается переложить нашу ответственность на историю... Историцизм рождается из крайнего разочарования в рациональности и ответственности наших действий... Историцизм есть попытка подменить надежду и веру человека, которые порождены моральным энтузиазмом и презрением к успеху, некоей уверенностью, основанной на... “человеческой природе” или на историческом предопределении... Если мы думаем, что история прогрессирует или что мы вынуждены прогрессировать, то мы совершаем такую же ошибку, как и те, кто верит, что история имеет смысл, который может быть в ней открыт, а не придан ей. Ведь прогрессировать — значит двигаться к некоей цели, которая существует для нас, как для человеческих существ. Для “истории” это невозможно. Прогрессировать можем только мы, человеческие индивидуумы... защищая и усиливая те демократические институты, от которых зависит свобода... и прогресс... Мы должны стать творцами своей судьбы... Отбросив идею о том, что история политической власти нас рассудит, и избавившись от беспокойства по поводу того, оправдывает нас история или нет, мы, возможно, достигнем успеха в установлении контроля над властью. Именно таким образом мы... сможем оправдать историю”. Мы, по мнению П., “не можем сотворить небеса на земле”, надо отказаться от поиска чудодейст-

венной формулы, которая превратит наше развращенное человеческое общество в идеальное “золотое” сообщество. За такими взглядами и надеждами стоит древняя как мир вера в возможность изгнания дьявола из нашего мира через разрушение государства (анархизм) либо путем ликвидации существующей экономической системы (Маркс). Значимые социальные успехи вполне достижимы, но цель политики в том, чтобы выбрать наименьшее зло из всех мыслимых.

А. А. Грицанов

ПОРНОГРАФИЯ (греч. *pornos* — развратник, *grapho* — пишу) — понятие, посредством которого может обозначаться духовно-виртуально-практический феномен, выступающий итогом трансформации публичных сексуальных контактов — из сферы сугубо личного выбора индивидов, партнерских пар и малых социальных групп — в подчеркнуто рыночно ориентированный “производственный” процесс непосредственного осуществления половых актов. П. сводима к предельно наглядной и жесткой объективации процедур обретения людьми психофизиологических состояний экстаза и оргазма. Происхождение термина “П.” традиционно относимо к заглавию книги Ретиф де ла Бретония “Порнограф, или Размышление порядочного человека об истинной безнравственности проституции” — Франция, 18 в. (Последующая экспликация термина “П.” осознанно выносится за рамки практики репрессивно ориентированных правоохранительных органов, структур “полиции нравов”, а также за рамки диапазона индивидуальных эстетико-поведенческих предпочтений.) В социальной философии, социологии, социальной психологии и сексологии второй половины 20 в. возникновение П. традиционно связывается с сексуальным раскрепощением значительной массы населения Западной Европы и Северной Америки по мере осуществления сексуальной революции (процессом “развытеснения вытесненного” — см. Вытеснение, Маркузе, Сексуальная революция). В ходе последней — свойственная этим регионам традиция эпатажирующей культуры непристойности оказалась замещена П., открывающей тело и его наслаждения с целью продуцирования оппозиции подавленному желанию, которое оказалось избыточно поработлено нравственным законом (согласно Маркузе, “репрессивная десублимация” или мистическое “развытеснение” осуществилось столь же тотально, сколь и триумф вытеснения). В отличие от “созращения” (самого по себе и того, что его вызывает), под которым, в частности, Бодрийяр предлагал понимать “маящую, искушаю-

щую, соблазнительную прелесть вещей", П. в действительности своей аналогична производству — репертуары продуцирования наслаждения акцентировано технологичны и жестко актуализируются. В рамках понимания смысла производства как процесса насильственного "очеловечивания", "овещнения" компонентов природы, изначально принадлежащих к "внечеловеческому" строю материальных объектов, очевидна суть П.: в отличие от соблазна, искушения, изымающих "нечто" из строя зримого и очевидного (не может быть соблазна без тайны либо ее симуляции), — производство и П. трансформируют любой объект, шифр либо мыслеобраз с целью допущения последними степени прозрачности анатомической реконструкции. П. элиминирует "соблазн" из системы культурных ценностей: бесконечная и "сверхнаглядная" аккумуляция знаков секса в произведениях жаира П. одновременно знаменует конец и самому сексу. Добавляя дополнительное измерение пространству секса, добиваясь неосознанно более концентрированного восприятия его, П. делает изображение секса более реальным, чем собственное его существование. В контексте понимания философии постмодернизма (Бодрийар) произведения в жанре П. выступают тем самым не только как "сверхобозначение", но и как симулякр, "эффект истины", скрывающий тот факт, что истины (секса) уже нет. В отличие от традиционалистской непристойности, дезавуирующей собственный предмет отображения (непристойность фундирована намеком, ее потребители никогда не видят, как именно функционирует наш пол), П. благодаря анатомической пристальности упраздняет дистанцию человеческого взгляда, замещая ее мгновенным и обостренным изображением — "строем сверхреференции, сверхистины, сверхточности" (Бодрийар). (Согласно Бодрийару, правомерна параллель: как ретроспективное обеспечение квадрофонического звука для классической музыки искусственно "дотранваивает" прежнюю реальность, ибо такой музыки никогда не существовало, ее так никто никогда не слушал, ее не сочиняли, чтобы так слушать, так и П. — это "квадрофония" секса: галлюцинация детали, микроскопическая истина пола, "крупный план" клеточных и даже уже "молекулярных" структур, "оргия реализма". П. полагает "фаллодизайн" и "дизайн ногтей" как самодостаточные ценности.) П. — это тотальный триумф именно непристойного тела вплоть до полного стирания человеческого лица: у актеров порнокино, как правило, лица "отсутствуют" — функциональная нагота оставляет место лишь

для зрелищности самого секса. Данные функциональные и органические характеристики П. делают неразрешимым окончательное разрешение вопроса о всеобъемлющей цензуре над ней, либо о ее "хорошо темперированном" вытеснении: П. является непосредственным естественным продолжением как человеческого реального в его норме, так и воплощением предельно бредовых иллюзий людей во всем мыслимом спектре их патологий.

А. А. Грицанов

ПОРЯДОК ДИСКУРСА — понятие постмодернистской философии, фиксирующее конкретно-историческое состояние дискурсивной среды, конституирующееся в качестве результата социокультурной детерминации (регуляции, контроля и ограничения) дискурсивных практик (см. Дискурс). Введено в одноименной работе Фуко (1970), посвященной осмыслению сущности и механизмов социокультурной детерминации и контролирования дискурса — см. "Порядок дискурса" (Фуко). Фуко осуществляет сравнительный анализ дискурсивных практик, культивируемых в контексте современной культуры, и дискурсивных практик классической европейской традиции, что позволяет ему как выявить специфику культурного статуса дискурса, так и сформулировать интегральные закономерности социокультурной детерминации дискурсивной сферы. Прослеживая историческую эволюцию дискурса, Фуко начинает его историю с античного периода, в рамках которого дискурс принадлежал к доминантным и привилегированным феноменам культурного пространства, "вершил правосудие и присуждал каждому его долю". Подобный его статус был обеспечен общими метафизически артикулированными основаниями античной культуры (см. Метафизика), задающими пространство мышления, в рамках которого бытие предполагалось пронизанным единым универсальным логосом (см. Логоцентризм), постигаемым в рациональном усилении. Дискурс, который конституировался в культуре подобного типа, "это был дискурс, который, предсказывая будущее, не только возвещал то, что должно произойти, но и способствовал его осуществлению, притягивал и увлекал за собой людей и вступал, таким образом, в спор с судьбой /см. Судьба — М. М. /". Такой дискурс, по Фуко, оказывается не только "облеченным полномочиями", но и весьма "небезопасным", поскольку обладает по отношению к культурному пространству акцентированным потенциалом доминации, персонафицированно репрезентированной в социально значимой для античного полиса фигуре софиста. В рамках античной традиции осуществляется то, что Фуко называет "великим платоновским разделением" в культуре: "наивысшая

правда более уже не заключалась ни в том, чем был дискурс, ни в том, что он делал, — она заключалась теперь в том, что он говорил: ... истина переместилась из акта высказывания... к тому, что собственно высказывается: его смыслу и форме, его объекту, его отношению к своему референту". Важнейшим социокультурным следствием этого ментального разделения является разрыв между дискурсом и властью: "софист изгнан", поскольку дискурс "уже... не связан с отправлениями власти", а потому и "не является больше чем-то драгоценным и желаемым". Более того, дискурс как феномен, обладающий имманентным потенциалом самоорганизации (см. Дискурсивность), может проявлять себя как хаос и демонстрирует очевидную способность к случайным флуктуациям, — однако, эти его качества не только не укладываются в парадигму традиционного детерминизма (см. Неодетерминизм), но и оказываются фактором деструкции как для нее, так и для основоного на ней классического стиля мышления. В этом контексте в рамках классической культуры западного образца оформляется двойственное отношение к феномену дискурса, конституирующееся в аксиологически амбивалентном пространстве между типологически характеризующей европейскую культуру "логофилией" (по Фуко, "какая цивилизация более уважительно, чем наша, относилась к дискурсу?" — см. Логофилия) и столь же имманентной ее "логофобией" (см. Логофобия), вызванной имманентным противоречием между линейностью классического стиля мышления и принципиально нелинейной природой процессуальности дискурса (см. Дискурсивность, Воля к истине). Таким образом, дискурс, по оценке Фуко, отнюдь не может рассматриваться в качестве нейтрального элемента культурного пространства. Детальный анализ механизмов регуляции дискурсивных практик со стороны культуры позволяет Фуко сделать вывод о глубинной ограниченности и подконтрольности дискурса в культуре классического западноевропейского образца: "в любом обществе производство дискурса одновременно контролируется, подвергается селекции, организуется и перераспределяется с помощью некоторого числа процедур, функция которых — нейтрализовать его властные полномочия и связанные с ним опасности, обуздать непредсказуемость его события, избежать его такой полновесности, такой угрожающей материальности". А поскольку любая культура, по оценке Фуко, так или иначе осуществляет своего рода "прореживание говорящих субъектов", постольку далеко "не все области дискурса одинаково открыты и пронизываемы; некоторые из них являются в высшей степени запретными". Например, применительно к традиционной культуре, одной из сфер жест-

кой регуляции дискурса выступала сфера наррации (см. Нарратив): социальная группа эпископских расповодов конституировалась в качестве закрытой группы. — “обучение позволяло войти одновременно и в саму группу, и в тайну, которую рассказывание обнаруживало, но не разглашало; роли говорения и слушания не были взаимозаменяемы”. Однако, по мнению Фуко, и применительно к современной культуре (а быть может, особенно в применении к ней) позволительно говорить о сохранении механизмов регламентации осуществления дискурсивных актов, контроля над дискурсивными практиками и, в конечном счете, ограничения дискурса как такового: “не будем заблуждаться на сей счет: ...даже внутри порядка дискурса, публикуемого и свободного от всякого ритуала, все еще действуют формы присвоения тайны и имеет место необратимость ролей”. Исследуя конкретные формы осуществления социокультурной регуляции дискурсивных практик, Фуко выделяет внешние и внутренние ее механизмы. К *внешним* таким механизмам относятся: 1) “процедуры исключения”, самой широко распространенной среди которых является элементарный запрет, — например, “табу на объект, ритуал обстоятельства, привилегированное или исключительное право говорящего субъекта — здесь мы имеем дело с действием трех типов запретов, которые пересекаются, усиливают друг друга или компенсируют, образуя сложную решетку, которая постоянно изменяется”. По оценке Фуко, наиболее “зарешеченными” сферами современной культуры являются сексуальность и политика (см. Власть, Секс), — именно применительно к этим областям “решетка запретов” оказывается “наиболее уплотнена”, в ней “растет число черных клеточек”. При этом для Фуко принципиально важно, что дискурс в этом контексте оказывается не просто тем механизмом, который “подавляет (или прячет) желание”, но и реально сам “является объектом желания” (см. Желание, Машини желания); 2) процедуры “разделения и отбрасывания”, которые представляют собой социокультурное средство дифференциации и дистанцирования друг от друга таких феноменов, как разум и безумие (“я думаю о противопоставлении разума и безумия”), а также социальной селекцией индивидов по соответствующему критерию. По наблюдению Фуко, западная культура, собственно, и определяла безумца как субъекта, чьи дискурсивные практики по основным своим параметрам не совпадали с дискурсивными практиками большинства и, следовательно, не могли вплетаться в коммуникативные процессы внутри данной традиции, поэтому, “начиная с глубокого средневековья, сумасшедший — это тот, чей дискурс не может циркулировать, как дис-

курс других”. Вместе с тем, Фуко отмечает, что феномен безумия является амбивалентным, и несовпадение дискурса безумца с общераспространенными формами дискурсивной деятельности может означать как отсутствие смысла, так и его своего рода чистоту, то есть свободу от конкретно данных (заданных данной культурой) ограничений, — иными словами, смысл “более здоровый, чем у людей здравомыслящих” (см. Безумие, Абсурд, Нонсенс); 3) и, наконец, “оппозиция истинного и ложного”, которая также рассматривается Фуко в ряду механизмов социокультурной регуляции дискурса. Наряду с перечисленными внешними механизмами ограничения дискурса, введения со стороны культуры определенной рамки (“порядка”) разворачивания его процессуальности, могут быть выделены и *внутренние (имманентные)* механизмы ограничения потока дискурсивности. К таковым внутренним механизмам он относит “процедуры, которые действуют скорее в качестве принципов классификации, упорядочивания, распределения, как если бы на этот раз речь шла о том, чтобы обуздать другое измерение дискурса: его событийность и случайность /фактически нелинейность — М. М. /”. В контексте этого анализа Фуко подвергает детальному аналитическому рассмотрению такие формы организации, регламентации и контролирования процессуальности дискурса, как “принцип комментария” (см. Комментарий), “принцип автора” (см. Автор, “Смерть Автора”) и “принцип дисциплины” (см. Дисциплина), которые оцениваются им как “правила дискурсивной полиции”. По оценке Фуко, европейская мысль, собственно, “никогда не переставала заботиться о том, чтобы для дискурса оставалось как можно меньше места между мыслью и речью, о том, чтобы дискурс выступал только как некоторая вставка между «думать» и «говорить»”, — в конституируемом посредством такого подхода ментальном пространстве дискурс может существовать в двух (равно неадекватных) формах: “как если бы дискурс был мыслью, облеченной в свои знаки, мыслью, которая становится видимой благодаря словам”, или же — наоборот — “как если бы дискурс был самими структурами языка, которые, будучи переведены в действие, произвели бы эффект смысла” (ср. с парадигмальной фигурой “эффекта реальности” в контексте постмодернистской текстологии — см. Эффект реальности). Такая ситуация чревата фактическим “стиранием реальности дискурса”. К способам “стереть реальность дискурса” Фуко относит такие фундаментальные для классической философии “темы” (=презуппции), как 1) “тема основополагающего субъекта”, которому философией “вменяется в обязанность непосредственно своими намерениями вдыхать жизнь в пус-

тые формы языка”, обретая в интуиции смысл, изначально заложенный в сущности вещей (см. Автор, “Смерть Автора”, “Смерть субъекта”); 2) “тема изначального опыта”, вводящая в систему оснований философствования идею о том, что “если и наличествует дискурс, то чем еще он может быть на законном основании, как не скромным чтением? Вещи уже шепчут нам некоторый смысл, и нашему языку остается лишь подобрать его...” (см. Метафизика); и, наконец, 3) “тема универсальной медиации”, задающая такую картину мира, в рамках которой “повсюду обнаруживается движение логоса, возводящего единичные особенности до понятия и позволяющего непосредственному опыту сознания развернуть, в конечном счете, всю рациональность мира” (см. Логоцентризм); и несмотря на то, что, на первый взгляд, кажется, будто “в центр этого умозрительного построения ставится именно сам дискурс”, на самом деле (“если говорить всю правду”) “сам этот логос является... не чем иным, как уже сказанным /кем-то, трансцендентальным субъектом — М. М./ дискурсом, или, скорее, быть может, это сами вещи и события незаметно становятся дискурсом, раскрывая секрет своей собственной сущности...”. В этой ситуации дискурс — фактически “не более чем ответ истины, которая в этот-то момент и рождается на собственных глазах”. С точки зрения Фуко, подобный спекулятивизм классики не позволяет раскрыть иоуменьшальной сущности бытия, ибо “если все... можно принять за дискурс, если все может быть сказанным, и дискурс может говорить обо всем, — то это потому, что все вещи, обнаружив свой смысл и обменявшись им, могут вернуться в свое безмолвное внутреннее”. Формулируя интегральную характеристику классического истолкования дискурса, Фуко отмечает: “итак, ...дискурс — это всегда не более чем игра”, — игра письма (тема 1), чтения (тема 2) или обмена (тема 3), — но в любом случае “этот обмен, это чтение, это письмо /см. Письмо, Чтение — М. М./ всегда имеют дело только со знаками”, а это реально означает, что “попадая, таким образом, в разряд означющего (см. Означающее, Означаемое), дискурс аннулируется в своей реальности”. В отличие от перечисленных презуппций классической и неклассической философии, философия постклассическая (см. Постмодернизм) отказывается от традиционного логоцентризма метафизического мышления (см. Логотомия, Логоматия, Постметафизическое мышление), что освобождает процессуальность дискурса от всех выше названных форм его метафизической регуляции (“полцейского ограничения” со стороны оснований классической культуры) и всех перечисленных способов “ста-

рания реальности" дискурса, открывающая новые горизонты разворачивания дискурсивной сферы (см. Трансдискурсивность). В отличие от классической традиции, современная культура, по мысли Фуко, стоит перед задачей реабилитации дискурсивности как способности дискурса к спонтанной смыслопорождающей самоорганизации. Для этого необходимо, согласно предлагаемой Фуко программе, осуществить следующие шаги. Во-первых, необходимо "подвергнуть сомнению *нашу* /выделено мной — *М. М.*/ волю к истине" как исторически заданную и детерминированную (ограниченную) конкретными культурными парадигмами, актуальными в настоящее время. Во-вторых, следует "вернуть дискурсу его характер события", то есть освободить дискурсивные практики от культурных ограничений, пресекающих возможность подлинной новизны (событийности) мысли, связанной со случайным (не заданным исходными правилами) результатом. И, наконец, в-третьих, необходимо "лишить, наконец, означающее его суверенитета", подвергнув его процедурность рефлексивному анализу. Фуко формулирует конкретные принципы метода, призванные претворить в дело обозначенную программную стратегию по освобождению дискурса от социокультурных канонов его "порядка". К таковым принципам он относит: 1) "принцип переворачивания", согласно которому то, что прежде считалось источником дискурса (то есть фигуры автора, дисциплины, комментария и т. п.) необходимо рассматривать в качестве негативных инструментов его ограничения; 2) "принцип прерывности", требующий, чтобы любое исследование дискурса должно быть фундировано презумпцией отрицательного ответа на вопрос, "не нужно ли допустить виртуальную полноту некоего особого мира — мира непрерывности дискурса"; 3) "принцип специфичности", запрещающий "полагать, что мир поворачивает к нам свое легко поддающееся чтению лицо, которое нам якобы остается лишь дешифровать: мир — не сообщник нашего познания, и не существует никакого преддискурсивного провидения, которое бы делало бы его благосклонным к нам", — по Фуко, дискурс в этом контексте следует скорее понимать как "насилие, которое мы совершаем над вещами, во всяком случае — как некую практику, которую мы им навязываем"; 4) "правило внешнего", задающее магистральный вектор постмодернистской аналитики дискурса как феномена культуры и заключающееся в том, чтобы идти не "от дискурса" к его якобы наличествующему внутреннему смыслу, а "от проявлений дискурса" — к условиям его возможности. В качестве базисных кон-

цептов аналитики, которая должна осуществляться по указанным правилам, Фуко называет (в соответствии с перечисленными правилами) понятия "события" (1), "серии" (2), "регулярности" (3) и "условия возможности" (4). Таким образом, речь фактически идет о том, чтобы рассматривать дискурс не в аспекте его "порядка", но в аспекте его спонтанной способности к смыслопорождающей самоорганизации (см. Дискурсивность). Согласно Фуко, "так понимаемый анализ дискурса — это не разоблачение универсальности какого-то смысла; он выводит на свет нгу навязанной разреженности /то есть ограниченности дискурса со стороны культуры, собственно, П. Д. — *М. М.*/ при основополагающей способности утверждения /то есть дискурсивности — *М. М.* /", что приводит постмодернизм к констатации того, что в каждой конкретной культурной ситуации анализа дискурса мы неизбежно будем вынуждены описывать его следующим образом: "разреженность и утверждение, разреженность, в конечном счете, утверждения", а вовсе не "нескончаемые щедроты смысла", которые могли бы быть реализованы при нестесненной свободе дискурсивности.

М. А. Можейко

ПОСТИНДУСТРИАЛЬНОЕ ОБЩЕСТВО — понятие социальной философии и социологии, используемое в рамках цивилизационного подхода к историческому процессу и фиксирующее современную стадию цивилизационного развития. Термин введен Беллом; исходит — как имя собственной технократической утопии ("Приход П. О. Авантюра в социальном предсказании", 1973), затем — как понятие для обозначения реальной стадии цивилизационного процесса. Белл интерпретирует содержание данного термина в контексте развития стадийной типологии социальной эволюции. Испытав влияние концепций индустриального общества, дифференцировавшей историю на традиционное и индустриальное общества, Белл продолжает означенный вектор, определяя П. О. как стадию исторического процесса, сменяющую собой стадию индустриализма. История, по Беллу, реализует себя как трехфазный процесс последовательной смены типов цивилизационной организации. Традиционное общество в этой системе отсчета предстает как основанное на сельском хозяйстве и характеризующееся консервативной социальной структурой, авторитарными формами культуры и синкретичным стилем мышления. Его смена индустриализмом как особой формой цивилизационной организации предполагает не только индустриализацию как трансформацию объективных структур производства (создание машинной индустрии на базе новой техники и технологии), политической сферы (оформление национальных либерально-демокра-

тических государств) и стиля жизни (урбанизация и стандартизация), но и конституирование нового стиля мышления, характеризующегося рационализмом и индивидуализмом (см. Модернизация концепция). Именно концепция индустриального общества выступает основой создания теории П. О., представляющего собой содержательную трансформацию индустриализма. Главными векторами трансформации выступают: 1) переориентация экономики от товарного производства к сервису (то, что Ж. Фурасть обозначает как развитие "цивилизации услуг") и доминирование наукоемких отраслей промышленности; 2) принципиально новый способ организации технологической сферы, детерминированный созданием интеллектуальных технологий, делающих возможной метатехнологию как способ прогнозирования и планирования контролируемого технологического развития; 3) радикальное смещение акцентов в социальной структуре общества: классовая дифференциация, столь актуальная в эпоху индустриализма, уходит к фокуса значимости, уступая место дифференциации профессиональной; феномен собственности теряет свою критериальную фундаментальность, — и основное социальное противоречие конституируется не как конфликт между трудом и капиталом, но как конфликт между некомпетентностью и профессионализмом (ср. с концепцией экспертократии в рамках такого направления, как философия техники); 4) радикальная переструктурировка институциональной организации общества: выдвигание на первый план феномена знания, лежащего в основе как новой технологической структуры, так и в основе конституирующегося социального конфликта, смещает семантические и аксиологические акценты в рамках социальной организации, — если для традиционного общества доминирующими институтами выступали "армия и церковь", а для индустриального общества — "фирма и корпорация", то применительно к П. О. такую приоритетную роль играет "университет" как социальный институт, в недрах которого возникает и в структурах которого артикулируется знание как базисный феномен постиндустриализма (Белл); 5) реорганизация культурной сферы, внешне-формальной стороной которой выступает ее компьютеризация, а внутренне-содержательной — императивная ориентация на приоритеты интеллектуализма и соответствующее профилирование на организацию себя в качестве индустрии знания. Базовая концепция П. О., предложенная Беллом, инспирировала разворачивание широкого веера модельных построений, центрированных на концептуализации различных сфер и тенденций развития П. О. В рамках данного вектора социальной философии могут быть выделены: 1) радикальное

направление развития концепции П. О., ориентированное в качестве модельного образца на европейский вариант постиндустриализма (Ж. Фурастье, Турен); 2) либеральное направление, ориентированное, соответственно, на американский вариант постиндустриализма развития (Гэлбрейт, К. Э. Боулдинг, Г. Кан, Тоффлер). Если радикальное направление концепции П. О. характеризуется высокой теоретичностью и специальным интересом к социокультурной проблематике, то либеральное — концентрацией внимания на прикладных исследованиях и создании сценарных моделей развития в рамках постиндустриализма феноменов социально-политического и структурно-организационного характера: власть, война, институты управления, семья, массовые коммуникации и др. (Гудзоновский институт долгосрочного социального прогнозирования специально занимается разработкой многофакторных прогнозных сценариев постиндустриального развития.) Так, в контексте радикального вектора концепции П. О. Турен рассматривает П. О. как общество, развитие которого детерминировано не столько экономическими, сколько именно социокультурными факторами, поскольку в его рамках возможна прозрачность содержания социальных действий (акций), освобожденных от идеологической интерпретации, подлинная субъект-субъектная коммуникация, реализуемая вне заданного извне формализма. Ж. Фурастье, трактуя (исходя из презумпции технического детерминизма) П. О. как общество выравнивания и стабилизации экономики, также рассматривает характерный для него тип мышления как свободный, то есть не ограниченный ни со стороны дорациональной аффективности, двойственной доиндустриальному обществу, ни со стороны гипертрофированного концептуального конструктивизма, типичного для индустриализма. Социально-политическая сфера в ее интерпретации либерального направления концепции П. О. также выступает как центрированная на человека: согласно теории Гэлбрейта, если в рамках индустриального общества технократия была ориентирована в качестве цели социального развития на прогресс производства как таковой, то П. О. задает ориентацию на «качество жизни потребителя». «Анатомия власти» фундируется в этом контексте дифференциацией: а) — характерной для традиционного общества «заслуженной власти», семантически центрированной на личность и инструментально — на наказание; б) — характерной для индустриального общества «компенсирующей власти», центрированной — соответственно — на собственность и вознаграждение; и — в) — дистанцированной от них «регулирующей власти», возникающей в П. О. на основе организационной ориентации на

структуру и инструментальной — на убеждение. Социально-политическую аранжировку получает в либеральном направлении концепции П. О. и фундаментальная для нее интерпретация знания как базисного феномена постиндустриализма: так, Боулдинг связывает перспективы стабильного мира, улучшение качества жизни и т. п. с возрастанием социальной роли интеллигенции, которая, не будучи объединена организационно, тем не менее, является единым коллективным субъектом генерации знания, в том числе и социально-прогностического («невидимое сообщество людей с просветленным пониманием будущего»). Либеральное направление концепции П. О. отличается подчеркнутым «технологическим оптимизмом», фундированным презумпцией возможности разрешения возникающих в ходе постиндустриального развития глобальных проблем на базе «прогресса технологий» (Г. Кан). Интегральная версия либеральной трактовки П. О. сформулирована в философии Тоффлера, последовательно отвергающего все наличные определения современного этапа цивилизационного процесса («космическая эра», «П. О.», «информационное общество», «глобальная деревня» и др.) как односторонние и заменяя их принципиально антидефинитивной описательной метафорой «третьей волны». Если первая (аграрная) волна развития техники и технологии семантически эквивалентна концепту традиционного общества, а вторая — индустриального, то третья дескрибируется Тоффлером посредством фиксации наиболее значимых сдвигов в областях экономики, социальной структуры, науки и системы коммуникаций, которые интегрально могут быть оценены как поворот к децентрации (как в промышленной и социально-политической, так и бытовой сфере) — взамен прежней центрации, ко многообразию (от многообразия товаров и услуг до культурного плюрализма) — взамен прежней унификации, к пластичным структурам управления — взамен жестким дихотомиям социально-политического характера. Тоффлер полагает необходимым концептуализировать переход от утопии и антиутопии к так называемой «практопии», задавая идеал общества, основанного на началах мягких технологий, экологизма, гуманизма и приоритета духовных ценностей культуры над цивилизационным утилитаризмом. Зоной пересечения проблемных полей радикального и либерального направлений концепции П. О. является экологическая проблема, решение которой единодушно признается важнейшим приоритетом социальной стратегии и цивилизационного процесса в целом. Историческая перспектива человечества формулируется Боулдингом как основанная на экологическом взаимодействии и сопряженная с необходимостью налаживания функционирования сис-

темы «человек — природа» как единого коэволюционно развивающегося целого. Глубоким экологизмом фундирована «практопия» Тоффлера, ориентированная на «мягкие технологии». В экологической проблематике теорией Фурастье была фактически предвосхищена концепция «нулевого роста», выдвинутая позднее Римским клубом. В этом контексте к концепции П. О. близко примыкает конституирующаяся в современной культуре идея цивилизационного поворота, предполагающая отказ от ценностей цивилизации локального типа с их традиционной идеей центрированности ойкумены, приводящей на практике к противостоянию природного и антропо-социального. На смену им выдвигается идеал глобальной цивилизации как единого социоприродного комплекса, история которого мыслится не как квазиприродная, но как комплексный планетарный процесс, в культурном плане организующий себя на основе этнического полицентризма, позволяющего в глобальном масштабе задать механизмы поддержания тонкого социоприродного равновесия на уровне конкретных микроландшафтных зон.

М. А. Можейко

ПОСТИСТОРИЯ — понятие философии постмодернизма, сменившее собою традиционный концепт «истории» (см. История) и задающее новое видение социальных процессов, фундированное: 1) отказом от линейного видения социальной динамики; 2) отказом от презумпции наличия имманентной логики истории — в общем контексте отказа от логоцентризма (см. Логоцентризм); 3) отказом от презумпции трансцендентального означаемого (см. Трансцендентальное означаемое), предполагающего в данном случае наличие автохтонной социальной реальности (см. Социальный реализм); 4) общей постмодернистской презумпцией артикуляции настоящего как лишенного возможности новизны (давление со стороны феноменов *past-perfect* на любое событие, свершающееся в неэлиминируемом контексте «все уже было» — см. *Déjà-vu*, Событие). Термин «П.» как таковой был введен уже в рамках неклассической философии (Гелен); в собственно постмодернистском смысле использован Дж. Ваттимо в работе «Конец современности» (1991), где «преодоление истории» понимается как «преодоление историцизма» в целом. Если при переходе от традиционной культуры к классической — осевой семантический вектор развития представляется о времени разворачивается как переход от циклической временной модели к линейной, то современный переход к культуре постмодерна знаменуется радикальным отказом философии от линейной концепции

времени. Последняя оценивается в качестве метанаррации (см. "Закат метанарраций") и в этом качестве подвергается десакрализации: так, в оценке Бодрийара, "история — это наш утраченный референт, то есть наш миф"; согласно видению Джеймисона, современное общество характеризуется "последовательным ослаблением историчности... в нашем отношении к общественной Истории". Подобная установка во многом была зафиксирована уже Аренд, предвосхитившей в своем творчестве многие — ныне базисные — идеи постмодернизма (см. Аренд): "нить традиции оборвана, и... мы не будем в состоянии восстановить ее. Что утрачено, так это непрерывность прошлого. То, с чем мы оставлены, — все же прошлое, но прошлое уже фрагментированное". Понимание истории как линейного разворачивания событийности из прошлого в будущее, предполагающее усмотрение в последовательности событий однозначной принудительной каузальности и вытекающей из этого возможности одного (так называемого правильного) прочтения события, сменяются в постмодернизме установкой на интерпретационную плюральность нарративной истории (см. Нарратив): как пишет Бодрийар, "история была могучим мифом, ... который поддерживал одновременно возможность "объективной" связности причин и событий и возможность нарративной связности дискурса", — не случайно "век истории — это также и век романа". Постмодернистское же видение социальной процессуальности принципиально нелинейно: по оценке Деррида, "чему... не следует доверять, так это метафизическому центру истории", который "привязан не только к линейности, но и ко всей системе импликаций (телеология, эсхатология, выявляющая и интерпретирующая аккумуляция смысла, известный тип традиционности, известный концепт преемственности, истины и т. д.). Важнейшим основанием ведения концепта П. выступает для постмодернистской философии презумпция "конца истории", получающая в постмодерне — наряду с традиционными оптимистической ("Конец истории?" Ф. Фукуямы) и пессимистической (С. Хантингтон) своей аранжировками — и сугубо не-традиционную свою артикуляцию. Речь идет именно об отказе от линейного осознания времени, предполагающего понятия минувшего и грядущего, и от основанного на нем линейного прочтения истории как необратимо развернутой из прошлого через настоящее в будущее. Как пишет Лиотар, "сегодня мы можем наблюдать своеобразный упадок того доверия, которое западный человек на протяжении последних двух столетий питал к принципу всеобщего прогресса человечества. ... Не су-

ществует позитивной ориентации, которая могла бы открыть перед нами какую-то новую перспективу /именно линейную перспективу, а не панораму жизни в ее стереофонии — М. М./". — Постмодерни осознает себя как пост-современность, процессуальность которая разворачивается "после времени": по оценке Кожева, "как бы то ни было — История закончена". Разворачивая процессуальность своего бытия в ситуации "ност-истории", современность тем самым "переписывает время", разворачивая линейный вектор истории и ломая его. Таким — парадоксальным — образом постмодернистская презумпция "конца истории" фактически имеет смысл переоткрытия времени. Как пишет Бланшо, "мы в большей или меньшей степени живем под знаком завершенной истории, уже на берегу текущей мимо реки", иными словами — "обитаем", по выражению Джеймисона, "скорее в синхронном, чем в диахронном мире". В этом плане, перманентное настоящее культуры постмодерна принципиально нелинейно: современная культурная прагматика описывается Лиотаром как "моистр, образуемый переплетением различных сетей разнородных классов высказываний (деиотативных, предписывающих, перформативных, технических, оценочных и т. д.). Нет никакого основания полагать, что возможно определить метапредложение, общие для всех этих языковых игр, или что временный консенсус... может охватить все метапредложения, регулирующие всю совокупность высказываний, циркулирующих в человеческом коллективе". В контексте сказанного концепция П. резко оппозиционна метафизике (см. Метафизика) как совмещающей в себе все характерные для линейного детерминизма посылки: "помещая настоящее в происхождение, метафизика заставляет поверить в тайную работу предзнаменения, которое стремилось бы прорваться наружу с самого начала". — Базовой презумпцией постмодернистской П. выступает, таким образом, отказ от фундаментализма западную философскую традицию логосцентризма: в качестве предмета своего когнитивного интереса генеалогия постулирует "не столько предусмотрительное могущество смысла, сколько случайную игру доминаций" (Фуко). И если линейной версией истории создана особая "Вселенная правил, предначиненная... для того, чтобы утолить жажду насилия", своего рода интерпретативного своеволия в отношении спонтанной событийности, то, согласно постмодернизму, "грандиозная игра историй — вот кому подчиняются правила". — Моделируемый философией постмодернизма событийный процесс подчинен детерминизму (см. Неодетерминизм) принципиально нелинейного типа: "мир — такой, каким мы его знаем, — в итоге не является простой

фигурой, где все события стертые для того, чтобы прорисовались постепенно существенные черты, конечный смысл, первая и последняя необходимость, но, напротив, — это мириады перелетающих событий... Мы полагаем, что наше настоящее опирается на глубинные интенции, на неизменные необходимости; от историков мы требуем убедить нас в этом. Но верное историческое чувство подсказывает, что мы живем, без специальных разметок и изначальных координат, в мириадах затерянных событий" (Фуко). Существование в едином пространстве не только семантически несоединимых и аксиологически взаимоисключающих друг друга сколов различных культурных традиций порождает "невозможность единого зеркала мира", не допускающую, по мнению К. Лемерта, конституирования такой картины социальности, которая могла бы претендовать на статус модели истории как новой большой наррации: в отличие от эпохи "больших нарраций", постмодерни — это, по определению Фуко, "эпоха комментариев, которой мы принадлежим". В этом контексте событие определяется Фуко, Делезом, Гваттари как феномен, обладающий особым статусом, не предполагающим ни артикуляции в качестве причины, ни артикуляции в качестве следствия, — статусом "эфекта" (см. Событийность). В методологических рамках нарративной истории (Тойнби, Рикер и др.) смысл события трактуется не как фундированный "онтологией" исторического процесса, но как возникающий в контексте рассказа о событии и имманентно связанный с интерпретацией. (В традиции до-постмодернистской философии истории, напротив, аксиологические акценты расставлялись радикально альтернативным способом: даже в трактовке Блока, которого, возможно, в последнюю очередь можно отнести к традиции социального реализма, история, прозябавшая "в эмбриональной форме повествования", не могла претендовать на статус "серьезного аналитического занятия".) Однако, уже Аренд, отталкиваясь от того факта, что в античной архаике под "героем" понимался свободный участник Троянской войны, о котором мог бы быть рассказан рассказ (история), отмечала: "то, что каждая индивидуальная жизнь между рождением и смертью может в конце концов быть рассказана как история с началом и концом, есть... доисторическое условие истории (history), великой истории (story) без начала и конца". Ориентация на "повествовательные стратегии" — в их плюральность — оценивается современными постмодернистскими авторами (Д. В. Фоксема, Д. Хейман и др.) как основополагающая для современной культуры, в чем проявляется усиление в современной философии истории позиции историцизма, строящего свою методологию на презумпции

неповторимой уникальности каждого события, чья самобытность не может быть — без разрушающих искажений — передана посредством всеобщей дедуктивной схемы истории. В общем контексте отказа от метафизической презумпции наличия универсально единого и рационально постигаемого смысла бытия (см. *Метафизика, Постметафизическое мышление*) постмодернистское видение истории фундировано презумпцией отсутствия так называемой “логики истории”, то есть программным отказом от веры “в абсолютную автономию истории как истории философии в смысле ковенционального гегельянства” (Деррида). И как событие не возводится историком в поисках его смысла к некоей общей, изначально, проявляющейся в каждом отдельном событии закономерности, так и рассказ о событии не возводится к исходному, глубинному, объективно наличному смыслу этого события, — смысл рассказа, напротив, понимается как обретаемый в процессе нарратива, то есть, по формулировке М. Постера, “мыслится как лишенный какого бы то ни было онтологического обеспечения и возникающий в акте сугубо субъективного усилия, но отикуда не в субъект-объектных процедурах, как бы таковые (гносеологически или праксеологически) ни трактовались”. — История как теоретическая дисциплина конституируется в постмодернизме в качестве нарративной: рефлексия над прошлым, по оценке Х. Райта, — это всегда рассказ, нарратив, организованный извне, посредством внесеного рассказчиком сюжета, организующего повествование. “История” как таковая может мыслиться в пространстве постмодернистской философии не иначе, нежели в качестве “формы словесного дискурса”, жанрово варьирующейся в диапазоне от “романса” и “трагедии” до “комедии” и “сатиры” (Х. Уайт). — История, таким образом, не более чем “дескриптивный анализ дискурсивных трансформаций” (Фуко), а историография в этом контексте может быть конституирована лишь в качестве нарратологии. Центральным моментом указанной процедуры внесения фабулы в рассказ является финал, завершение повествования. — Собственно, нарратор и выступает, — прежде всего, — как носитель знания о предстоящем финале истории, и лишь в силу этого обстоятельства он и может являться рассказчиком, принципиально отличаясь от другого выделяемого в контексте нарратива субъекта — его “героя”, который, находясь в центре событий, тем не менее лишен знания тенденции их развития и представлений о перспективах ее завершения. Давняя идея типична уже для предвещающих постмодернистскую философию авторов. Так, Ингарден понимает “конец повествования” в качестве именно того фактора, который задает простой хронологической последовательности событий

семантическую значимость: лишь завершенная история обретает свой смысл, и лишь финал выступает, таким образом, источником ее морфологии. Таким образом, если событийный хаос, по Ингардену, структурируется, обретая морфологию и организацию, посредством внесения историком фабулы в аморфный материал, то центральным смыслообразующим фактором этого процесса является знание историком финала. Аналогично и процессуальность рассказа мыслится Ингарденом как разворачивающаяся в контексте (“в свете”) своей фундаментальной детерминированности со стороны “последней” (“кульминационной”) фразы повествования: “специфика выраженного данной фразой... пронизывает все то, что перед этим было представлено... Она накладывает на него отпечаток цельности”. Аналогично, согласно Аренд, специфика действия — событийного акта как предмета рассказа — заключается в том, что оно обретает смысл только ретроспективно: “в отличие от произведения, где свет, в котором следует судить о закономерном продукте, задается образом или моделью, ранее воспринятой глазом ремесленника, свет, который освещает процесс действия /рассказчика — М. М. /, а потому и все исторические процессы, возникает только в их конце, часто когда все участники мертвы”. В рамках постмодернистской концепции истории (Дж. Каллер, А. Карр, Ф. Кермоуд и др.) фундаментальной становится идея основополагающего значения финала для конституирования нарратива как такового. Именно наличие определенного “завершения”, изначально известного нарратору, создает своего рода поле тяготения, приводящий все сюжетные векторы к одному семантическому фокусу. В рамках подобной установки будущее (в качестве финала нарратива или, в терминологии Кермоуда, “завершения”) фактически выступает в функционально-семантическом отношении аналогом аттрактора. В философском постмодернизме это проявляется в полной мере. Аналогичные рассуждения могут быть обнаружены и у Ш. Пеги, чья модель истории, фундирована представлениями о том, что “у событий есть... состояния перенасыщения, которые осаждаются, кристаллизуются и устанавливаются только посредством введения фрагмента будущего события”. Подобная установка проявляет себя в рефлексивно осознанном постмодернистской культурой феномене “обратной алокаллитичности” (ан *inveted millenarianism*); по определению Джеймисона, в культуре постмодернизма “предчувствия будущего, катастрофического или спасительного, заместились ощущениями конца того или этого (конец идеологии, искусства или социального класса; “кризис” ленинизма, социальной демократии или общества всеобщего благоденствия и т. д. и т. п.); взятые все вместе они, воз-

можно, составляют то, что все чаще обозначается постмодернизмом”. В русле этой традиции смысл исторического события трактуется постмодернизмом следующим образом: “точка совершенно удаленная и предшествующая всякому позитивному познанию, а именно истина, делает возможным знание, которое, однако, вновь ее закрывает, не переставая, в своей болтливости, не признавать ее” (Фуко). В контексте общего критического отношения постмодернизма к любым попыткам создания онтологии (см. *Онтология*), социальная концепция постмодернизма (Бодрийар, Дж. Ваттимо, Р. Виллиамс и др.) постулирует программный отказ от попыток создания единой и исчерпывающей картины социальной реальности, практически постулируя несостоятельность концептов “история” и “общество” как претендующих на фиксацию внеположенного дискурсивным практикам социологии “трансцендентального означаемого” социологических текстов. Даже в рамках концепций социологически ориентированных мыслителей, относящих себя к методологии постмодернизма (З. Буман, С. Бест, Дж. Ваттимо, Р. Виллиамс, Д. Келлер, Д. Лион, Б. Сарт и др.), обнаруживается полное исключение соответствующих понятий (“история”, “общество”, “прогресс”, “социальный прогресс” и т. п.) из концептуальных контекстов. Моделирование социальной динамики в парадигме П. находит свое выражение в “генеалогии” Фуко, в концепции исторической темпоральности Делеза и др. (См. также *Генеалогия, История, Событие, Событийность.*)

М. А. Можейко

ПОСТКОЛОНИАЛЬНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ, постколониальные штудии — совокупность достаточно методологически и дисциплинарно гетерогенных, но тематически взаимосвязанных концептуальных дискурсов, рефлексизирующих себя в единой рамке (сети) критических проектов и программ, направленных на преодоление последствий экономической, политической, но прежде всего культурной и интеллектуальной зависимости “незападного мира” от “западных” образцов и прототипов. В странах Западной Европы и Северной Америки П. И. локализованы по преимуществу в академических и университетских границах и принимают форму научной теории — “постколониальные штудии”. В “незападном мире” они концептуализируются прежде всего через литературное творчество и эссеистскую критику. Исследовательские группы, ориентирующиеся на постколониальные типы дискурсов, существуют и в “постсоветском пространстве” — в Беларуси и Украине. Приятно считать, что “взрыв постколониальности” произошел в 1979,

после выхода в свет книги Э. Саида "Ориентализм". Дискурс ориентализма, согласно Саиду, представляет собой сложный комплекс знания-власти, выработанный на протяжении нескольких веков в европейской традиции ("Западом") относительно "Востока", и тесно связанный с (нео)колониальными практиками, синхронизированными, в конечном итоге, с ним. Контролируя процессы производства знания, страны "Запада" смогли выработать и навязать "Востоку" такой образ его идентичности, в которой ему изначально отводилось зависимое и подчиненное положение. Несмотря на чуть ли не всеобщее возмущение и развернутую критику книги Саида учеными-ориенталистами, она сразу же заняла место "культового текста" в П. И. Тем самым был задан основной вектор концептуального развития последних — объединение "высокой западной теории" (в случае Саида — идеи знания-власти Фуко) и незападной реальности, причем такое объединение, которое давало бы возможность оборачивать теории "Запада" против его же властно-знаниевых стратегий. "Запад" превращается в П. И. в объект рассмотрения, анализа и деконструкции. Другим основателем П. И. считается Г. Спивак, которая в 1985 адресовала западным интеллектуалам радикальный вопрос "Can the subaltern speak?" — "Может ли угнетенный (подчиненный) говорить?" — в одном из именитых текстов, который также стал постколониальной классикой. Этот вопрос вызревал с начала 1980-х в небольшой исследовательской группе, которая обозначила себя как Subaltern Studies group — группа исследователей угнетения (подчиненных). Ответ Спивак был абсолютно прозрачен: угнетенный (подчиненный) говорить не в состоянии, он не имеет возможности "пробиться", "возвыситься" свой голос до уровня репрезентации. В силу этого, за него и от его имени всегда говорят-репрезентируют Другие. Третьим основателем П. И. стал Г. Бгабха. В своих работах, собранных в книге "Локализация культуры", он сформулировал несколько идей, которые оказались стержневыми для понимания "постколониальности". Это идеи гибридности и различия (различности) — разнообразия. Являясь методологически и дисциплинарно гетерогенным, дискурс постколониальности объединил тематизацией актуализации разнообразных различаемых Инаковых (Иных), которым в западной традиции отказано в праве голоса, анализом опыта подчиненности (угнетения), а тем самым и колонизации (которая и есть по сути подчиненно-угнетение), а также признанием современного интеллектуального состояния "постколониальным". Формально слово "постко-

лониальный" означает временной период — период "после колониализма", что обычно интерпретируется как "период после получения независимости той или иной страной или территорией". Это достижение независимости, как отмечала Л. Гандги, часто сопровождается "волей к забыванию" колониального прошлого, попыткой вместо истории подчинения (угнетения) выдвинуть на авансцену историю героического сопротивления или даже самодостойный, замкнутый нарратив национального, в котором колонизатор или занимает маргинальное место, или вообще не существует. В этом контексте П. И. можно рассматривать как теоретическое сопротивление такого рода амнезии, как проект "вспоминания" ("припоминания") и переосмысления колониального прошлого, как реконструкцию всей амбивалентности взаимоотношений колонизатора и колонизированного, которые включают не только опыт подчинения (угнетения) и сопротивления, но и опыт взаимодостаточности (отдельности) и симбиоза. Термин "постколониальность" представляется временным маркером, который обозначает период и (или) процесс деколонизации, дискурс, который сопровождает этот процесс. Таким образом "пост-" в П. И. ориентирует вовсе не во времени: "пост-" означает определенную позицию, определенный ракурс видения, из которого опознаются и анализируются разноаспектные проблемы: протоколониальные, колониальные и после-колониальные. Приставка "пост-" играет роль теста, с помощью которого очищается ("опустошается" в смысле деконструктивистки очищается) пространство для методологической рефлексии и теоретической критики, — пространство, до сих пор донельзя заполненное колониальными доминанциями и номинациями, как и антиколониальной борьбой. Рядом с двумя привычными фигурантами — колонизатором и колонизированным — появляется еще один персонаж — постколониальный критик-теоретик. Именно ему мы обязаны появлению постколониального дискурса. В связи с этим под постколониальностью обычно понимается определенное пространство субъектных позиций, в которых и из которых разворачиваются разноаспектные рефлексивно-критические проекты и программы, принципиально отличные как от направленных на колонизацию, так и продуцируемых с позиций уже колонизированных. Таким образом, в П. И. органически включены: 1) проект деконструкции "Запада" как субъекта имперского дискурса, программа демаскирования его претензий на универсальность, фундаментальная критика исторической и культурной ограниченности "западных" моделей; "Запад" рассматривается при этом как Великий Колонизатор; 2) проект легитимации проти-

во-дискурсов, программа выработки и рефлексии различных антиколониальных стратегий; здесь тематически выделяется проблематика антиколониального национализма, который вписывается в общую картину асинхронной модернизации; 3) проект метаязыка для постколониальной ситуации. Практики постколониального письма породили то, что может быть названо постколониальной литературой. Задача "нового" интеллектуала в этом контексте выглядит достаточно утопичной — выработка "неподеленного" языка или дискурса, который не разрывался бы на трагическом разломе между колонизатором и колонизированным, но и не игнорировал бы этот разлом. Чтобы реализовать эту задачу, постколониальный критик вынужден перемещаться (скользить) по краям как колониальных, так и антиколониальных текстов, читать их не попеременно, а ивстречу. Он обнаруживает себя в "пограничье", "между". Его субъектность зачастую не совпадает с институциональной позицией, а географическая локализация зачастую противоречит и первому и второму. Этот интеллектуальный протез, везде-себя-нахождение, полифоничность, полидискурсивность постколониального критика имеет на другом полюсе — уже не интеллектуальном, а социокультурном — ситуацию неукорененности в конкретный культурный контекст, ситуацию конкретного выбора: страны, идентичности, культурной традиции. В сферу адаптированных и использованных в П. И. методологий входили в разное время экзистенциализм, (нео)марксизм, психоанализ, структурализм и постструктурализм. В свою очередь, идеи и проблемы П. И. "проникли" в пограничные дисциплины и дискурсы и существуют там на правах "собственной проблематики". П. И. считаются одним из базовых критических дискурсов современности (постсовременности), наряду с постмодернизмом и феминизмом. В Украине в центре постколониального анализа находятся практики культурного колониализма. Последний понимается при этом как комплекс идеологий, практик, риторических стратегий (обеспечиваемых соответствующей институционализацией), направленных на поддержку политической и экономической власти-гегемонии (термин Грамши) через создание и "натурализацию" оппозиций: универсальное — местное (как локальное), общечеловеческое — частное (этнографическое), модерновое (перспективное) — отсталое (внеисторическое), ответственное (взрослое) — несамостоятельное (подростковое), в которых первый термин каждой пары оценивается позитивно и является атрибутом метрополии, а второй — негативно — как принадлежащий колонии. Метрополия стремится при этом присвоить

себе то, что высоко ценится по мировой шкале культурных ценностей, в том числе и мифы про "первородство". В то же время, культурный колониализм свойственен культуре колонизированного не менее, чем культуре колонизатора. В Беларуси соответствующие исследования акцентированы на проблематике маргинальности, репрессированной идентичности, транскультурности и "войны культур".

И. М. Бобков

ПОСТМЕТАФИЗИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ — понятие философии постмодернизма, выражающее парадигмальную установку современной философии на отказ от презумпции возможности построения единой и системной концептуальной модели мира — как в понятийном пространстве философии, так и в понятийном пространстве любой другой мыслительной системы (наука, теология, этика и др.). В обосновании П. М. постмодернизм опирается на осуществленную философию модернизма критику метафизики, ориентированной на поиски единства сущности, происхождения и оснований мироздания (см. Метафизика): по словам Ницше, в любом случае речь идет о "метафизическом первоотолчке, который пробивается наружу в концепциях вроде той, что в начале всех вещей находится наиболее ценное и существенное", и, однако, "бытие неведомо метафизике" не столько потому, что она, "мысля" его, удаляет бытие от себя как мыслимое, сколько потому, что "бытие само по себе исключает себя из существующего" (Хайдеггер). П. М. фундировано радикальным отказом постмодернизма от презумпции логотентризма, типичной для классической культуры западного типа и имплицитно полагающей проинзанность бытия имманентным логосом (см. Логос, Логотентризм, Логотомия, Логомахия). По оценке Деррида, "новая практика предполагает... разрыв с тем, что привязало историю... к истории метафизики". В противоположность характерной для классической традиции "непротиворечивой логике философов" (Деррида), фундирующей собою артикуляцию философии как "философии тождества" или "философии идентичности" (см. Тождество философия, Идентичность), постмодернизм, по оценке Деррида, отрицает правомерность претензий философии на усмотрение в процессуальности бытия того, что могло бы быть обозначено как "прочный и устойчивый логос", ибо то, что в рамках классической терминологии именовалось таковым, носит принципиально игровой характер, — "скрывает игру" (см. Логомахия). Смысл понимается постмодернизмом не как имманентный объекту (миру, тексту) и подлежащий экспликации, но как результат произвольно реализуемых дискурсивных

практик (в чем сказывается влияние ницшеанской семантической фигуры "воли к власти"): по оценке Кловески, "тотальность существующего оказывается отныне объектом одной воли к завоеванию. ... Так заканчивается западная метафизика". Применительно к онтологии, Фуко постулирует тотальное отсутствие исходного "смысла" бытия мироздания: "за вещами находится... не столько их сущностная и вневременная тайна, но тайна, заключающаяся в том, что у них нет сути, или что суть их была выстроена по частям из чуждых им образов". Аналогично, применительно к так называемой социальной онтологии, постмодернизм отвергается классическая презумпция наличия "латентного смысла" истории (Деррида); применительно к семиотическим средам постмодернистская философия отказывается "призывать за текстом (и за всем миром как текстом) какую-либо "тайну", то есть окончательный смысл" (Р. Барт). В целом, "история репрезентации" расценивается постмодернизмом как "история икон — история длительного заблуждения" (Делез). Таким образом, постмодернистские ориентации в данной сфере интегрируются в такую парадигмальную презумпцию постмодернизма, как "жертвование смыслом" (Деррида). Характерное для постмодернизма видение реальности артикулируется как "постмодернистская чувствительность", то есть парадигмальная ориентация на усмотрение хаоса в любой предметности (см. Постмодернистская чувствительность, Руины). В мыслительном пространстве, задаваемом парадигмальными презумпциями постмодернизма, исключаящими идею целостности, конституирование какой бы то ни было картины реальности возможно лишь двумя путями: либо посредством симуляции (см. Симуляция, Симулякр), либо посредством производного абстрактного моделирования реальности как принципиально нефинальной (нерезультатирующей) процессуальности (см. Гиперреальность, Виртуальная реальность, Возможные миры). В соответствии с этим, когнитивные стратегии философии эпохи постмодерна фундированы программным требованием "не полагать, что мир поворачивает к нам свое легко поддающееся чтение лицо, которое нам якобы остается лишь дешифровать: мир — не сообщник нашего познания, и не существует никакого пре-дискурсивного провидения, которое делало бы его благосклонным к нам" (Фуко). Постмодернистский взгляд на мир снимает самую возможность постановки проблемы познания как экспликации глубинного смысла объекта (бытия в целом): во-первых, презумпциями номадологии (см. Номадология) снята сама идея глубины (см. Плоскость, Поверхность), а, во-вторых, рассмотрен объект

в качестве ризоморфного (см. Ризомма) предполагает признание того, что плюральная семантика обретаемых ризомой вариантов конфигурирования (случайным образом сменяющихся друг друга и непредсказуемых даже на уровне вероятностного прогноза — см. Неодетерминизм) не позволяет сконструировать смыслового единства и даже смысловой определенности ризомы. — "Парадоксальный элемент" (Делез) потому и парадоксален, что он выходит за границы знания (доксы), очерчивающей проективно рассматриваемое пространство трансформаций. Каждый из конкретных проектов постмодернистской философии вносит свой вклад в деструкцию метафизики и конституирование теоретических основ П. М.: так, в контексте постмодернистской концепции симуляции (см. Симуляция) "исчезает... различие между симуляцией и реальным. И, тем самым, не остается места для метафизики" (Бодрийар); в контексте постмодернистской номадологии (см. Номадология) происходит снятие так называемых "метафизических оппозиций" (Деррида) и отказ от самой идеи бинаризма (см. Бинаризм). Реформаторская позиция постмодернистской философии в отношении понимания детерминизма, предполагающая нелинейную интерпретацию последнего, также влечет за собой радикальную критику метафизики как основовающей на идеях исходной упорядоченности бытия, наличия у него имманентного смысла, который последовательно разворачивается в эволюции мира и может быть (в силу своей рациональной природы) реконструирован в интеллектуальном когнитивном усилении. Аналогичные процессы, вызывающие существенные трансформации современного мировоззрения, имеют место сегодня и в сфере естественнонаучного познания. Так, оценивая переход современной науки к новому видению мира, синергетика отмечает, что "естественные науки избавились от слепой веры в рациональное как нечто замкнутое" (Пригожин, И. Стенгерс). Таким образом, философия постмодернизма фактически отказывается от традиционного для классической европейской философии восприятия метафизики как парадигмы интерпретации реальности в духе дедуктивного рационализма, позволяющего конституировать универсально-рациональную картину мира (артикулировать онтологию как метафизику). Такая позиция задает в философии постмодернизма презумпцию жесткого дистанцирования от любых попыток конституирования метафизической картины мира в классической ее понимании. Б. Мак-Хал отмечает в этом контексте присущий культуре постмодерна

своего рода "запрет на метафизику (unlicensed metaphysics)". Вместе с тем, "трансгрессия смысла не есть доступ к непосредственной и неопределенной идентичности бессмыслия... Скорее следовало бы говорить об "эпохе" эпохи смысла, то есть о — письмеинном — вынесении за скобки эпохи смысла" (Деррида). — В этом аксиологическом пространстве философия постмодернизма конституирует свою стратегию следующим образом: "вести себя" (то есть конституировать философское знание) не по отношению к универсально общему (ср. подход Гегеля), а по отношению к "единичному или особенному, лишенному подобия или равноценного" (Делез). (См. также Идиографизм, Метафизика, Различия философия.)

М. А. Можейко

ПОСТМОДЕРНИЗМ — понятие, используемое современной философской рефлексией для обозначения характерного для культуры сегодняшнего дня типа философствования, содержательно-аксиологически дистанцирующегося не только от классической, но и от неклассической традиций и конституирующего себя как пост-современная, то есть постнеклассическая философия. Ведущие представители: Р. Барт, Батай, Блайшо, Бодрийар, Делез, Деррида, Джеймсон, Гваттари, Клоссовски, Кристева, Лиотар, Мерло-Понти, Фуко и др. Термин "П." впервые был употреблен в книге Р. Ранвца "Кризис европейской культуры" (1917); в 1934 использован у Ф. де Онеза для обозначения авангардистских поэтических опытов начала 20 в., радикально отторгающих литературную традицию; с 1939 по 1947 в работах Тойнби было конституировано содержание понятия "П." как обозначающего современную (начиная от 1-й мировой войны) эпоху, радикально отличную от предшествующей эпохи модерна; в конце 1960-х — 1970-х данное понятие использовалось для фиксации новационных тенденций в таких сферах, как архитектура и искусство (прежде всего, вербальные его формы), и было апплицировано на такие сферы предметности, как экономико-технологическая и социально-историческая; начиная с 1979 (после работы Лиотара "Постмодернистское состояние: доклад о знании") утверждается в статусе философской категории, фиксирующей ментальную специфику современной эпохи в целом (К. Батлер, В. Вельш, Т. Д'ан, Д. Дэвис, Ч. Джеккс, А. Ле Во, Д. Лодж, Дж. Мадзаро, А. Б. Олива, У. Спейнос, У. Стейнер, А. Уайлд, Д. Фоккема, Д. Форворд, И. Хассан, и др.). В настоящее время история трансформации содержания понятия "П." становится специальным предметом постмодер-

нистской философской рефлексии (Х. Бертенс, М. А. Роуз и др.). Несмотря на программное дистанцирование П. от презумпций классической и неклассической философских традиций, тем не менее, постмодернистская программа современной философии генетически во многом восходит к неклассическому типу философствования (начиная с Ницше), и, в частности — к постструктурализму, структурному психоанализу, неомарксизму, феноменологии, философии Хайдеггера, традициям "постнаучного мышления" и "поэтического мышления", а также к традициям семиотики и структурной лингвистики (см. Семиотика, Соссюр, Язык) и, в поздних своих версиях — к философии диалога, теории языковых игр. Несмотря на то, что доминирующей является тенденция датировки возникновения и концептуального оформления П. серединой 1950-х, существует и позиция, согласно которой данный процесс отодвигается к концу 1930-х (К. Батлер, И. Хассан); по оценке Эко, применительно к усмотрению "начала" П. обнаруживает себя тенденция относить его "ко все более далекому прошлому", — и если иронично моделируемые Эко попытки "объявить постмодернистом самого Гомера" и не предпринимались всерьез, то интерпретация в постмодернистском ключе априоризма Канта как предвосхищающего идею означивания не чужда постмодернистской ретроспективе (В. Моран). В современной философской литературе ведутся достаточно оживленные дискуссии о соотношении таких аспектов содержания данного понятия, как собственно философский, социологический (З. Бауман, Р. Виллиамс, К. Кумар, С. Лаш, Д. Лион, Дж. Урри, Ф. Фехер, А. Хеллер), культурологический (С. Бест, Д. Келлнер, Е. Джеллер, М. Постер, В. С. Тэрнер, Б. Смарт), литературно- и архитектурно-художественный (Ч. Дженкс, И. Хассан), и др. (при этом следует иметь в виду условность подобного разнесения названных мыслителей по департаментам, жесткость границ между которыми они сами решительно отвергают). Указанные дискуссии, в свою очередь, выводят на проблему экспликации — наряду с содержанием понятия "философии П." — и содержания таких понятий, как "постмодернистская социология", "постмодернистская культурология", "постмодернистская лингвистика" и т. д. В последнее время, однако, начинает доминировать тенденция к предельно широкому пониманию термина "П." и признанию того, что его "следует употреблять не как историко-литературное или теоретико-архитектурное, а как всемирно-историческое понятие" (Г. Кюнг). Вместе с тем, к настоящему времени утвердилась точка зрения, согласно которой "постмодернизм — эпоха не столько в развитии

социальной реальности, сколько сознания" (З. Бауман). Современная культура рефлексивно осмысливает себя как "постмодерн", то есть пост-современность, как процессуальность, которая разворачивается "после времени" — в ситуации "свершенности" и "завершенности" истории (см. Постистория, Déjà-vu, Ирония). Аналогично этому, современная философия конституирует себя не только как пост-современная (собственно, post-modernism), но и как пост-философия, что предполагает отказ от традиционных для философии проблемных полей, понятийно-категориального аппарата и классических семантно-аксиологических приоритетов. Так, философия П. отказывается от дифференциации философского знания на онтологию, гносеологию (см. Логотризм, Дискурс, Логотомия, Логомахия) и т. д., фиксируя невозможность конституирования в современной ситуации метафизики как таковой (см. Метафизика, Онто-телео-фалло-фоно-логоцентризм) и рефлексивно осмысливая современный стиль мышления как "постметафизический" (см. Постметафизическое мышление). Последний реализует себя вне традиционных функционально-семантических оппозиций, выступавших в культуре классического и неклассического типов в качестве фундаментальных гештальтирующих осей мыслительного пространства: подвергая резкой критике саму идею бинарных оппозиций как таковую (см. Бинаризм, Хора), П. мыслит себя вне дихотомических противопоставлений субъекта и объекта (см. "Смерть субъекта", Антипсихологизм, "Украденный объект"), мужского и женского (см. Соблазн), внутреннего и внешнего (см. Складка, Складывание), центра и периферии (см. Ацентризм, Плоскость). В целом, если современное культурное состояние может быть зафиксировано посредством понятия "постмодерн", то состояние осознающей его ментальности — посредством понятия "П.". В этом плане исследователи настойчиво подчеркивают рефлексивный характер П. как феномена культуры: "постмодернизм как таковой есть не что иное, как современность для самой себя" (З. Бауман). Таким образом, "постмодерн... понимается как состояние радикальной плюральности, а постмодернизм — как его концепция" (В. Вельш). Безусловно, речь может идти не о единой концепции, семантически исчерпывающей своим содержанием все проблемное поле современной постмодернистской философии: П. как философский феномен в принципе не может быть рассмотрен в качестве монолитного, характеризующегося не только атрибутивной, но и программной плюральностью, объективирующейся в широком веере разнообразных (как по критерию моделируемой предметности, так и с точки зрения

используемой методологии) проектов, среди которых наиболее значительными являются текстологический (см. Деконструкция, Пустой знак, Трансцендентальное означаемое, Означивание, "Смерть Автора", Скриптор, Интертекстуальность, Конструкция, Диспозиция семиотический, След, Difference, Бесовская текстура, Игра структуры, Пастиш, Комфортабельное чтение, Текст-удовольствие. Текст-исслаждение, Слова-бумажник, Текстовой анализ); номадологический (см. Номадология, Ризома, Хаосмос, Лабиринт, "Дикий опыт", Зона, Поверхность, Плоскость, Складка, Складывание, Тело без органов, Экспериментация); шизоаналитический (см. Шизоанализ, Анти-Эдип, Машинные желания, Тело без органов); нарратологический (см. Нарратив, "Закат метанарраций"); генеалогический (см. Генеалогия, Событие, Событийность); симуляционный (см. Симуляция, Симулякр); коммуникационный (см. After-postmodernism, "Воскрешение субъекта", Другой, Языковые игры) и др. Более того, П. и не стремится ни конституировать себя в качестве актуально единой философской стратегии, унифицированной по своим основаниям, методам и целям (см. Нонселекции принципа, Логотомия) и претендовавшей бы на оригинальность (см. Коллаж, "Смерть Автора", Конструкция), ни утвердиться в качестве философской традиции (см. Мертвый руки принципа), программно постулируя невозможность в современных условиях реализации подобного философско-метафизического проекта (см. Логоцентризм, Тожество философия, Различия философия, Идиографизм, Метафизика отсутствия, Нонсенс). Следует отметить, что семантическая и категориальная пестрота постмодернистской философии во многом обусловлены не только радикальным отказом П. от самой идеи возможности конституирования в сфере современного философствования концептуально-методологической матрицы, которая могла бы претендовать на парадигмальный статус, его программной установкой на идиографизм (см. Идиографизм) и изначальной плюральностью проблемного поля, обнаруживающего к тому же постоянные интенции к своему расширению (философия письма и текста, вариативные динамические модели социальности и субъективности, концептуальные модели исторической событийности, власти, дискурса и языка, аналитические модели сознания и бессознательного, телесности сексуальности и ми. др. — см. Постистория, Событие, Событийность, Власть, Дискурс, Язык, Языковые игры, Тело, Телесность, Секс, Хьюбрис и др.). — Не следует также сбрасывать со счетов и то обстоятельство, что П. является актуальным феноменом, еще не принадлежащий философской традиции

в режиме *past-perfect*, — как его содержание, так и терминологический инструментарий находятся в процессе своего становления и не могут, в силу этого, характеризоваться устойчивой унифицированностью. Отсюда — характерная для постмодернистской философии интенция к рефлексивному определению феномена П. в целом посредством указания на частные (квк в смысле не-универсальности распространения, так и в смысле локальности предметности) его характеристики. Так, например, по Лиотару, П. может быть определен как "недоверие к метаповествованиям", Джеймсон усматривает атрибутивную характеристику П. в ориентации на специфическую пародийность (см. Пастиш) и т. п. Вместе с тем, несмотря на сказанное, применительно к П. как феномену философской традиции можно утверждать, что, возникшая исходно как своего рода особая ситуация в развитии философского мышления, заключающаяся в сугубо негативном дистанцировании от сложившихся стратегий построения философского знания, к настоящему времени П. может быть оценен как конституированный в пространстве философской рефлексии а качестве феномена, имеющего бесспорный парадигмальный статус, ибо постмодернистская программа философствования удовлетворяет всем критериальным требованиям, предъявляемым к исследовательской парадигме, а именно: 1) вырабатывает собственную модель видения реальности, фундированную презумпциями ее атрибутивной хаотичности и изначальной семиотической (прежде всего — языковой) артикулированности ("постмодернистская чувствительность" как установка на восприятие реальности в качестве хаотически фрагментированной и семиотизированной, вплоть до постулирования знаково артикулированного способа существования как единственно возможного — см. Постмодернистская чувствительность, Руины, Ирония, Симуляция, *Déjà-vu*, Хаос); 2) формирует специфические идеалы и нормы описания и объяснения мира, рефлексивно осмысленные в постмодернистской нарратологии и заключающиеся в принципиальном и программном плюрализме (см. Нарратив, Нонселекции принципа) и идеалы и нормы организации знания, находящие свое выражение в программном когнитивном релятивизме (поворот от стратегии *alterity* к стратегии *mutuality*), основанном на концепции "заката больших нарративов". В парадигмальной эволюции П. могут быть выделены два этапа: 1) описанная выше постмодернистская классика деконструктивизма (см. Р. Барт, Батай, Бланшо, Бодрийяр, Делез, Деррида, Джеймсон, Гваттари, Клоссовски, Кристева, Лиотар, Мерло-Понти, Фуко), характеризующаяся край-

ним радикализмом дистанцирования от презумпций как классической, так и от неклассической философии, и 2) оформляющаяся в настоящая время парадигмальная модификация П., представляющая собой результат определенного поворота к пересмотру исходных презумпций (отчасти связанным с коммуникационным поворотом в развитии философской проблематики) и могущая быть интерпретирована как своего рода *after-postmodernism* (см. *After-postmodernism*, "Воскрешение субъекта", Другой). Философский П. не только обладает парадигмальным статусом, но и выполняет в современной культуре исконно присущие философии функции. Прежде всего, в философии П. шлифуются понятийные средства, необходимые для адекватного описания втягивающихся в сферу познания современной культуры неравновесных самоорганизующихся систем (как в свое время шлифовались в философском языке понятийно-логические средства, необходимые для описания систем динамических, а потом — развивающихся). Подвергая мета-теоретическому осмыслению данный процесс, Фуко пишет о том, что в настоящее время осуществляется формирование нового стиля мышления и, собственно, новой культуры. — По его словам, новый фундаментальный опыт человечества "невозможно заставить говорить... на тысячелетнем языке диалектики". Конституирующийся в современной культуре новый, нелинейный, способ видения мира нуждается и в новом языке для своего выражения, однако, на данный момент "новому опыту", по оценке Фуко, "еще только предстоит найти и язык, который будет для него тем же, чем была диалектика для противоречия" (см. Невозможность, Трансгрессия). Подобно тому, как, моделируя — в прогностическом режиме — динамику саморазвивающейся системы, философия 19 в. апеллировала к абстрактным сферам предметности, являющихся по своему когнитивному статусу идеальными (теоретическим) конструктором (например, монада в монадологии Лейбница), — точно так же, моделируя новый тип динамики (нелинейные самоорганизационные процессы в хаотических аструктурных средах) и вырабатывая понятийный аппарат для описания подобных динамик, философия постмодернизма также оперирует идеальными объектами (типа "номадического распределения сингулярностей", "ризоморфных сред" и т. п. — наибольшей мерой конкретности в этом контексте обладают такие постмодернистские концепты, как "письмо" и "текст", поскольку применительно же к текстологической версии постмодернистской фи-

лософии возможность использования терминологического тезауруса пост-сосюррианской лингвистики делает ситуацию более прозрачной). Соответственно тому обстоятельству, что искомая терминология находится в процессе своего становления, философия постмодернизма демонстрирует целый спектр параллельных понятийных рядов, предназначенных для описания выходящего за рамки прежней исследовательской традиции объекта: текстологический ряд, номадологический, шизоаналитический и др. Кроме того, в силу не окончательной разработанности категориального аппарата философской аналитики величайших процессов, для постмодернизма характерно использование мифологических образов (типа "тантрического яйца" в концепции "тела без органов" — см. Тело без органов, Мифология) и тяготение к метафорике (см. Эротика текста). Однако, отсутствие единой терминологии не выступает для постмодернистской рефлексии аргументом в пользу невозможности констатировать парадигмальное единство П. в философской его проекции. П. очевидно характеризуется парадигмальным единством: как отметила С. Сулеймен, "Барт, Деррида и Кристева являются теоретиками постмодернистской чувствительности независимо от терминов, которые они употребляют, точно так же, как и Филипп Соллерс, Жиль Делез, Феликс Гваттари и другие представители современной французской мысли". В проблемном поле П. особое место занимает проблема его соотношения с такими культурными феноменами, как классика и модернизм. Программно дистанцируясь от классических презумпций философствования, П., вместе с тем, конституирует особый (и, быть может, единственно возможный) способ презентированности содержания культурной традиции в духовном пространстве современности, понятой как "постмодерн". В общем контексте постмодернистского переоткрытия времени (см. Переоткрытие времени), констатировавшего тотальное попадание любого личного состояния культуры под "власть прошлого" (см. Постмодернистская чувствительность, Руины, Ирания, Déjà-vu, Коллаж, Пастись), равно как и в частно-текстологическом контексте постмодернистской концепции интертекстуальности (см. Интертекстуальность), согласно которой продукт творчества может быть интерпретирован не в качестве оригинального произведения (см. Произведение), но как конструкция цитат (см. Конструкция), можно говорить о том, что П. задает новый горизонт представленности в современной культуре идей и текстов классической традиции. — В этом

отношении П. есть, собственно, способ бытия классики в современную эпоху. Подобная интерпретация проблемы *Классика — Постмодерн*, отнюдь не являясь ни общепринятой, ни доминирующей, тем не менее, обнаруживает себя в постмодернистской рефлексии: от рассмотрения Ч. Джеймсом архитектурного П. в качестве "нового классицизма" до стратегии "возврата утраченных значений", предложенной М. Готтдинером в контексте современной постмодернистской программы "воскрешения субъекта". В отношении проблемы *Модерн — Постмодерн* среди предлагаемых современной постмодернистской рефлексией моделей ее решения отчетливо конституируются крайние варианты: от видения П. как продукта эволюции и углубления презумпций модернизма (А. Гидденс, Х. Летен, С. Сулеймен) — до интерпретации его в качестве отказа от нереализованных интенций модерна (Хабермас); от доминирующей тенденции противопоставления П. модернизму (Р. Куннофф, Г. Кюнг, А. Хорнунг, Г. Хоффман и др.; собственно, по Г. Кюngu, "постмодерн — это структурирующее проблему "поисковое понятие", предназначенное для анализа того, что отличает нашу эпоху от эпохи модерна") — до понимания П. в качестве продукта "реинтерпретации" модернизма (А. Б. Зелигмен). В постмодернистской рефлексии оформляется также интерпретация П. как феномена, являющегося проявлением любой радикальной смены культурных парадигм (Д. Лодж, Эко); в этом отношении П. рассматривается как своего рода этап в эволюции культуры: "у каждой эпохи есть свой постмодернизм" (Эко). Отличительной особенностью классических постмодернистских текстов является их мета-характер: труды ведущих постмодернистских авторов (то есть тех, кого можно было бы отнести к "классикам" П., если бы не решительное отторжение П. самой идеи исследовательской традиции как таковой) отличаются такой особенностью, как интенция к рефлексии, а именно — к экспликации и мета-теоретическому анализу собственных парадигмальных оснований. В этом отношении такие авторы, как Р. Барт, Бланшо, Бодрийар, Дж. Ваттимо, П. Вирлино, В. Вельш, Делез, Джеймисон, Гваттари, Кристева, Лиотар, Мерло-Понти, Фуко и др., выступают одновременно как классиками, так и теоретиками П., выявляя социокультурные основания и следствия постмодернистского видения мира. Необходимо отметить и наличие в современной мета-традиции осмысления феномена П. отчетливо очерченной критической ветви (Хабермас, А. Каллиникос и др.). В целом же, однако, статус П. в современной культуре может расцениваться не только как определившийся и значимый, но и как во многом опреде-

ляющий тенденции развития современной философии как таковой. Феномен П. находится в настоящее время в фокусе философского интереса, о чем свидетельствует не только большой массив фундаментально-аналитических работ, посвященных этому феномену, и неуклонный рост их публикации с 1995 по 2000 (авторские исследования таких теоретиков, как Дж. Вард, К. Лемерт, В. Смарт, Э. Сардар, Д. Харвей, М. Готтдинер, Б. Мак-Хал, Дж. О'Нийл, М. Саруп, К. Ланкшир, П. Мак-Ларен, А. А. Джироукс, М. Петерс и др.; обобщающие труды под редакцией К. Гелдера, С. Форутона, С. Сима; интегральные сборники "Postmodernism. ICA Documents" и т. п.), но также и оформляющаяся традиция популяризации П. (например, выход в 1997 "A Primer to Postmodernity" Дж. Натоли; в 1998 — "Postmodernism for Beginning" К. Аппинганези и Ч. Джерратта). Проблемно-концептуальный поиск философии П. реализуется в русле магистральных направлений развития современной культуры, ориентируясь на исследование наиболее актуальных проблем, центрирующих на себе внимание не только гуманитарного, но и естественнонаучного познания: среди них могут быть названы такие проблемы, как проблема иерархичности (см. Нелинейных динамики теории), переосмысление в современной культуре феномена детерминизма (см. Неодетерминизм, "Смерть Бога", Анти-Эдип), принципиально новая интерпретация феномена темпоральности (см. Переоткрытие времени) и т. п.

М. А. Можейко

"ПОСТМОДЕРНИЗМ ИЛИ ЛОГИКА КУЛЬТУРЫ ПОЗДНЕГО КАПИТАЛИЗМА" ("Postmodernism or The Cultural Logic of Late Capitalism", 1991) — работа Джеймисона, ставшая философским бестселлером; одно из первых исследований высокого концептуального уровня и огромного фактографического объема, посвященных постмодернизму. Характерной ее особенностью в качестве определенного образца постмодернистского теоретизирования является целое поле взаимосвязанных отсылок в самые различные области духовной и материальной культуры, включающее данное исследование в общий интеллектуальный контекст последних десятилетий. (Основные идеи "П. И. Л. К. П. К." сконцентрированы в программной главе книги.) По мысли Джеймисона, последние несколько лет были отмечены некой "обратной апокалиптичностью" ("an inverted millenarianism"), в которой предчувствия будущего, катастрофического или спасительного, замесгались ощущениями конца того или этого (конца идеологии, искусства или социальных классов; "кризис" ленинизма, социальной демократии или общества всеобщего благосостояния

и т. п.); взятые вместе они, возможно, составляют то, что все чаще обозначается постмодернизмом. Доводы в пользу его существования опираются на гипотезу некоторого радикального “перелома” или “разрыва”, в общем виде восходящего к концу 1950-х — началу 1960-х. Перелом этот прежде всего связан с представлениями об угасании столетнего современного развития (или идеологическим или эстетическим отказом от него). Так, абстрактный импрессионизм в живописи, экзистенциализм в философии, предельные формы изображения (гергепатация) в романах, фильмы знаменитых режиссеров или модернистская школа поэзии — все это сейчас выглядит как последнее причудливое цветение модернистского порыва, который в нем растратился и исчерпался. В области архитектуры обозначенные сдвиги в эстетическом производстве заметны наиболее отчетливо и наиболее концентрированно поставлены и заострены их теологические проблемы; именно из споров об архитектуре, — отмечает Джеймисон, — стала первоначально складываться моя собственная концепция постмодернизма. Более решительно, чем в других видах искусства и средствах массовой коммуникации, постмодернистские позиции в архитектуре были связаны с беспощадной критикой архитектуры модернизма или так называемого интернационального стиля (Ле Корбюзье, Мис ван дер Роэ и др.), где формальная критика и анализ (модернистского превращения здания в настоящую скульптуру или, по словам Роберта Вентури, монументальную “утку”) идут рука об руку с изменениями на уровне градостроительства и эстетического уклада. Модернизму, таким образом, приписывается разрушение строения традиционного города и его старой культуры квартала (путем радикального разведения нового утопического модернистского здания и его окружения), в то время как пророческая элитарность и авторитаризм современного движения без колебаний отождествляются с повелительным жестом харизматического Господина. Согласно Джеймисону, постмодернизм в архитектуре сам по себе будет логически достаточным феноменом в качестве разновидности эстетического популизма, как предполагается уже в самом названии влиятельного манифеста Вентури “Учиться у Лас-Вегаса”. Однако, в конце концов, по мысли Джеймисона, у нас может возникнуть желание оценить его популистскую риторику, что имеет как минимум одно преимущество — это привлечет наше внимание к одной базисной характеристике всех постмодернизмов: а именно, стиранию в них старых (существенно модернистских) границ между высокой культурой и так называемой массовой или коммерческой культурой

и появлению новых видов текстов, наполненных формами, понятиями, содержанием той самой культурной индустрии, которая так энергично отвергалась всеми идеологами модернизма от американской Новой критики до Адорно и Фрайбургской школы. Постмодернизм действительно был очарован именно этим полностью “деградировавшим” пейзажем халтуры и китча, культуры телесериалов и дайджеста, рекламы и мотелей, последних шоу и второразрядных голливудских фильмов, так называемой паралитературы с ее одноразовыми вокзальными изданиями рыцарских романов и любовных историй, популярных жизнеописаний, кровавых мистерий и научной фантастики. Произошло то, что эстетическое производство сегодня встроилось в товарное производство в целом: бешеная экономическая потребность производства новых воли еще более конструктивно совершенных товаров (от одежды до аэроплана) с большим динамизмом оборота [капитала] предписывает в настоящий момент все более существенную структурную функцию и место [в производстве] эстетическим нововведениям и экспериментам. Такие экономические потребности находят отклик в различных формах институциональной поддержки, предназначенной для новейшего искусства, от фондов и стипендий до музеев и других видов попечительства. Из всех искусств по устройству архитектура ближе всего к экономике, с которой она, действительно, напрямую соприкасается через вознаграждение и стоимость земли. Поэтому не станет неожиданностью обнаружение необычайного расцвета новой постмодернистской архитектуры, базирующейся на опеке многонационального капитала, чье развитие и распространение приходится в точности на то же самое время. Правоммерно, с точки зрения Джеймисона, выделить следующие определяющие характеристики постмодернизма: новое отсутствие глубины, находящее свое продолжение как в современной “теории”, так и в целомом новой культуре имиджа и симулякрума; последовательное ослабление историчности как в нашем отношении к общественной Истории, так и в новых формах нашей индивидуальной темпоральности, чья “шизофреническая” структура (по Лакану) предопределяет новые типы синтаксических и синтагматических отношений в наиболее темпоральных искусствах; совершенно новые виды базисных эмоциональных состояний, — которые Джеймисон предлагает называть “интенсивностями”, — наилучшим образом могущие быть уловленными через возврат к старым понятиям возвышенного; глубинные конститутивные отношения всего этого к совершенно новой мировой экономической системе; и затем краткая оценка постмодернистских мутаций на

уровне непосредственного переживания самого архитектурного пространства (built space), некоторые размышления по поводу назначения политического искусства в запутывании нового мирового пространства позднего или многонационального капитала. Произошла, по мысли Джеймисона, фундаментальная мутация как самого предметного мира — ставшего сегодня набором текстов или симулякров, — так и конфигурации субъекта. Все сказанное подводит к характеристике, которую Джеймисон советует называть угасанием аффекта в постмодернистской культуре. Было бы неточным полагать, согласно Джеймисону, что все аффекты, все чувства или эмоции, все субъективные переживания исчезли из новейшего [художественного] образа: картина Эдварда Мунка “Крик” является образцовым выражением градиозных модернистских тем отчуждения, отсутствия ценностей, одиночества, социального распада и изолированности, настоящей программной эмблемой того, что принято называть веком тревоги. Это прочитывается как воплощение не просто выражения определенного рода аффекта, но, еще дальше, как настоящее разрушение самой эстетики выражения, которая, кажется, в значительной мере доминировала в том, что мы называем модернизмом, но исчезла — как в силу практических, так и теоретических причин — в постмодернистском мире. То, что сегодня называется современной теорией — или, лучше, теоретическим дискурсом, — само является, по Джеймисону, в самом точном смысле постмодернистским феноменом. Без подготовки возможно, согласно Джеймисону, перечислить, помимо герменевтической модели внутреннего и внешнего, развиваемой в картине Мунка, как минимум, четыре другие базисные глубинные модели, в общем виде отвергаемые в современной теории: (1) диалектическая модель сущности и явления (вместе с целым рядом понятий идеологии или ложного сознания, сопровождающих ее); (2) фрейдовская модель скрытого и явного, или вытеснения (которая, разумеется, служит мишенью для программного и симптоматичного сочинения Фуко “Воля к знанию” [история сексуальности]); (3) экзистенциальная модель подлинности и неподлинности, чья героическая или трагическая тематика тесно связана с другой принципиальной оппозицией отчуждения и его преодоления; (4) новейшая фундаментальная семиотическая тематика означающего и означаемого, которая была быстро раскручена и деконструирована за время своего недолгого пика популярности в 1960-х и 1970-х. То, что пришло на смену этим различ-

ным разновидностям глубинных моделей, это большей частью концепция практик, дискурсов, текстуальной игры. Здесь тоже глубина замещается поверхностью или множеством поверхностей (что, в случае зачастую даваемого им обозначения интертекстуальности, перестает в этом смысле быть содержанием глубины). Это отсутствие глубины, по мысли Джеймисона, не является также и попросту метафорическим: оно может быть воспринято физически и "буквально" любым кто, понимаясь по тому, что некогда было мемориальным холмом от больших магазинов Chicago на Бродвее и Четвертой улицы южной части Лос-Анжелеса, неожиданно наталкивается на огромную стоящую саму по себе стену [административного здания] Wells Fargo Court — поверхность, которая, кажется, не поддерживается никаким объемом или чей мнимый объем (прямоугольный? трапециевидный?) совершенно проблематичен для глаза. Это огромное полотно окон, с его бросающей вызов тяготению двумерностью, моментально превращающей твердую почву, на которой стоит человек, в стереоскопические фантомы, картонные профили, располагающиеся там и здесь вокруг людей. Если этот новый многонациональный деловой город упразднил старое, разрушенное, насильственно замещенное его строение, — отмечает Джеймисон, — не может ли нечто подобное быть сказано и о способе, каким эта странная новая поверхность, по своему безапелляционно, делает нашу прежнюю систему восприятия города какой-то архаической и беспредельной, не предлагая ничего взамен? Из всего сказанного возникает более общая историческая гипотеза: а именно, что такие понятия как тревога и отчуждение (и переживания, которыми они соответствуют, как в "Крике") не уместны более в мире постмодернизма. Могло бы показаться, что великие персонажи Уорхола — сама Мерилин или Эди Саджвик — скандальные случаи [само]истощения и саморазрушения конца 1960-х годов, интенсивные доминирующие опыты наркотиков и шизофрении имеют отныне мало общего как с истериками или невротиками времен Фрейда, так и с теми характерными переживаниями полной изоляции и одиночества, отсутствия ценностей, индивидуального бунта, безумия ван-гоговского типа, которые превалировали на этапе модернизма. Это изменение в динамике культурной патологии может быть охарактеризовано как сдвиг, в результате которого отчуждение субъекта замещается его распадением. Эти термины неизбежно напоминают об одной из наиболее модных в современной гуманитаристике тем — "смерти" самого субъекта — конце

автономной буржуазной монады, или "ego", или индивидуума, и сопутствующего акцента на децентрации, в виде ли некоторого нового нравственного идеала или же эмпирического описания, этого ранее централизованного субъекта или души. Из двух возможных версий этой концепции — исторической, полагающей, что ранее существовавший централизованный субъект периода классического капитализма и атомарной семьи сегодня в условиях общества управленческой бюрократии распался; и более радикальной постструктуралистской позиции, для которой такой субъект никогда и не существовал, но представлял собою нечто вроде идеологического миража, — Джеймисон акцентированно склоняется к первой; последняя должна в любом случае принять во внимание что-то вроде "реальности внешнего проявления". Сама проблема выражения тесно связана с концепцией субъекта как монадоподобного контейнера, в котором явления воспринимаются и затем выражаются посредством проекции вовне. Необходимо, однако, подчеркнуть, согласно Джеймисону, ту степень, в которой модернистское понятие стиля и сопутствующие общественные идеалы художественного или политического авангарда сохраняются или рутаются вместе с этим старым понятием (или опытом) так называемого централизованного субъекта. Картина Мунка, по Джеймисону, также выступает здесь в виде сложного размышления над этой запутанной ситуацией: она показывает нам, что выражение требует категории индивидуальной монады, но она показывает еще и ту большую цену, которая должна быть заплачена за упомянутое условие, заостряя печальный парадокс того, что когда вы организуете свою индивидуальную субъективность в качестве самостоятельного поля и закрытой области, вы отделяетесь от всего остального и обрекаете себя на бессмысленное одиночество монады, погребенной заживо и обреченной на тюремную камеру без выхода. Постмодернизм, вероятно, сигнализирует о конце описанной дилеммы, заменяя ее иной. Конец буржуазного ego или монады, без сомнения, согласно Джеймисону, несет с собой также и конец психопатологии этого ego — то, что называется угасанием аффекта. Но это означает конец гораздо большего — конца стиля, например, в смысле уникального и личного, конец отличительного индивидуального мазка (символизируемого возникающим господством механической репродукции). Что касается выражения чувств или эмоций, освобождение в современном обществе от прежнего отсутствия ценностей, свойственного централизованному субъекту, означает также не просто освобождение от тревоги, но освобождение и от всякого другого рода чувства, поскольку

в настоящем не существует более Я, чтобы чувствовать. Это не значит, — резюмирует Джеймисон, — что культурная продукция эпохи постмодернизма полностью лишена чувств, скорее эти чувства — что, по Лиотару, может быть лучше и точнее названо "интенсивностями" — сейчас текучи и имперсональны и имеют тенденцию к подчинению особому виду эйфории. Угасание аффекта, тем не менее, могло бы также быть охарактеризовано в более узком контексте литературной критики как исчезновение огромного [пласта] модернистской тематики времени и современности, мечтательных мистерий длительности и памяти (нечто, что должно быть понято в равной степени как категория литературной критики, связанная с модернизмом, и как [характеристика] самих произведений). Однако, много уже говорено о том, — подчеркивает Джеймисон, — что мы обитаем сейчас скорее в синхронном, чем диахронном [мире], и можно считать по крайней мере, эмпирически доказуемым, что в нашей повседневной жизни, нашем психологическом опыте, наших культурных языках сегодня доминируют скорее категории пространства, чем времени, как это было в предшествующий период модернизма. Исчезновение индивидуального субъекта, наряду со своими внешними следствиями, возрастающей невозможностью индивидуального стиля порождает, по мысли Джеймисона, почти что повсеместную практику того, что сегодня может быть названо "пластишем". Это понятие, заимствованное у Манна (из "Доктора Фаустуса"), который в свою очередь позаимствовал его из обширного труда Адорно, посвященного двум направлениям в авангардном музыкальном экспериментировании (новаторское построение Шенберга и иррациональный эклектизм Стравинского), необходимо четко отличать от воспринимаемой с большей готовностью идеи пародии. Конечно, пародия находит благодатную почву в характерных особенностях современных авторов и их "неподражаемых" стилях: например, распространение предложение Фолкнера с его деэпричастными оборотами на одном дыхании; хайдеггеровская глубокомысленно-серьезная практика ложных этимологий как способа "доказательства". Все это производит, по Джеймисону, впечатление чего-то характерного, поскольку все эти примеры нарочито, но необязательно агрессивно, отклоняются от вновь утверждающей себя последствием нормы, посредством систематической имитации своих преднамеренных эксцентричностей. В диалектическом скачке от количеств к качеству распыленные модернистской литературы па множество специфических индивидуальных стилей и манер имело следствием языковую фрагментаризацию социальной жизни

ни до такой степени, когда утрачивает свою силу сама норма, сводящаяся к нейтральной, очищенной официальной речи (достаточно далекой от утопических устремлений изобретателей эсперанто или стандартной грамматики английского языка), которая сама становится всего лишь еще одним идиолектом среди прочих. Модернистские стили превращаются, таким образом, в постмодернистские коды. И то, что сегодня колоссальное разрастание социальных кодов в профессиональные и дисциплинарные жаргоны (но также и в виде символов удостоверяющих этническую, половую, расовую, религиозную и классовую принадлежность) является также политическим феноменом, в достаточной мере, с точки зрения Джеймисона, демонстрирует проблема микрополитики. Если идеи правящего класса были некогда доминирующей (или господствующей) идеологией буржуазного общества, в настоящий момент развитые капиталистические страны представляют собой поле лингвистической и дискурсивной разнородности без какой-либо нормы. Безличные правители продолжают модифицировать экономические стратегии, предписывающие границы нашему существованию, но они не ищут более в том, чтобы навязывать свой язык (или отныне не в состоянии делать это); постграмотность мира позднего капитала отражает не только отсутствие какого-то бы то ни было коллективного проекта, но также и непригодность прежнего национального языка самого по себе. В этой ситуации пародия обнаруживает собственную ненужность: она отжила свое, и этот странный новый феномен пасташи постепенно занимает ее место. Пасташи, подобно пародии, является подражанием особенному, уникальному, специфическому стилю, пользованием лингвистической маской, речью мертвого языка. Но это нейтральная практика такого подражания без каких-либо скрытых пародийных намерений, с ампутированным сатирическим началом, лишенная смеха и уверенности в том, что наряду с аномальным языком, который вы на время переяли, все еще существует некоторая здоровая лингвистическая норма. Эта ситуация очевидным образом определяет то, что историки архитектуры называют “историзмом”, то есть неупорядоченное поглощение всех стилей прошлого, игра случайными стилистическими аллюзиями и, в целом, то, что А. Лефевр называл возрастающим главенством “иео”. Это вездесущность пасташи не является, однако, несовместимой с определенным темпераментом или свободной от всех эмоций: она, как минимум, согласуется с пристрастием, с всецело исторического происхождения потребительским влечением к миру, превращенному в чистые образы самого себя, к псевдособытиям и “зрели-

щам”. Именно для таких объектов можно зарезервировать платоновскую концепцию “симулякрума” — точной копии, оригинал которой никогда не существовал. Соответственно, культура симулякрума возникает в обществе, в котором мено-вая стоимость распространена в такой мере, что стирается сама память о стоимости потребительской, в обществе, где, как констатировал Г. Дебор (Debord) в замечательном высказывании, “образ стал крайней формой товарного овеществления”. Можно ожидать, что в данный момент новая пространственная логика симулякра окажет серьезное воздействие на то, что принято считать историческим временем. Посредством нее видоизменяется само прошлое: что было некогда в историческом романе, по определению Лукача, органической генеалогией буржуазного коллективного проекта — что для искупительной историографии Томпсона или американской “устной истории”, для воскрешения из мертвых неизвестных или змалчиваемых поколений все еще является ретроспективным измерением, обязательным для всякой существенной перереориентации нашего коллективного будущего, — постепенно само превратилось в гигантское собрание образов, множественный фотографический симулякр. Впечатляющий лозунг Г. Дебора сегодня еще более уместен для “предыстории” общества, лишенного историчности; общества, чье минное прошлое является не более чем набором скучных зрелищ. В полном соответствии с постструктуралистской лингвистической теорией, — отмечает Джеймисон, — прошлое как “референт” постепенно обнаруживает себя вынесенным за скобки и, затем, стертым вообще, оставляя нас только лишь с текстами. Кризис историчности диктует возврат, с иных позиций, к вопросу об общей темпоральной организации в постмодернистском слоговом поле, то есть, к формам, которые время, временность, синтагматические [феномены] будут способны принять в культуре со все возрастающим подчинением пространству и пространственной логике. Если, в действительности, субъект утратил свою способность деятельно распределять свои напряжения ожидания и памяти (pro-tension and re-tensions) на временном векторе и организовывать свое прошлое и будущее в виде связанного опыта, становится достаточно проблематичной перспектива того, как культурная продукция такого субъекта может быть чем-то иным, кроме “нагромождений фрагментов” и практики [создания] беспорядочно разнородного, отрывочного, случайного. Все это, тем не менее, является именно теми ключевыми терминами, в которых анализируется (и даже отстраняется своими апологетами) постмодернистское культурное производство. Эти термины, однако,

характеризуют предмет пока лишь с отрицательной стороны: более позитивные формулировки носят такие наименования как текстуальность, письмо или шизофреническое письмо. Джеймисон отмечает, что он находит лакановскую оценку шизофрени в данном отношении полезной не потому, что имеет какие-либо сведения о ее клинической эффективности, но главным образом потому, что — скорее в качестве описания, чем диагноза — она, как кажется, предлагает наводящую на размышления эстетическую модель. Очень кратко, Лакан описывает шизофрению как разрыв цепи означающих, то есть взаимосцепления синтагматических последовательностей означающих, которое конституирует высказывание и значение. В основе лакановской концепции цепи означающих заложен один из фундаментальных принципов (и одно из выдающихся открытий) соссюрианской лингвистики, а именно, положение о том, что значение не является однозначным соотношением означающего и означаемого, материальности языка, слова или наименования и его референта или понятия. Значение, с новой точки зрения, порождается движением от означающего к означаемому. То, что в общем виде называется означаемым — значение или понятийное содержание высказывания, — должно рассматриваться, скорее, как видимость значения, объективный мир означивания, порожденный и сформированный соотношением означающих между собой. Когда это соотношение нарушается, когда обрываются связи цепи означающих, тогда мы имеем шизофрению в виде обрывков отдельных, несвязанных означающих. Связь между такого рода лингвистическим расстройством и сознанием шизофреника может быть, таким образом, уловлена посредством двойного предположения: во-первых, что сама персональная тождественность [субъекта] является эффектом определенного временного упорядочивания прошлого и будущего относительно его настоящего; и, во-вторых, что такое активное упорядочивания само по себе является функцией языка или, точнее, предложения, поскольку оно движется через время по своему герменевтическому кругу. Как отмечает Джеймисон, если мы не в состоянии объединить прошлое, настоящее и будущее [в рамках] предложения, тогда сходным образом мы не в состоянии объединить прошлое, настоящее и будущее в нашем опыте собственной биографии и психической жизни. С разрывом цепи означающих шизофреник замыкается в переживании чистых материальных означающих или, другими словами, серий чистых, несвязанных моментов на-

стоящего во времени. Принципиальное положение Джеймисона заключается в данном контексте в том, что позднейшая мутация пространства — постмодернистское гиперпространство — в итоге преуспела в преодолении способностей индивидуального человеческого тела локализовать себя, перцептивно организовать свое ближайшее окружение, и познавательно обозначить свое положение в картографируемом внешнем мире. Можно предположить, — отмечает автор, — что это вызывающее тревогу рассогласование между телом и его архитектурным окружением — которое находится в таком же отношении к первоначальному замешательству прежнего модернизма, как скорость космического корабля к скорости автомобиля, — может само служить символом и аналогией той, еще более заостренной дилеммы неспособности наших сознаний, по крайней мере в настоящий момент, составить карту огромной многонациональной и децентрализованной сети коммуникаций, пойманной в которую мы, как индивидуальные субъекты, чувствуем себя сегодня. Эстетика когнитивной картографии — педагогической политической культуры, которая стремится наделять индивидуального субъекта новым, укрепленным ощущением своего места в глобальной системе — с необходимостью должна будет учитывать эту, в настоящее время чудовищно сложную диалектику репрезентации и изобретать принципиально новые способы, чтобы должным образом ее оценить. Ясно, по версии Джеймисона, что это не призыв к возвращению к какой-либо разновидности старого устройства, преждему, более упорядоченному национальному пространству, более традиционной, стабильной перспективе или миметическому принципу: новое политическое искусство (если таковое вообще возможно) должно будет придерживаться истины постмодернизма, так сказать, его базисного объекта — мирового пространства многонационального капитала — и, в то же время, совершить прорыв к некоторому пока непредставимому типу репрезентации последнего, через который мы снова начнем схватывать нашу диспозицию как индивидуальных и коллективных субъектов и восстановим способность действовать и бороться, нейтрализованную в настоящее время как нашим пространственным, так и социальным замешательством. Политическая форма постмодернизма, если подобная когда-либо появится, будет иметь, по мысли Джеймисона, в качестве своей задачи разработку и воплощение глобального когнитивного картографирования как в социальном, так и в пространственном измерении.

А. А. Горных

ПОСТМОДЕРНИСТСКАЯ СОЦИОЛОГИЯ — общее название версий социально-философского и социологического теоретизирования (Бодрийар, З. Бауман, М. Маффесоли и др.), акцентирующих исчерпанность эпистемологии и онтологии модерна (см. Modelg) и осуществляющих тем самым радикальную переинтерпретацию идеи социологии. В качестве оснований для манифестации возможности П. С. выступают: 1) применение концептуального аппарата постструктурализма к маргинальной для него проблематике социального, что приводит к существенной модификации и развитию самого постструктурализма за счет социологической эмпирико-операционалистской направленности; 2) проблематизации в рамках метасоциологической перспективы (в отличие от специально- или частисоциологической) таких категорий, как "знание", "повседневность", "культура", что, с одной стороны, выражается в их экстраполяции на социальное вообще, а с другой — в постановке под вопрос самой социологии как особой повседневной, знаниевой и культурно-политической практики; 3) трансформация "современных" индустриальных обществ в "постсовременные" постиндустриальные. Тем самым задается различие между П. С. и так называемой "социологией постмодерна", соотносимой с именами Э. Гидденса и Хабермаса, которые, сохраняя позиции рационализма, постулируют преэссенциальность и незавершенность модернистского проекта, констатируют "распад организованного модерна" и переход к "рефлексивной современности" и "посттрадиционному порядку". Первоначальной задачей П. С. выступила фиксация симптоматики кризиса модерна с последующим различением кризиса социального и кризиса социологического и необходимостью деконструкции социологического дискурса и тотальной ревизии концептуального аппарата. Итогом явился отказ от понятия "общество", которое в рамках установок на текстуализацию и хаотизацию мира, было определено как пространство социального текста — одновременно была предложена локальная трактовка социальности; преодоление бинарных оппозиций как общесоциологического порядка (противопоставление объекта и субъекта познания, центра и периферии в социальной структуре), так и оппозиций мужского женскому в гендерных и метрополи и колонии — в постколониальных исследованиях; постулирование интертекстуальности сознания и трактовка личности как самоповествования "открытой идентичности"; провокационная и эпатажная критика социологического mainstream'a / "генеральной линии" — Н. К./ — в первую очередь теории структурного функционализма и практик опросов "общественного мнения". В результате социология была опре-

делена как проект модерна, конструированного бинарной оппозицией "социальный порядок — аномия", из которой следовали ее "родовые черты", а именно: 1) Проективность. Идея социального порядка была представлена как идеал, которого необходимо достичь; аномия в таком случае есть исходная характеристика социальной реальности, хаос, который требует порядка. В радикальных версиях социологического теоретизирования проективность принимала форму социального утопизма (например, технократизм, коммунизм). Кроме того, проективистская установка покоилась на фундаменте идеи линейного развертывания времени, первоначально представленной в виде социального прогресса, а впоследствии переосмысленной как модернизация. 2) Проблематичные отношения с философией. Подрыв спекулятивной философии осуществлялся сразу в трех направлениях: во-первых, во вскрытии социальных оснований философии, что выразилось в появлении смежной проблематики социологии знания; во-вторых, в предложении радикально иного или существенно модифицированного метода; и, в-третьих, в формировании представлений об операциональном — а значит "реальном" — объекте, с последующим различением натуралистического и деятельностного подходов к этому объекту. Таким образом, социология артикулировалась как проект "приведения в порядок" философии, который ставил своей целью формирование позитивного (Конт), калькулируемого (В. Кетле) и/или "действенного" (Маркс) знания; 3) Проблематичные отношения со сферой гуманитарных наук. Социология, принадлежа к сфере наук о человеке, в то же время в значительной степени дистанцировалась от изучения собственно индивидуального, детерминируя его общим, или социальным. В этом плане можно говорить о незамеченной "смерти" как на теоретическом уровне (например, концепт структуры в структурном функционализме), так и на эмпирическом (респондент вместо субъекта). Кроме того, такие науки о человеке, как психология и медицина, оказались способными к радикальной операционализации своего знания, то есть к формированию особого "больничного" пространства, в котором (в идеале) только и могли осуществляться те или иные практики и в котором субъект познания мог становиться его объектом. Социология же собственного, "социологического" пространства не имела и во многом выступила "зеркалом социальной природы". Заложённые в социологический проект установки оказались полностью эквивалентны обществу эпохи модерна. Согласно З. Бауману, современная социальная реальность выступала в качестве объекта администрирования: "это был мир, обозреваемый с высоты сто-

ла генерального директора. Это был мир, в котором ставились и реализовывались цели, а общую цель расщепляли на подпроблемы для исполнения, мир, в котором сегодняшнее состояние оценивалось по тому, приближается оно или отдаляется от запланированного на завтра, и в котором главным условием достижения целей (и уже поставленных и еще не придуманных) была сплоченность рядов исполнителей. Она достигалась благодаря всеобщей лояльности по отношению к задачам, выдвигаемым начальством, и в вере в право начальства ставить их, а также благодаря желанию избежать наказания за непослушание, либо личной заинтересованности каждого в общих целях и в образе жизни, зависящем от достижения этих целей". Принципами, на которых покоилась перспектива указанного *администрирования* являлись: 1) *Целостность моделируемого мира*. В социологии предельной рамкой удержания ее целостности было понятие "общество", зачастую отождествляемое с национальным государством, а также понятие "культура", редуцированное к интегративной функции. Эпистемологически эта целостность фундировалась идеей присутствия истины, ее укорененности в бытии и, как следствие — значимости модусов аутентичности, идентичности и оригинальности. 2) *Когерентность*. Социум и культура мыслились не только целостными, но и пронизанными многочисленными и взаимными связями, отношениями и функциями, действующими как слаженный механизм (общество как "сфера принципиальной координации" — в структурном функционализме). Отсюда — вся проблематика общественного согласия (вариант — конфликта), социализации (девиации) и социальной нормы (аномии). 3) *Кумулятивность и направленность времени*. Мир — это проект-в-процессе-реализации, в котором совмещаются линейность развертывания времени, берущая свое начало в христианской эсхатологии и позднее оформленная в концепте детерминизма, и установки на трансформативность и эффективность, делающие возможной интенсификацию Истории на основе "накопленных" оснований (ср. "Время, вперед!"). Таким образом, социология изначально проектировалась как "теория" или дисциплина знания и "практика" дисциплинирования социальности, то есть как способ отправления власти-знания. Кризис модерна, определяемый как недоверие к метанаррациям (см. *Метанаррация, Закат метанарраций*) (Лиотар), результат эволюции дисциплины (Фуко), переоценка модерна как универсалистского Проекта (З. Бауман), подорвал казавшееся незыблемым соответствие между теорией и практикой. Общим основанием, задающим социетальную конфигурацию постмодерна, может выступить принцип

"двойного кодирования". В общем виде код представляет собой определенную структуру правил означивания, имеющую свою историю (то есть отсылающую к пра-текстам) и конституирующую определенную неравновероятностную конфигурацию содержания. (Ср. интерпретацию кода Р. Бартом как "пути смыслообразования", а также Эко, понимающего под кодами занявшие место объективных структур познания функции, "рассматриваемые в качестве социальных установлений; как попытки обрисовать механизм событий, а также объяснить порождение сообщений, исходя при этом из лежащих в их основе системы правил"). Двойное кодирование в этом смысле есть попытка здесь-и-сейчас приуменьшить или элиминировать вовсе зависимость от истории (истории как прошлого и истории как рассказа). В рамках разработанной Бодрийаром концепции гиперреальности, переход к состоянию постмодерна характеризуется как преемства симулякров. Тем самым, проблематика "двойного кодирования" получает дальнейшее развитие, а также отмечается "радикальное изменение взаимоотношения между историей и повседневностью, между публичной и частной сферами". Социальное, ставшее предметом индивидуального потребления, в таких условиях может мыслиться исключительно как симуляционная модель социального, означающая в конечном итоге смерть и социального, и социологии. "Социология в состоянии лишь описывать экспансию социального и ее перепития. Она существует лишь благодаря позитивизму и допущению социального. Устранение, имплозия социального от нее ускользают" (см. *Социальное*). Развитие коммуникации и особенно коммуникации массовой формируют явление массы, которая "не обладает ни атрибутом, ни предикатом, ни качеством, ни референцией"; массу "составляют лишь те, кто свободен от своих символических обязанностей", то есть являются "многочислыми терминалами" бесконечных сетей коммуникации. "Массы не являются референтом, поскольку не принадлежат порядку представления. Они не выражают себя — их зондируют. Они не рефлектируют — их подвергают тестированию... Однако зондирование, тесты, референдум, средства массовой информации выступают в качестве механизмов, которые действуют уже в плане симуляции, а не репрезентации". В такой ситуации, репрезентация масс — молчаливого большинства — оказывается не более чем очередной симуляцией, исходящей из "полагания надежности" — наивной веры во всемогущие силы рекламы, техники, политики, науки — смысла вообще. Масса не приемлет смысла и "интересуется лишь знаковой", коммуникация для нее — непрерывное поглощение

знаков, обусловленное жаждой зрелища. Масса, не являясь ни объектом (поскольку сопротивляется всякому воздействию), ни субъектом (поскольку не может быть носителем автономного сознания), является в то же время еще большим медиумом, чем сами *mass media*; используя стратегии "нейтрализующего присвоения", перекодирует все сообщения из плана рационального в план воображаемого и заставляют их циркулировать по своим внутренним правилам. Техника, наука и знание в этом случае "обречены на существование в качестве магических практик и предназначены для потребления зрелищ". Во многом разделяя установки Бодрийара, М. Маффесоли тем не менее занимает более взвешенную и оптимистичную позицию. "Молчание масс" трактуется им как естественная защитная реакция на тотализирующие дискурсы и способствует освобождению. Опираясь на тексты социологической и философской классики, М. Маффесоли характеризует переход к постмодерну как трансформацию "социального" в "социальность". Если первому соответствуют "общество" (*Gesellschaft* у Ф. Тенниса), "прометеевская" культура и основной социальных связей выступает "механическая солидарность" Э. Дюркгейма, характеризующая инструментализмом, проективностью, рациональностью и телеологием, то постмодерный социальный порядок описывается в терминах "общины" (*Gemeinschaft* у Тенниса), ценностями "дионисийской" культуры и "органической" (или "органической") солидарностью с ее замороженностью настоящим, ион-логическим, имморализмом и коммуникативной. Симптомом наступления "неотрайбализма" выступает "возрождающийся интерес ко всему натуральному и чувство околдованности мира". Следуя инверсионной интерпретации повседневности, снимающей бинарную оппозицию между сакральным и профанным и используя метод "общинной эмпатии", М. Маффесоли отмечает трансформацию "индивида" в "персону", обладающую полифункциональными характеристиками — "масками", а "группы" или "организации" — в "племя" и массу. Племя же понимается как микрообщность со свободным членством, интерсубъективность, основанная на аффекте, чаще всего спонтанная, рассеянная, неустойчивая консолидация социальности. Отличительной особенностью племен является их "имманентная трансцендентность", когда социальность трансцендирует своих членов, но сама ничем не трансцендирована. При этом границы массы и племени крайне неустойчивы и размыты, в силу "постоянного встречного движения" и смены "масок". Таким образом, социализация, мифологизация и возрожде-

ние целостности территории, тела, оргии, зрелища и наслаждения обозначает регрессию к архаике и конституируют социальность как повседневность. З. Бауман, с методологических позиций, манифестирует П. С. как комментарий к повседневности. Его вывод основан на противопоставлении "законодательного разума", наследника модернистской метафизики, и разума "интерпретативного", ведущего диалог и "относящегося к каждому акту овладения [Другим] как к предложению продолжить обмен". Для Фуко комментарий, наряду с принципами автора и дисциплины, выступал принципом контроля над производством дискурса: "комментарий ограничивал случайность дискурса такой игрой идентичности, формой которой, ноже, были повторение и тождественность" (см. Комментарий). Но комментарий, даже как вторичный текст, не сводится к репродуцированию оригинального смысла и имеет конструктивистскую составляющую: "роль комментария, какие бы техники при этом ни были пущены в ход, заключается лишь в том, чтобы сказать наконец то, что безмолвно уже было высказано там" (Фуко). Однако при этом происходит удвоение, утроение и т. д. этого, уже "безмолвно высказанного", так как: "...комментировать — значит признавать, по определению, избыток означаемых над означающими, неизбежно не сформулированный остаток мысли, который язык оставляет во тьме, остаток, составляющий саму суть, выталкивающую наружу свой секрет. Но комментировать — также предполагает, что это невысказанное спит в речи, и что, благодаря избыточности, присущей означающему, можно, вопрошая, заставить говорить содержание, которое отчетливо не было означено". Двойная избыточность комментария — со стороны означающих и со стороны означаемых — в случае социологии и в контексте понимания социального пространства как социального текста, в значительной степени усложняет задачу, поскольку, во-первых, социальные практики и практики социологические могут описываться в терминах означаемого и означающего, во-вторых, помимо этого, практики и социологов, и социальных агентов уже представлены как взаимодействие означаемого и означающего, в-третьих, при том, что каждая теория должна описывать условия своей возможности, сохраняется опасность бесконечности социологии знания. В то же время становилось очевидным, что означающее и означаемое получают также существенную автономию, которая обеспечивает каждому по отдельности сокровище возможного значения. В пределе одно могло бы существовать без другого и начать

говорить о себе самом: комментарий располагается в этом мнимом пространстве. Тем самым в это "между" попадает и то, что в социологии модерна обозначалось как "социальная реальность". Последняя оказывается не более чем фикцией — трикстером, обеспечивающим травести, перевод одного в другое через изменение облика в бесконечном процессе "переодевания". "Комментарий поконится на постулате, что речь — это акт "перевода", что она имеет опасную привилегию показывать изображения, скрывая их, и что она может бесконечно подменяться ею же самой в открытой серии дискурсивных повторов" (Фуко). Таким образом, принцип комментария по способу своего функционирования изоморфен концепту *Differance* Деррида (см. *Differance*). Комментарий отталкивается от первичного текста, который выступает его основанием, и отталкивает этот текст; тем самым комментарий одновременно означает (различает) микрорепрезентацию первоначального смысла и свою инаковость ("вне-находимость") по отношению к нему. Понимание П. С. как комментария к повседневности в конечном итоге переопределяет социологию как особую практику означивания социальности. Тем не менее, парадоксы изначально заложенные в основание П. С. — сохранение в ней проективности в виде "проекта уничтожения проекта", дисциплинарная неопределенность, ориентация на плюральность и антиуниверсализм, позволяют предположить, что предлагаемая перенеприятие "идеи социологии" должна оказаться далеко не последней.

Н. Л. Кацук

"ПОСТМОДЕРНИСТСКАЯ ЧУВСТВИТЕЛЬНОСТЬ" — характерная для философии постмодернизма (как и для культуры постмодерна в целом) парадигмальная установка на восприятие мира в качестве хаоса. Рефлексивно зафиксирована постмодернистской философией 1980—1990-х (Лиотар, А. Меджилл, В. Вельш, В. Лейч и др.). В своих модельных представлениях о реальности постмодернизм, по оценке В. Лейча, "создает формы порядка как беспорядка". — В зеркале постмодерна мир, как было отмечено Джеймисоном, "становится одновременно фактическим, хаотичным и разнородным". Данная установка представляет собой концептуальное оформление (результат) рефлексивного осмысления глубинных ориентаций культуры постмодерна, программно релятивизировавшего практически все свои компоненты: технологию, политику, науку, философию, архитектуру, все виды искусства, склад повседневности, стиль мышления, коммуникационные стратегии, сексуальные практики и даже тип феминизма, — то есть "самый стиль жизни" (Х. Фостер). Постмодернистское состояние становится характерным также для

молодежной музыкальной культуры и подростковых поведенческих субкультур (Б. Смарт, Ш. Уайтаг). Согласно исследованиям последних лет, постмодернистское состояние характеризует сегодня социологию, историю, этику, медицину, этнографию и другие гуманитарные дисциплины, практически без исключений (Р. Гелдер, С. Форатон). Таким образом, в оценке В. Вельша, "коингуэнция постмодернистских феноменов как... в разных видах искусства, так и в общественных феноменах — от экономики вплоть до политики и, сверх того, в научных теориях и философских рефлексиях совершенно очевидна". Важно, однако, что "постмодерн" — эпоха не столько в развитии социальной реальности, сколько, как констатируют Бауман, А. Хеллер, Ф. Фехер и др., в эволюции осмысления последней. Видение мира сквозь призму "П. Ч." обнаруживает себя прежде всего, в таких сферах концептуализации, как искусствоведение, культурология, социология — во всем комплексе гуманитарного знания, а также в философии. Фундированность философской парадигмы постмодернизма идеей хаоса (в тех или иных модификациях последней) универсально отмечается в посвященных постмодернизму исследованиях — как сугубо методологического, так и культурологического плана: Х. Бертенс, С. Бест, А. Хеллер, Ф. Фехер, С. Лаш и др. Фундаментальной предпосылкой интерпретации мира выступает для постмодернизма отказ от идеи целостности, иерархичности структурности, централизованности (см. Ацентризм) и гармоничной упорядоченности мира (см. Логосцентризм): "мы живем, без специальных разметок и изначальных координат, в мирах затерянных событий" (Фуко). По формулировке Делеза и Гваттари, "мы живем в век частичных объектов, кирпичей, которые были разбиты вдребезги, и их остатков. Мы уже больше не верим в миф о существовании фрагментов, которые, подобно обломкам античных статуй, ждут последнего, кто подвернется, чтобы их заново склеить и воссоздать ту же самую цельность и целостность образа оригинала. Мы больше не верим в первичную целостность или конечную тотальность, ожидающую нас в будущем". Отсюда столь популярная в постмодернизме метафора руины — от пред-постмодернистской литературы (например, "В кругу развалин" Борхеса) до "Автопортрета и других руин" у Деррида. Общество постмодерна, как отмечает В. Вельш, "необратимо плюралистично". Подобная установка во многом была зафиксирована уже Арендт, предвосхитившей в своем творчестве многие — ныне базисные — идеи постмодернизма: так, например, она пишет: "я явно присоединяюсь к тем, кто уже некоторое время пытается разобрат метафизику и философию со всеми их категориями, известными нам

с их возникновения и до сегодняшнего дня. Этот разбор возможен только с допущением, что нить традиции оборвана, и что мы не будем в состоянии восстановить ее. Что утрачено, так это непрерывность прошлого. То, с чем мы оставлены, — все же прошлое, но прошлое уже фрагментированное. Установка на восприятие мира сквозь призму "П. Ч." проявляет себя в рефлексивно осознанном постромодернистской культурой феномене "обратной апокалиптичности" (an inveted millenarianism); по определению Джеймисона, в культуре постмодернизма "предчувствия будущего, катастрофического или спасительного, заместились ощущениями конца того или этого (конец идеологии, искусства или социального класса; "кризис" ленинизма, социальной демократии или общества всеобщего благоденствия и т. д. и т. п.); взятые все вместе они, возможно, составляют то, что все чаще обозначается постмодернизмом". В этой системе координат (равно как в этой системе ценностей) понятие хаоса оценивается в качестве фундаментального для категориальной системы постмодернистской философии. В ракурсе видения "П. Ч." мир предстает вне какой бы то ни было возможности задать его целостную метафизику: как пишут Делез и Гваттари, "мир потерял свой стержень... Мир превратился в хаос". Более того, для постмодернизма характерна программная презумпция достижения хаоса, создания его в качестве результата целенаправленной процедуры по отношению к семантически значимым средам: от предложенного в свое время А. Жарри в контексте "патафизики" принципа "внесения хаоса в порядок" — до сформулированного Д. В. Фоккема принципа "нонсеlections" как преднамеренного создания текстового хаоса. Как пишет Б. Смарт, на смену идеологии "порядка вещей" приходит то, что может быть названо идеологией "беспорядка и разлада (disorder)". Собственно, сама наличная социальная реальность предстает в оценке постмодернистской социологии (прежде всего, С. Лаш и последователи) как "дезорганизованный капитализм". В рамках постмодернистской парадигмы мировосприятия хаотичность пронизывает все уровни бытия, — сознание оказывается в этой ситуации ничем иным, как продуктом осмысления хаоса (по В. Варду, — результатом "осмысления разбитого мира"). В вербальной сфере это порождает то, что К. Лемерт обозначил как "невозможный глоссарий", в сфере дискурсивной — формирование неканонических стратегий дискурсивных практик (по Б. Смарту, "еретический дискурс"). В своем сочетании это приводит к оформлению особого типа отношения к тексту, культивируемого культурой постмодерна: как пишет И. Хассан, "процессу распада мира вещей", порождающему "кос-

мический хаос", соответствует нестабильность текстовой семантики (хаос значений, хаос означающих кодов, хаос цитат и т. п.) как выражение и отголосок "космического хаоса". И, коль скоро культурная традиция еопрягает смысл как таковой с упорядоченной целостностью, организованным гештальтом, — постмодернизм осуществляет последовательный отказ от всех элементов данного комплекса, — так, по словам Т. Д'Ана, "смысл теперь уже не является вопросом общепризнанной реальности, а скорее эпистемологической и онтологической проблемой изолированного индивида в произвольном "фрагментированном мире". — В отличие от классической традиции, фундированной презумпцией онтологической гарантированности смысла, постмодернизм констатирует, что, по формулировке Делеза, "мир смысла имеет проблематический статус". Сколь радикальным, столь же и естественным следствием этой установки является оказавшаяся фундаментальной для постмодернизма идея тотального семантического хаоса, обозначенная в свое время Крестовой как уверенность в "бессмысленности Бытия". По оценке Бодрийара, "мы находимся во вселенной, в которой становится все больше и больше информации и все меньше и меньше смысла". Иными словами, в культуре постмодерна происходит то, что Бодрийар называет "катастрофой смысла" или "импlosionией смысла". По оценке Фуко, современный менталитет характеризуется тотальным отсутствием "веры в смысл", ибо все то, что наивно полагалось источником семантической определенности, демонстрирует "разреженность, а вовсе не нескончаемые шедроты смысла". Интегральная постмодернистская схема видения реальности, представленная "П. Ч.", находит свою спецификацию применительно к различным проблемным полям философии постмодернизма, версифицируясь в различных терминологических традициях. Так, например, применительно к концепции исторического времени Делеза идея хаоса реализует себя посредством понятийных средств, организованных вокруг понятия "Хронос" (см. Событийность, Эон), а применительно к аналитике сексуальности Фуко на передний план выдвигается понятие "хюбрис" (см. Хюбрис) и т. д. — Категориальный аппарат философии постмодернизма находится в процессе своей эволюции, да и не стремится к унификации в силу принятых аксиологических презумпций, непосредственно вытекающих из основоположений "П. Ч.". Однако, несмотря на отсутствие единой терминологии, постмодернизм в философской своей проекции характеризуется парадигмальным единством: как заметила С. Сулеймен, "Барт, Деррида и Крестова являются теоретиками постмодернистской чувствительности неза-

висимо от терминов, которые они употребляют, точно так же, как и Филипп Соллерс, Жиль Делез, Феликс Гваттари и другие представители современной французской мысли". (См. также Руины, "Мертвой руки" принцип, Нонсеlections принцип, "Пустой знак".)

М. А. Можейко

ПОСТПОЗИТИВИЗМ — см. ПОЗИТИВИЗМ.

ПОСТСТРУКТУРАЛИЗМ — совокупное обозначение ряда подходов в социо-гуманитарном познании 1970—1980-х, ориентированных на семиотическое истолкование реальности ("текстуализованный мир" П.), опирающихся, подобно структурализму, на концепцию знака как единства означающего и означаемого, но осуществляющих пересмотр структуралистской парадигмы в плане центрации внимания на "внеструктурных" параметрах ("изнанке") структуры и связанных с их постижением когнитивных процессах. Получил развитие сначала во Франции, а затем в США. П. обычно связывают с именами Деррида, Делеза, Гваттари, Бодрийара, Крестовой, Лиотара, К. Кастроадиса, "позднего" Р. Барта, Фуко, а также ряда других исследователей. П. унаследовал от структурализма определенную общность проблемного поля и отсутствие собственной цельной программы. Иногда П. характеризуют как попытку осуществить то, что не удалось сделать на первом этапе, и, следовательно, как закономерное развитие структурализма, выявление его апорий и парадоксов. Обнаруживается взаимная дополняемость структурализма и П., так или иначе опирающихся на концепцию знака как единства означающего и означаемого и особый интерес к проблемам языка. Налицо двойная проблематичность П.: 1) эпистемологическая проблема: является П. простой трансформацией ("траекторией перемещения, а не отказа", согласно Р. Барту), мутацией или радикальным переворотом? 2) "географическая" проблема определения границ: если хронологический рубеж датируется 1968, то теоретически П. пересекается с семиотической теорией, постмодернизмом, леворадикальными течениями, различными литературными практиками (например, с американским деконструктивизмом, для которого деконструкция не более чем методика анализа текстов). Впрочем, постструктуралисты сами настаивают на относительности всяких границ (между означаемым и означающим, философией и литературой, литературой и критикой), что, в частности, характеризует их аксиологические ориентации. Учитывая все разнообразие постструктуралистских практик и их терминологическую

необычность, затрудняющие интерпретацию (в общепринятом понимании этого слова), тем не менее можно эксплицировать ряд основных задач, выдвигаемых П.: 1) критика западноевропейской метафизики с ее логоцентризмом, проблема кризиса репрезентации; 2) демистификация, избличение, фиксация возникающих на всех уровнях очагов власти стратегий принуждения, сокрытых под оболочкой бессознательно; 3) поиск зон свободы — маргинальных, находящихся за пределами структуры, но оказывающихся в результате в качестве предельной, далее нерасчленяемой реальности, не контролируемой силами власти (желание, история, “хаосмос”, аффекты, тело, жест и т. д.). Нужно иметь в виду, что “вне текста” для П. нет ничего, реальность для него — это по преимуществу языковая реальность (текстуализованный мир). Постструктуралисты, анализируя европейскую метафизическую традицию, усматривают главную ее особенность в логоцентризме (Деррида). Понятие Истины (в П. — “Трансцендентальное Означаемое”) — это порождение логоцентрического сознания, стремящегося во всем найти порядок и смысл, отыскать первопричину, а точнее. — навязать их всему, иа что направлена мысль человека, но при этом не способного постичь и выразить алогичную сущность мира, влагающего в силу своей косности запрет на любые свободные интерпретации. Порочная практика, по оценке П., насильственного овладения текстом (направленная на поиск Истины) восходит к гуманистам, для которых понять текст значило “присвоить” его себе, подчинив смысловым стереотипам, господствовавшим в их сознании. Навязывание тексту его формы осуществляется “говорящим Субъектом”, картезианским “*cogito*”, предающемуся иллюзии о независимости, автономности своего сознания. Это и есть тот “классический центр”, который, пользуясь привилегией управления, структурирования, сам в то же время остается вне структурного поля. Согласно П., текст всегда задается собственным комментарием: интерпретация литературного текста, наравне с его “объектом” и “предметом” относятся к одному проблемному полю. Интерпретация выступает таким образом атрибутом литературного корпуса: каждый литературный объект определенным образом дистанцирован относительно своего “имманентного” значения, а следовательно, необходимо содержит интерпретационную составляющую. Оппозиция между текстом как объектом и внешними ему интерпретациями (классическая парадигма) замещается в П. представлением о континууме бесконечного литературного текста, который всегда вы-

ступает своей собственной интерпретацией и тем самым дистанцирован сам от себя. В итоге для П. в высшей степени характерно истолкование любого теоретического текста как литературного. А следовательно, П. выносит за скобки претензии всякого текста на истинность, реконструируя текстуальные механизмы, продуцирующих “эффект истинности”. (По мысли Хабермаса, П. присуща своеобразная универсальная эстетизация, посредством которой “истина” в своем пределе редуцируется к одному из стиливых эффектов дискурсивного выражения.) Согласно П., классицистское сведение риторических приемов к внешним средствам выражения, не связанным каким бы то ни было образом с планом содержания, иллюзорно. Стилистические приемы построения текста необходимо задают его внутреннее понятийное содержание. При этом, согласно постструктуралистским моделям, нулевая степень любого метаязыка — естественный, обычный язык — содержит в себе все мыслимые интерпретации всех метаязыков: обычный язык таким образом выступает фундаментальным метаязыком. Естественный язык являет собой собственный метаязык, он самореферентен, конституируясь в пространство бесконечного саморефлективного движения. Предполагается, что объективный мир всегда оказывается структурирован при помощи тех или иных языковых средств. Согласно П., не может существовать чистого языка-объекта, который был бы способен функционировать как абсолютно прозрачное средство означивания предзаданной ему действительности. Всевозможные “объективные заключения” о природе вещей всегда неизбежно самодистанцированы, имманентно включая в себя отклонение означающего от собственного “буквального смысла”. Постструктуралисты подрывают представление о референции, о бытии как присутствии. Претензии на репрезентацию, на соотнесение текстов культуры с реальностью несостоятельны, означаемое не существует, оно — всего лишь иллюзия. По Бодрийару, современность характеризуется скрадыванием различия между реальностью и ее представлением, остаются одни лишь “симулякры”, не обладающие никакими референтами, имеющие отношение только к собственной воображаемой реальности. Означающее теряет свою непосредственную связь с означаемым вследствие “отсрочки”, откладывания в будущее представления об означаемом явлении. Знак обозначает скорее “отсутствие” предмета, а в конечном счете, и принципиальное отличие от самого себя. П. утверждает необходимость игрового отношения к смыслу вообще, выдвигает принцип “диссеминации” (Деррида), то есть рассеивания, дисперсии любого смысла среди множества дифферен-

цированных его оттенков, идея “различия” должна уступить место идее “различения”, что означает конец власти одних смыслов над другими. Отсутствие предельного значения открывает неограниченное пространство для движения означающих, что фиксируется в понятии “генотекст” Кристевой. Взгляд на мир только через призму означающих снимает проблемы объективности, метода, истины, обесценивает научное знание. Но это происходит еще и потому, что “науке предопределено насилие”, она связана с признанием порядка, который определяется властными отношениями (М. Серж). Постструктуралисты пытаются обнаружить за всеми культурными феноменами дискурс власти, всепроникающая способность которой позволяет ей “пересекать”, “координировать”, “прерывать” любые социальные структуры и установления, что дает возможность Делезу говорить о “древоводности” власти. Язык, символизирующий собой любые формы принудительной власти, функционирует как такого рода древоводная структура. Как можно разрушить эту властную машину языка и противостоят ей принудительной силе тотальной бинаризации всей культуры? Такую вожденную зону свободы, где законы силы, господства и подчинения не действуют, представляет собой, согласно П., текст — авансцена борьбы множества сил, равноправных дискурсов, являющихся одновременно объектами борьбы за власть, но также и сильными властными позициями. По существу, это “интертекст”, предполагающий соответствующую “революционную” процедуру чтения (Ф. Соллерс) и элиминирующий традиционную фигуру Автора (Р. Барт, Фуко). Главное предназначение текста — вернуться от власти. Поиск “глубинного, подрывного значения”, “истинного уровня языка” (Деррида), не подвластных общепринятым кодам и структурам, обнищает значимость элементов внесистемных, маргинальных, асоциальных. Возможно, именно они являются онтологической основой предельной, иередуцированной реальности (“уровень бытия желания”). Присовокупляется “изнанка” структуры, размываются границы внутреннего и внешнего в искривленном пространстве современной культуры. Своеобразие П. состоит в том, что он легитимировал пересмотр многих классических философских понятий, обозначил новую картографическую культурного пространства. В отношении постмодернизма П. может быть рассмотрен как наиболее фундаментальная его теоретическая предпосылка (см. Постмодернизм, Постмодернистская чувствительность) — в сугубо концептуальном отношении, ибо в отношении персональном невозможно истощение четкого дистанцирования “постструктуралистского” и “постмодернистско-

го" этапов развития творчества того или иного автора является скорее правилом, нежели исключением. (См. также Автор, Ацентризм, Власть, Генотекст/Фенотекст, Difference, Интертекстуальность, Логоцентризм, Метафизика, Метафизика отсутствия, Означаемое, Означающее, Пустой знак, Рассеивание, Симулякр, "Смерть Автора", Трансцендентальное означаемое, Чтение.)

А. Р. Усманова

ПОСТФРЕЙДИЗМ (англ. post — после и фрейдизм) — собирательное понятие, посредством которого обозначают совокупность разнообразных реформаторских, модернистских и прочих направлений, течений и школ, в той или иной мере разделяющих и развивающих идеи Фрейда (психоанализа, фрейдизма). Обычно к П. относят: индивидуальную психологию (Адлер и др.), аналитическую психологию (Юнг и др.), сексуально-экономическую социологию (Райх и др.), неопрейдизм (Салливан, Фромм, Хорни и др.), социометрию (Морено и др.), психоисторию (Эриксон и др.) и т. д. В семантических рамках П. могут быть интерпретированы также экзистенциальный психоанализ (Бинсвангер и др.) и структурный психоанализ (Лакаун и др.).

В. И. Овчаренко

ПОЭТИЧЕСКАЯ ФУНКЦИЯ ЯЗЫКА — см. ЯКОВСОН.

ПОЭТИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ — понятие, содержание которого фиксирует способ (стиль, тип) мышления, основанный на презумпции принципиальной недосказанности (неполноты) и метафоричности. В содержательном плане П. М. предполагает радикальный отказ от жесткого рационализма, не только допускающий, но и предполагающий иррациональные (интуитивные, образные и т. п.) мыслительные процедуры; в плане формальном — опору на такое построение вербальной объективации мысли, которая предполагала бы наличие своего рода свободного пространства движения мышления (семантической пустоты текста), выступающей условием возможности иррационального схватывания того, что в рациональном усилении уловлено быть не может. В конститутивной своей проекции П. М. генетически восходит к идее "трагического познания" Ницше; в модернизме (см. Модернизм) обретает статус регулятивного принципа познания и творчества. Так, традиция дадаизма жестко фиксирует свою негативную позицию по отношению к тотальному рационализму европейской культуры: как писал Т. Тцара, "полагают, будто можно рационально объяснить с помощью мысли то, что пишешь. Однако все это весьма относительно. Мысль — это прекрасная вещь для философии, но она относительна. [...] Не существ-

вует некой последней Истины... Неужели вы полагаете, что благодаря тщательной утонченности логики можно доказать истину и установить верность своих мнений? Логика, зажатая органами чувств, — это просто органическая болезнь". В противоположность этому, дадаизм предлагает ориентацию на непосредственность восприятия, очищенную от иллюзий рационализма и освобожденную от тисков логики: по оценке Р. Хюльзенбека, "жизнь предстает как одновременная путаница шорохов, красок и ритмов духовной жизни". Эту симфонию, согласно дадаизму, невозможно адекватно зафиксировать в рациональном когнитивном усилии и выразить затем в подчиненной формальной логике вербальной структуре, предполагающей как точность и однозначность содержания понятий, так и исчерпанность смысла фиксируемого события (см. Событие) в содержании конституируемой вербальной системы (тем более, что и сама формальная логика — посредством презумпции Черча — подвергает сомнению свои возможности в сфере достижения полноты). Как писал Т. Тцара, "наука отталкивает меня, как только она становится спекулятивной системой... Я ненавижу жирную объективность и гармонию, эту науку, которая обнаруживает везде порядок". Стремление экстраполировать полноту и упорядоченность формальных систем на многообразие "живого" бытия, характерное не только для науки западного образца, но и для европейской культуры в целом, радикально отторгается модернизмом: "я разрушаю выдвигаемые ящички мозга", "я против всех систем, — наиболее приемлемой из систем является та, согласно которой принципиально не следует разделять ни одной" (Т. Тцара). Логика как таковая мыслится дадаизмом как лишенная какой бы то ни было креативности, — она способна лишь приводить в неподвижное и однозначное соответствие наличные феномены (соответствующие им смыслы) и понятия (соответствующие им вербальные структуры), — отсюда дадаистская программа "упразднения логики, этого танца бессильных в творении" (Т. Тцара). Именно отказ от этой общепринятой логики, претендующей на онтологическую фундированность и (в силу этого) общеобязательность, может обеспечить не только индивидуальную свободу познания, но и единственно адекватное видение мира, не претендующее ни на статус полноты, ни на статус универсальности (в этом контексте модернизм нередко апеллирует к идее безумия как отказа от традиционной логики: "чистота индивиду утверждается после состояния безумия" у Т. Тцара — см. Безумие, Нонсенс, Абсурд). Соответственно, модернизм подвергает резкой критике и жестко-рациональную парадигму в философии, стремящуюся

к естественно-научной однозначности в определениях и не допускающей ни многозначности феноменов, ни их перманентной внутренней изменчивости: "начавшись с навешивания этикетом, развернулась битва философов..." (Т. Тцара). Между тем, согласно Арто, "всякое истинное чувство в действительности не передаваемо. Выразить его — значит его предать. Однако перевести его на иной язык — это значит его скрыть. Истинное выражение прячет то, что проявляет. Оно противостоит духу в реальной пустоте природы, создавая в противоположность этому некую полноту в мышлении. Или же, если угодно, перед иллюзорной манифестацией природы оно создает пустоту в мышлении. Всякое мощное чувство пробуждает в нас идею пустоты. Ясный же язык, который препятствует этой пустоте, препятствует также и появлению поэзии в мышлении / выделено мною — М. М./". П. М. выступает в данном контексте единственной альтернативой естественно-научному рационализму, обретающему в западной традиции статус не просто доминирующего, но и тотально довлеющего, — согласно поэзии Т. Тцары, будучи соединенным с логикой, искусство пришло бы к такому состоянию, когда "его характер превратился бы в просмоленный кошмар протестантизма, в мономент". Т. Тцара противопоставляет в этом контексте фигуры "художника-поэта" и "художника, нанятого газетами": согласно поэзии Т. Тцары, до дна "понятное произведение создается только журналом", который все непременно "удостоверяет понятность своего произведения" ("жалкого и дряблого, размножающегося с помощью типографических микробов"). Напротив, "художник-поэт", носитель П. М., претендует, согласно поэзии Х. Балля, на возможность своего, индивидуального и не подчиненного универсальной системе метафизического порядка (см. Метафизика), видения мира: "я не хочу слов, которые были изобретены другими. Все слова изобретены другими. Я хочу совершать свои собственные безумные поступки, хочу иметь для этого собственные гласные и согласные". Применительно к процедуре восприятия художественного произведения, также неизмеримо возрастает "роль смутного поэтического чувства" (Арто). Смысловой рубеж между модернистским и постмодернистским истолкованиями П. М. фиксирует собой концепция П. М. Хайдеггера. Согласно Хайдеггеру, в рамках европейского рационализма идеал поиска истины оказывается замещенным сциентистским идеалом аналитической вивисекции и формально-логической строгости: там, где техника становится инструментом "снятия завес с тайн бытия", там человек

оказывается не субъектом, “вслушивающимся” в имманентное и “потаенное” звучание Бытия, но субъектом, претендующим на предписывание нормы, фиксацию меры, формулировку претендующих на исчерпывающий статус дефиниций. Полагая возможным постижение истины посредством языка, Хайдеггер противопоставляет деформированный грамматикой (в пределе — логикой) язык как язык “неподлинный” — и язык поэзии. В этом контексте Хайдеггер конституирует статус П. М. как единственной процедуры, в рамках которой возможно иерациональное схватывание сущности, никогда не открывающейся в процедурах логико-рационального препариования. Концепция П. М. Хайдеггера оказала основополагающее влияние на формирование постмодернистской трактовки П. М. Последняя опирается на следующие содержательные презумпции: 1) В контексте “постметафизического мышления” (см. Постметафизическое мышление) оказывается в принципе невозможным конституирование познавательного процесса как реконструкции имманентного бытия логоса (см. Логоцентризм, Ойто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризм), в силу чего логически артикулированные средства познания оказываются методологически неоперациональными. Соответственно этому, стиль мышления должен быть, согласно постмодернистской программе, подвергнут радикальной логотомии (см. Логотомия, Логотомия): ни на мыслительные, ни на вербальные структуры не следует возлагать надежды с точки зрения какой бы то ни было возможности выражения в них так называемого “общего” или “имманентного” смысла: “не следует рассматривать... слова как универсальные понятия” (Делез). Не в последнюю очередь именно в силу того, что “логоцентризм европейского предложения” налагает запрет на свободную ассоциативность мышления (Кристева), постмодернизм и формулирует программу “демонтажа логоцентризма” (Деррида). 2) В контексте культивируемой постмодернистской философией “метафизики отсутствия” (см. Метафизика отсутствия) теряет смысл задачи построения исчерпывающей полиой концепции, формулировки исчерпывающего полного определения и т. п., бывшие столь актуальными в классическом (сциентистки артикулированном) естественнонаучии и европейском рационализме в целом: так, например, Дж. Д. Аткинс полагает основополагающим в процессе конституирования текстовой семантики тот самопроизвольно наступающий “момент, когда текст начнет отличаться от самого себя, ...

становясь неопределимым с точки зрения своей *явной системы смысла*” /выделено мною — М. М./ . Финальная полнота смысла оказывается не только принципиально не достижимой, но и не исковой целью: не претендующее ни на полноту смысла, ни на семантическую завершенность “письмо суверенности” (см. Письмо) конституируется “не для того, чтобы что-то желать сказать, что-то изложить или обозначить, но для того, чтобы заставить смысл скользить” (Деррида). 3) В контексте программной постмодернистской ориентации на идиографизм (см. Идиографизм) понятийное мышление (с его интенцией на универсализм и неизменными попытками конституировать мета-язык) интерпретируется как неспособное зафиксировать в жестко универсальных средствах то, что Батай называет “суверенными моментами” человеческого бытия и опыта. Уже ранняя версия постмодернизма выдвигает программное требование отказа от попыток выразить последнее в понятийном языке: поскольку содержание опыта в принципе не может “устоять... под натиском понятийного языка?”, постолку “язык (понятийный) делает бессмысленными учение и поиск моментов суверенности” (Клоссовски). Фактически в проблемном поле постмодернизма “больше невозможно пользоваться общими понятиями: они табуированы” (М. Саруп). По мысли Клоссовски, осуществленный постмодернизмом отказ от понятийного универсализма, исход из задаваемого понятийным мышлением “рабства идентичностей” может быть оценен как апалогичный по своей значимости библейскому. 4) В рамках парадигмы “постмодернистской чувствительности” (см. Постмодернистская чувствительность) принципиально не может быть конституировано сугубо концептуальное мышление, тотально фундированное принципом рационализма. Основополагающим программным требованием постмодернизма становится радикальный отказ от любых попыток построения сциентистки артикулированных когнитивных и мыслительных стратегий: с постмодернистской точки зрения, “наука не обладает универсальным метаязыком, в терминах которого могут быть интерпретированы и оценены другие языки” (Лиотар). П. М. обретает актуальность именно как мышление “поэтическое”, то есть фундированное презумпцией отказа от логико-рационального артикулированного сциентизма, претендующего на тотально исчерпывающую полноту познания и обязательную логическую артикуляцию результатов когнитивных процедур. Развивая модернистскую установку на то, что “образ, аллегория, фигура, которая маскирует то, что стремится проявить, имеет для духа большее значение, чем ясные положения, созда-

ваемые анализом речи” (Арто), постмодернизм выдвигает на передний план такую характеристику мышления (и, соответственно, выражающего его результаты текста), как метафоричность (см. Метафора). Согласно позиции Деррида, “категории являются фигурами (skhemata), посредством которых бытие, собственно говоря, выражается настолько, насколько оно вообще может быть выражено через многочисленные искажения, во множестве тропов. Система категорий... соотносит проблематику аналогии бытия — во всей своей неоднозначности и однозначности — с проблематикой метафоры в целом. Аристотель открыто связывает их вместе, утверждая, что лучшая метафора устанавливается по аналогии с пропорциональностью. Одного этого уже было достаточно для доказательства того, что вопрос о метафоре является для метафизики не более маргинальным, чем проблемы метафорического стиля и фигуративного словоупотребления являются аксессуарными украшениями или второстепенным вспомогательным средством для философского дискурса”. При таком подходе уместным оказывается вопрос, сформулированный Ф. Лаку-Лабартом и заложивший фундамент постмодернистской текстологии: “хотелось бы задать философии вопрос о ее “форме”, или, точнее, бросить на нее тень подозрения: не является ли она в конце концов просто литературой...”. В данном контексте неизбежно оказывается актуализированной позиция П. Валери, столь охотно цитируемого — по этому и по другим поводам — постмодернистскими авторами: “философия, определяемая всем своим корпусом, который представляет собой корпус письма, объективно является особым литературным жанром, ... который мы должны поместить *неподалеку от поэзии*” /подчеркнуто мною — М. М./ . В итоге постмодернизм приходит к необходимости трактовки философии как видовой спецификации письма как такового, — в этом контексте любая философская аналитика сводится к текстовому анализу, и ее задача может быть определена, согласно позиции Деррида, следующим образом: “исследовать философский текст в его формальной структуре, его риторическую организацию. Специфику и разнообразие его текстуальных типов, его модели экспозиции и порождения — за пределами того, что некогда называлось жанрами, — и, далее, пространство его мизансцен и его синтаксис, которые не просто представляют собой артикуляцию его означаемых и их соотносительность с бытием или истиной, но также диспозицию его процедур и всего с ними связанного”. Таким образом, это означает, что, согласно позиции постмодернизма, философию необходимо “рассматривать... как “осо-

бий литературный жанр", который черпает свои резервы в лингвистической системе, организуя, напрягая или изменяя ряд тропологических возможностей, более древних, чем философия" (Деррида). В рамках такого подхода методология понимания текста утрачивает строгость предметной спецификации, — и философский анализ текста, в предельной своей реализации, оказывается анализом лингвистическим (не случайно философские текстовые аналитики Деррида в методологическом отношении близки литературоведческим текстовым аналитикам американской "новой критики"). Вместе с тем, единство философского и лингвистического анализа текста артикулируется постмодернизмом не столько как снимающее какое бы то ни было содержательное различие между философским и лингвистическим подходами к языковым средам, сколько как реализующееся посредством функционального расщепления аналитики текста в контексте философии языка: объективирующий П. М. "поэтический язык", постулирующий "свой собственный процесс как неопределимый между смыслом и бессмыслицей", "может быть изучен через его значение и означивание /см. Означивание — М. М./ — открывая, в зависимости от метода, структуры или процесс" (Кристева). В целом, по оценке Д. Халлибуртона, идея П. М. обретает в современном ментальном пространстве фундаментальный статус.

М. А. Можейко

ПРАГМАТИЗМ (греч. прагма — дело, действие) — философское учение, рассматривающее действие, целесообразную деятельность в качестве центрального, определяющего свойства человеческой сущности. Представителями П. являлись Пирс (автор термина), Джемс, Дьюи (версия П. — инструментализм), и др. Рождение П. традиционно связывается с усилением группы сотрудников Кембриджа в 1870-х ("метафизического клуба" по Пирсу). Ценность мышления, согласно П., обуславливается его действительностью, эффективностью как средства для достижения успеха, для решения жизненных задач. Мышление — средство приспособления организма к окружающей среде с целью успешного действия. Содержание знания определяется его практическими последствиями. Пирс трансформировал дискуссии о знании в проблематику веры — готовности к действию одним или иным образом. Акцент процесса миропостижения таким образом перемещался от модели "незнание — знание" к схеме "сомнение — коллективная либо социальная вера". Если исследователь знает, какие практические следствия в состоянии продуцировать объект понятия, то понятие о них всех и является

полным понятием объекта. Философские споры разрешимы через сопоставление практических следствий той или иной теории. Функция философии — по Джемсу — в уяснении того, какая разница для меня и для вас, если та, а не иная модель мира является истинной. "Реконструкция философии" в духе П. предполагала отказ от изучения основ бытия и познания в пользу отработки методов разрешения разнообразных проблемных ситуаций жизни. Согласно Джемсу, "в качестве истины, которая может быть принята, прагматизм признает лишь одно то, что наилучшим образом руководит нами, что лучше всего приспособлено к любой части жизни и позволяет лучше всего слиться со всей совокупностью опыта". Соответственно: "...гипотеза о Боге истинна, если она служит удовлетворительно..." (Джемс). Таким образом, истина оказывается не отдельной категорией, а одной из разновидностей добра. Этика П. предполагала постепенное улучшение общественного устройства (принцип "мелиоризма"). В контексте эволюции историко-философских мод П. сталкивался с самыми разнообразными оценками. Так, Рассел высказался о П. следующим образом: "Во всем этом я чувствую серьезную опасность, опасность того, что можно назвать "космической непопечительностью". Понятие "истины" как чего-то зависящего от фактов, в значительной степени не поддающихся человеческому контролю, было одним из способов, с помощью которых философия до сих пор внедряла необходимый элемент скромности. Если это ограничение гордости снято, то делается дальнейший шаг по пути к определенному виду сумасшествия — к отравлению властью, которое вторглось в философию с Фихте и к которому тяготеют современные люди — философы или псефилософы. Я убежден, что это отравление является самой сильной опасностью нашего времени и что всякая философия, даже и ненамеренно поддерживающая его, увеличивает опасность громадных социальных катастроф". Справедливости ради необходимо акцентировать то обстоятельство, что П., в конечном счете ставший весьма распространенным в культуре и в сфере образования именно США, распространился в этой стране как наиболее соответствующий опыту акцентированного и пафосного плюрализма гражданина подлинно демократического общества. Внешне авторитарная ориентация П. на поиск наиболее эффективных репертуаров социализации индивидов и институализации общества оказалась с избытком уравновешиваемой идеей П. (у Джемса, например) о "плюралистической вселенной", включающей в себя, в конечном счете, столько же центров "организации", сколько и самосознающих волю действительно свободных людей. Поэтому в человекоцентриро-

ванной, лирической своей ипостаси П. постулировал идею о том, что миром правят "любовь и случайность". (См. также Пирс, Джемс, Дьюи, Мид Дж. Г., Операционализм, Инструментализм).

А. А. Грицанов

ПРАГМАТИКА ТЕКСТА — один из аспектов текста как знакового образования, фиксирующий отношения между текстом и субъектами текстовой деятельности (то есть адресантом-автором и адресатом-читателем). Традиционно П. Т. предполагала учет коммуникативных интересов читателя и соблюдение фундаментальных принципов речевого общения. Адресант классического художественного сообщения, как правило, следовал принципам текстостроения, призванным обеспечить для читателя возможность более или менее эффективного понимания: в соответствии с этими принципами текст должен обладать признаками локальной и глобальной связности, предоставлять потенциальному адресату возможность осуществлять непротиворечивую референцию и однозначное отождествление индивидов, строиться с учетом количественных и качественных характеристик фоновых знаний читателя и т. п. П. Т. в постмодерне зачастую моделируется совершенно иным образом: автор может либо резко расширять коммуникативные права читателя, предоставляя ему не только полную свободу интерпретации, но и возможность участия в порождении текста; либо, предлагая читателю роль своеобразного интеллектуального "спарринг-партнера", вступать с ним в сложную прагматическую игру, умело расставляя в тексте ловушки, западни, замаскированные "ключи" и псевдомногозначительные намеки, выстраивая систему двойников, зеркальных отражений и т. п.; либо в той или иной степени игнорировать коммуникативные права читателя (например, "незаконным" образом пересекать границы текстового пространства, делая невозможной процедуру непротиворечивого отождествления персонажей) и т. п. Неудивительно, что речевое поведение автора, использующего прагматическую стратегию последнего типа, может определяться исследователями как "издевательство над читателями"; другое дело, что в положении объекта издевательств себя почувствует скорее "невинный" классический читатель; адекватный же адресат постмодернистского художественного сообщения со всеми присущими такому сообщению деформациями способен получить от подобных прагматических эскапад значимое удовольствие. (См. также Автор, Читатель, "Смерть Автора", Декострукция, Языковые игры.)

Е. Г. Задворная

"ПРАКСИС" ("Praxis") — философский журнал, издававшийся в Загребе (СФРЮ) с 1964 по 1975. Объединял вокруг себя сторонников "гуманистической" интерпретации марксизма не только из числа югославских философов (М. Маркович, Г. Петрович, С. Стоянович и др.), но и из других социалистических и капиталистических стран (К. Косик, Блох, Гароди, Ф. Марек, Э. Фишер и др.). Предистория "П." началась за несколько лет до его создания с широких философских и социологических дискуссий, в которых выявилась конфронтация между теми, кто оставался на прежних позициях и теми, кто более или менее радикально отбрасывал не только традиционалистскую, сталинскую концепцию диалектического материализма, но и сталинский дух и способ понимания философии как таковой. Наиболее острый спор разгорелся вокруг теории отражения на симпозиуме в Бледе (ноябрь 1960). Защитники теории отражения и традиционного понимания диалектического материализма остались в меньшинстве, тогда как большая часть философов взяла ориентацию на новые проблемы и новое понимание традиционных философских вопросов. Группа, которая делала главный акцент на историческом, гуманистическом и критическом характере марксизма, основала позже "Корчуланскую летнюю школу" (1963) и журнал "П.", которые собрали вокруг себя большинство философов и социологов СФРЮ. "Корчуланская летняя школа", ежегодные летние заседания которой проходили на острове Корчула, расположенном в Адриатическом море, вскоре привлекла многих видных, оппозиционно настроенных по отношению к традиционному марксизму мыслителей мира и стала местом свободного обмена мнений по крупнейшим проблемам современности. Хотя у сторонников "П." существовали значительные разногласия в понимании отдельных частных вопросов, а также в трактовке крупных философских проблем, их общее ориентации можно было бы сформулировать следующим образом: человек является "существом практики", то есть существом, способным к свободной творческой деятельности, при помощи которой он изменяет мир, реализует свои специфические потенциальные способности и удовлетворяет других индивидов. Исторические условия могут тормозить этот процесс самореализации человека и противодействовать ему. Основной целью критического изучения, следовательно, является открытие внутренних существенных ограничений таких исторических институтов, как государство, рынок, партия, и определение практических этапов, которые приведут к уничтожению этих ограничений. Ре-

волюция не должна сводиться к захвату политической власти, но должна быть понята как радикальные изменения человеческих отношений. Исходя из этих позиций, представители "П." особое внимание уделяли критике бюрократически-элитарных структур, которые проявились в тогдашнем развитии социализма и которые, по их мнению, лишь порождали новые формы отчуждения. Радикально критикуя деформации социализма, группа "П." с течением времени превратилась в интеллектуальную оппозицию существующей власти. В начале 1975 восемь профессоров философского факультета Белградского университета, активно сотрудничавших с "П." были исключены из его стен "за подрывную деятельность", весной же 1975 был закрыт и сам "П."

Ю. С. Шинкарь

ПРЕДСОЗНАТЕЛЬНОЕ — по Фрейд — одна из трех систем (бессознательное — П. — сознательное) психики человека, отличительным признаком которой является наличие в ней процессов, не являющихся сознательными душевными актами, но еще не ставших вытесненными (см. Вытеснение). Тем самым элементы сознательного временами способны становиться фрагментами бессознательного — в этом случае психическая деятельность выступает одновременно дескриптивно бессознательной и динамически сознательной. (Обратная ситуация присутствует в сновидениях, когда проявления бессознательного воспринимаются сознательным.) П. способно стать сознательным при совпадении определенных условий. Согласно Фрейду, П. предполагается "стоящим гораздо ближе к сознательному", чем бессознательное. "Топографически" П. расположено "между" сознательным и бессознательным.

В. И. Овчаренко

ПРИГОЖИН (Prigogine) Илья Романович (р. 1917) — бельгийский физик и философ. Уроженец Беларуси. Лауреат Нобелевской премии по химии (1977). Основатель Брюссельской школы статистической механики и физической химии. Профессор Брюссельского свободного университета. Директор Центра термодинамики и статистической физики при Техасском университете. Член Бельгийской Королевской Академии наук, литературы и изящных искусств. Иностраный член Академии наук СССР (1982). Основные сочинения: "От существующего к возникающему. Время и сложность в физических науках" (1985), "Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой" (соавтор — И. Стенгерс, 1986), "Переоткрытие времени" (1989), "Философия нестабильности" (1989), "Познание сложного. Введение" (соавтор — Г. Николис, 1990) и др. П. — автор ряда оригинальных концепций философии науки, а также

одип из основателей нового научного направления — системы миропонимания, обозначаемого как синергетика. Согласно подходу, иницированному исследованиями П. и его школы, синергетика может трактоваться как современная теория самоорганизации, новое мировидение, связываемое с исследованием феноменов самоорганизации, нелинейности, неравновесности, глобальной эволюции, изучением процессов становления "порядка через хаос" (П.), бифуркационных изменений, необратимости времени, неустойчивости как основополагающей характеристики процессов эволюции. Проблемное поле синергетики, по П., центрируется вокруг понятия "сложности", ориентируясь на постижение природы, принципов организации и эволюции последнего. Сложность трактуется как "возникновение бифуркационных переходов вдали от равновесия и при наличии подходящих нелинейностей, нарушение симметрии выше точки бифуркации, а также образование и поддержка корреляций макроскопического масштаба". Синергетика как миропонимание преодолевает традиционалистские идеи: о микрофлуктуациях и случайностях как незначимых факторах для конструирования научных теорий; о невозможности существенного воздействия индивидуального усилия на ход осуществления макросоциальных процессов; о необходимости элиминации неравновесности, неустойчивости из миропредставлений, адекватных истинному положению вещей; о развитии как о по сути безальтернативном поступательном процессе; о соразмерности и сопоставимости объемов прилагаемых к системе внешних управляющих воздействий объему ожидаемого результата; об экспоненциальном характере развития "лавинообразных" процессов и т. д. Главными посылками синергетического видения мира выступают следующие тезисы: а) практически недостижимо жесткое обуславливание и программирование тенденций эволюции сложноорганизованных систем — речь может идти лишь об их самоуправляемом развитии посредством верно топологически конфигурированных резонансных воздействий; б) создающий потенциал хаоса самодостаточен для конституирования новых организационных форм (любые микрофлуктуации способны породить макроструктуры); в) любой сложной системе атрибутивно присуща альтернативность сценариев ее развития в контексте наличия известной инерционно-исторической преопределенности ее изменений в точках бифуркации (ветвления); г) целое и сумма его частей — качественно различные структуры; арифметическое сложение исходных структур при их объединении в целое недостижимо ввиду неизбежной интерференции сфер локализации этих структур, результирующей в явных трансформациях сопряжен-

ного энергетического потенциала; д) неустойчивость трактуется как одно из условий и предпосылок стабильного и динамического развития — лишь такого рода системы способны к самоорганизации; е) мир может пониматься как иерархия сред с различной нелинейностью. Естественнонаучными предпосылками синергетики выступают, в частности, реконструкция математических закономерностей процессов горения и теплопроводности (диффузии), формируемые представления о "структурах-аттракторах" эволюции (потенциальные образы и идеи изменяющейся среды), математические реконструкции нелинейных процессов, изучение феноменов автокатализа в химических реакциях. "Нелинейность" как одно из узловых концептуально значимых понятий синергетики предполагает в указанном контексте: значимость принципа "разрастания малого" или "усиления флуктуаций" — количественное варьирование в определенных пределах констант системы не приводит к качественному изменению характера процесса в целом, при преодолении же уровня некоего жесткого "порога воздействия" система входит в сферу влияния иного "аттрактора" — малое изменение результируется в макроскопических (как правило, невозпроизводимых и поэтому непрогнозируемых) следствиях. При этом осуществившись отнюдь не любые сценарии развития системы (как результат малых резонансных воздействий), а лишь сценарии, ограниченные определенным их диапазоном/спектром. По мнению П., подход ньютоновской картины мира, в границах которого постулируется качественная однородность пространственно-временных координат, обратимость времени, отсутствие значимых различий между будущим, прошлым и настоящим, соответствует скорее реальным механическим компонентам "второй природы", созданной людьми, нежели основаниям самого мироздания. По ряду причин данная модель мироустройства обрела статус универсальной, продолжая полагать мир принципиально доступным для традиционных процедур умпостижения в контексте допущения о вечности и неизменности законов Вселенной. Такое положение дел не было откорректировано даже новациями теории относительности и открытиями квантовой механики. Только научные достижения третьей четверти 20 в. сделали возможным новое понимание архитектуры науки — плюралистичной, многоуровневой, междисциплинарной, исходящей из посылки принципиальной вариабельности бытия. (См. также Смирнетика).

А. А. Грицанов, К. Н. Мезяная

"ПРИЗРАКИ МАРКСА" ("Spectres de Marx") — книга Деррида, опубликованная на французском языке в 1993, переведена на английский и

опубликована в США в 1994. Первоначально доклад под таким же названием был прочитан Деррида на конференции в Калифорнийском университете в апреле 1993 ("Whilst Marxism? Global Crises in International Perspective") и посвящен активисту Африканского Национального Конгресса Крису Хани, убитому за несколько дней до начала конференции. Общая композиция текста представляет собой анализ текстов Маркса через призму их культурной реализации с несколькими дополнительными направлениями, идущими к марксизму от У. Шекспира ("Гамлет"), П. Валери ("Кризис разума"), Ф. Фукуямы ("Конец истории и последний человек"), а также Бланшо ("Три голоса Маркса"). Сквозной темой "П. М.", как свидетельствует само название, является обращение к посмертным судьбам Маркса и созданного им учения, и в связи с Марксом — к проблемам посмертного бытования вообще, к теме жизни и смерти, к тому, что сопровождает смерть в представлениях живущих — к призракам, фантомам, духам. "П. М.", рассматриваемые через призму (предполагаемого) увлечения марксизмом молодого Деррида, вызвали весьма внушительный резонанс в кругах левых интеллектуалов Запада, в особенности в США. Ситуация, в которой появилась эта книга, — время кризиса марксизма в связи с распадом государственных систем, избравших его своей идеологией, — толкуется как аналогия временам, предшествующим появлению Первого Интернационала, когда все силы старой Европы объединились, по замечанию Маркса в "Манифесте", в попытке противостоять марксизму (соблазн к такому толкованию, кстати сказать, подают сам Деррида, когда говорит о необходимости создания некоторой новой общности интеллектуалов, которую он называет в "П. М." Новым Интернационалом). Толки о возврате Деррида на свои (предполагаемые) прежние позиции, особенно в связи с его посещением Москвы в 1989 и последующей публикацией (1995) по этому поводу дополняются обсуждением двух тем, которые рассматриваются этими авторами как основные в "П. М.", — политики и политического, а также мессиянизма. Мессиянизм может быть опознан как один из (по крайней мере, двух) мотивов "П. М.", при условии иного толкования, попытка которого будет предпринята в заключительном фрагменте данной статьи. "П. М." начинаются примечательной фразой, в которой Деррида сразу же заявляет о важнейшей задаче своего анализа — прояснении взаимоотношений философии и жизни. "Кто-нибудь, вы или я, может произнести сакраментальную фразу: "Я бы хотел, наконец, научиться жизни". Хотя Деррида и не дает отсылки здесь к какому-либо источнику, но из контекста последующего изложения становится оче-

видно, что это и есть тот вопрос, на который стремится ответить марксизм. Вообще говоря, подобное дидактическое устремление присуще любому философствованию, но, пожалуй, только марксизм, из всех не-теологических философий, сделал это устремление, согласно Деррида, краеугольным камнем всего своего проекта. Странное словосочетание: научиться жизни. Размышляя о нем, Деррида замечает, что жизнь, по самому определению, в самой основе своей, не есть то, чему можно научиться: жизнь не предполагает самообразования. Если и можно учиться жизни, то у смерти и у другого, то есть, в некоторой пограничной ситуации, внешней (смерть) или внутренней (другой) по отношению к жизни. Оставляя на время тему смерти, Деррида обращается к анализу проблемы, которая, несомненно, является центральной в его новейших работах, — проблеме Другого. И так, как другой может знать о смерти, точнее, кто тот другой, кто знает? Только тот, отвечает Деррида, кто уже умер — призрак, уже умерший и, значит, не присутствующий в этой жизни другой. Сочетание внешней и внутренней границ жизни и смерти, насколько невероятным это ни покажется, уже давно заявлено в ментальности культуры; это — призрак умершего другого. Проникая в нашу жизнь со стороны смерти, призрак присутствует в ней, не бытийствуя: он здесь, но он не существует. Важно, однако, что это — другой, обнаруживающий себя в каких-то измерениях нашей жизни, являющихся одновременно границами призрачного (не-) существования. Это мистическое представление отнюдь не склонного к мистицизму Деррида уже давно было предуготовано самой стратегией деконструкции. Коммуникация с призраками представляет возможной для живых, потому что в определенном смысле мы все, живущие, — призраки по отношению к присутствию. Пребывание в фантасмагорическом мире смыслоозначения — мире *différance* — ставит нас вне пространственно-временной метрики реального мира Бытия, вводит в пространство и время призраков. Оборачивание проблемы "Кто где?" некоторым парадоксальным образом сближает нас с призраками, позволяя приложить концептуальные разработки спектрологии (деконструктивистской концепции призраков) к миру человеческого. Но это — дальше, а пока обратимся к миру призраков. Время призраков — всегда-уже-прошедшее-в-проекции-будущего (спустя несколько страниц Деррида говорит о диахронии времени призраков, даже об ахронии их-бытования. Пространство призраков — следы следов присутствия. Направление эволюции — обратное хайдеггеровскому бытию по направлению к смер-

ти, это — смерть, направляющаяся к жизни. Деррида впоследствии уточняет, что речь должна идти о присутствии смерти в жизни человеческой, и призраки являются весьма существенным гарантом и индикатором этого присутствия. Поскольку речь пока идет о призраках применительно к Марксу, неизбежным предварительным вопросом будет их количество: "Почему "призраки Маркса" во множественном числе?" Деррида предлагает несколько возможных толкований: 1) призраки, преследовавшие Маркса; 2) призраки, порожденные Марксом; 3) призраки самого марксизма (хотя, возможно, Маркс и не должен иметь к ним прямого отношения; Деррида приводит его признание Энгельсу о том, что он не считает себя марксистом в том смысле, который господствовал в Первом Интернационале); 4) масса людей или целое общество, в котором утвердился марксизм и которое, по этой причине, представляет собой скопление призраков; 5) призраки, распространяемые этим обществом по всему миру. Любопытно, что в главле книги было выбрано независимо от текстов Маркса, и только много позднее Деррида был поражен тем, что он прочел в самом начале "Манифеста" — о призраке коммунизма, который бродит по Европе. Деррида усматривает в этом поразительное сходство "Манифеста" с "Гамлетом", посвященном принципу распадающегося королевства, где речь также идет главным образом о призраках и видениях. Эта "гайстология" или "спектрология", по Деррида, есть непосредственное отражение драматургии Европы, установившейся здесь как культурный регулятор, начиная с нового времени. Это — драматургия великих объединяющих проектов разума, театральные постановки на сцене жизни. Недаром Маркс, по замечанию Деррида, так любил Шекспира и черпал вдохновение в его безудержной театрализации. П. Валери, рассмотрению текстов которого Деррида посвящает много места в "П. М.", развивает анализ призрака, исходя из которого Деррида обозначает, как он выражается, три вещи, на которые разлагается призрак (не состоит из них, а ведет к ним, распадается в них) — оплакивание, язык и работа. Оплакивание представляет собой, пожалуй, одно из основных понятий поздней деконструкции. Оплакивание есть попытка онтологизировать останки, сделать их присутствующими (важное замечание Деррида в скобках — любя онтологизация, равно как и семантизация, философская ли, герменевтическая или психоаналитическая, всегда уже уловлена в ситуации оплакивания, обнаруживает себя в ней, хотя и не мыслит об этом, не признается в этом). Язык упомянут здесь Деррида потому, что

только язык позволяет говорить о призраках в аспекте их универсальности, доступности индивидуальных перцепций коммуникации с другими. И, наконец, работа, которая поставлена в этот ряд потому, что призрак, как это ни покажется странным, производит массу трансформаций практически во всех ситуациях человеческого существования, трансформаций, неподвластных никому и ничему другому. Здесь Деррида вводит еще одно толкование самого термина "призрак", которое также присутствует в семантике русского языка — "дух" (l'esprit), что близко к разуму, на котором основывается весь проект западной культуры. Еще и по этой причине (а, возможно, прежде всего по этой причине) призраки, духи имманентно присущи этой культуре, инцидируют и производят всю интеллектуальную работу в ней. Это замечание Деррида (и он прекрасно отдает себе в этом отчет) вызовет массу возражений со стороны интеллектуалов, теоретиков, наблюдателей, вообще всех тех, кто верит только тому, что видимо, обозреваемо, доказуемо. Обращаясь к данному феномену, Деррида отмечает трудность его восприятия разве что для философов или ученых, но не для литераторов, по крайней мере, великих. Само замечание, кстати, — почти цитата из "Гамлета", где Марсилио говорит о неспособности ученых мужей видеть призраки. Деррида усматривает неоспоримую заслугу Маркса в том, что, будучи одним из них, ученых мужей, он прекрасно видел призраков и верил в них. Урок марксизма, преподнесенный всей западной цивилизацией, состоит в том, что марксизм не просто верил в призраков, но иadelил их реальным существованием в культурной химере социалистического государства. Еще один урок спектрологии, по Деррида, марксизм преподносит интеллектуалам сейчас, когда возвращается в свою прежнюю позицию культурного призрака, не изучать, или даже не видеть который теперь, после того как он доказал свою способность превращать целые культуры в призраки, уже просто непростительно. Довольно забавно, продолжает Деррида, что в сущности марксизм уже давно и успешно этой своей спектризацией осуществил то, что стало такой модой среди интеллектуалов 1990-х — рассуждения о конце: конце истории, философии, человека, культуры (здесь Деррида вполне естественно ссылается на Фукуяму). Хлеб апокалипсиса уже давно иаш, философский хлеб насущный, и то, что Деррида иногда называет "апокалиптическим тоном в философии", было внесено в философию, по сути, марксизмом. Но конец ведь еще и смерть, замечает Деррида. То, что стало столь модным в современной философии и в чем обвиняют преимущественно деконструкцию, хотя и бесосновательно (сюда следует отнести Г. Гегеля, Маркса, Ниц-

ше и Хайдеггера прежде всего), — это похороны философии, необходимо влекущие за собой появление призраков. Призраки Маркса здесь, в общем, один из многих потусторонних видений, но что делает их особенными для нашей эпохи погребений и оплакивания, так это не только то, что именно они во многом ее инициировали, но также и то, что они привили ей мессиянский тон конца, приучили культуру к мысли и предощущению катастрофы, сделали фразу Шекспира о времени, которое сошло со своего круга, культурной реальностью нашего существования. Начало новому мироощущению, согласно Деррида, было положено толкованием социального строя, существовавшего в середине 19 в., как строя неистинного и потому несуществующего. Не вполне законный оборот гегелевской диалектики: "все существующее/действительное разумно, все разумное существует/действительно" привел к Марксову: "неразумное не существует, точнее, его существование неистинно, и потому может и должно быть прекращено". Это своеобразное разрешение, полученное (хотя и без достаточных оснований) со стороны философа, которого Маркс ценил больше всего и которого подверг, тем не менее, радикальной критике и трансформации, определило меру решительности и размах самого проекта уничтожения целого общества — проекта, равного которому, Деррида заявляет недвусмысленно, история человечества не знала. В "П. М." он говорит о том, что этот проект вовлек в свои тексты практически всех живших, живущих и тех, кто еще не родился, на многие поколения вперед. Чем же был этот проект с позиции спектрологии? Парадоксальным образом (парадоксальным как раз потому, что марксизм был едва ли не единственной философией, открыто заявлявшей о своей приверженности материализму — ориентации весьма невыигрышной и по сути тупиковой в философском плане) весь этот проект разворачивался в сфере духов, призраков, видений и кошмаров (это последнее — на стадии его исторической реализации). И хотя проект этот начинался как путешествие призрака ("Призрак бродит по Европе, призрак коммунизма"), он был призван осуществить первый по-настоящему действенный философский проект в истории западной культуры. Одиннадцатый тезис о Фейербахе заявляет об этом с полной очевидностью ("Философия только объясняла мир, изменить его — вот в чем задача философии"). Менять, однако, предстояло то, что никак, с точки зрения самого же Маркса, нельзя было признавать реальным, истинным существованием — химерическое общество, иллюзорное бытование огромного множества призраков, основной из которых — деньги — задавал тон всей этой фантазмагории. То, что предлагалось в качестве ме-

тогда реализации этой глобальной иллюзии, этого видения существования, была, в буквальном смысле, утопия, построенная средствами разума (великого обманщика, по словам Ницше). Разум здесь показал себя настоящим духом, пожалуй, впервые в истории западной цивилизации продемонстрировавшем свою сущность и предназначение — создание грандиозной иллюзии существования в модусе настоящего времени и в пространстве физического мира. И хотя Маркс свято верил в возможность водораздела, абсолютной черты между химерами прошлого, капиталистического общества, и реальным существованием нового, коммунистического общества — в революцию, — он оставался весьма амбивалентным в оценке сроков подобной реализации, равно как и самой ее возможности. Таким образом, замечает Деррида, коммунизм не только начинался как призрак, но, по сути, таковым и остался. “Коммунизм всегда был и остается призрачным, он все еще наступает, он всегда в будущем”. “Призрак, о котором говорил Маркс тогда, в “Манифесте”, не имел реального бытования, не бытийствовал. Он еще не наступил. Но он никогда и не наступит. Ибо у призрака нет и не может быть реального бытия, *Dasein*. Нет у него и смерти — призрак никогда не умирает, ибо он всегда возвращается к живым”. Согласно Деррида, коммунизм был призраком, боявшимся самого себя, как мертвеца, тянувшего за собой живых, фантома, пытавшегося вести их к достижению невозможного идеала, к реализации невероятной утопии, к абсолютной жизни, которая как таковая может быть только абсолютной смертью. В этом — отсутствии жизни — была одна из самых глубоких его тайн. Мертвящее дыхание безжизненного идеала приводило к невероятным, невиданным в истории человечества пароксизмам смерти, к истреблению огромного количества людей, пусть даже из-за пароксизмов страха, навешаемого им. Коммунизм был призраком, которого боялись другие. “Нет ничего ревизионистского в интерпретации гегемонизма тоталитаризма как взаимных реакций страха и боязни призрака коммунизма”. Никто не собирается, замечает Деррида, делать этот призрак ответственным за нацизм, геноцид и прочие бедствия нашего века, однако совершенно очевидно, что вся новейшая история была бы совершенно иной, если бы этот призрак не пустился в свои странствия по миру. И поскольку эти странствия еще далеко не закончены, то неисчислимы те проблемы, социальные и индивидуальные, которые будут неизбежно инициированы ими. В какой мере Маркс может почитаться ответственным за все эти странствия? Достаточно очевидно, говорит Деррида, что Маркс предвидел грандиозное и пугающее будущее порожденного им призрака. Он

был озабочен этим призраком, он вообще был чрезвычайно озабочен призраками и химерами. Его “Капитал” посвящен анализу химер и иллюзорных трюков каниталистической экономики товарного фетишизма; в “Немецкой идеологии” речь идет почти исключительно о призраках и видениях, обуревавших, правда, Макса Штирнера, но присутщих, как показывает Деррида в своем скрупулезном анализе, и самому Марксу; то же самое можно сказать и о “18 брюмера Луи Бонапарта”. В своей спектрализации Маркс, однако, не был абсолютным новатором. Маркс, по замечанию Деррида, следовал здесь платонической традиции — отождествлению образа с призраком, идола с фантазмом. Фантазмы, о которых говорит Платон в “Федре” (81d) и “Тимее” (71a), — это “души мертвых, которые преследуют живых днем и ночью”. Для того чтобы дать покой этим неприкаянным душам, им следует дать тело, но тело, как говорит Деррида вслед за Платоном, более низкого онтологического уровня — неживое тело, тело идола. Деррида предпринимает чрезвычайно интересную и очень сложную для понимания попытку проследить, как эта платоническая стратегия проявляется в Марксовом анализе товарного фетишизма. Не что схожее по механизму Деррида обнаруживает и в “Немецкой идеологии”, и в “18 брюмера...”. Все это дает основания для вывода Деррида о том, что Маркс был достаточно традиционен в самом подходе, хотя несомненно оригинален в своих трактовках. Это определялось целевой установкой его анализа — попытаться уловить фантомы в зеркале реконструкции и деконструирования их ложные онтологические тела как культурно-значимые идола. Но попытка увидеть призрак в зеркале, замечает Деррида, это как раз то, что никогда не удается по отношению к призраку. “Как можно распознать призрак? По тому, что он не имеет отражения в зеркале”. Маркс стремится уловить призраки в зеркале онтологии — “онтологии присутствия, как актуальной реальности и объективности. Эта критическая онтология стремится разоблачить фантомы и то, что их порождает, атрибутировать их ложному сознанию, и самим развенчанием вернуть их прообразы в реальный мир производства и работы”. Кроме метафоры зеркала Деррида обращается еще к образу светильника, свету разума, которым знание должно, по мысли просветителей, освещать мир и давать его реальные отображения. Маркс уповает на объективное знание, которое должно нести с собой и в себе образы мира; одним из основных своих завоеваний марксизм считает распространение идеала объективного знания на реалии, никогда, в общем, не считавшиеся ему подвластными — культурные и социальные. Критический анализ и развенчание призраков

поэтому должны прежде всего быть, согласно Марксу, критикой субъективной репрезентации и абстракции, которая исходит из разума как такового, и затем пускается этим самым разумом в обращение в реальном мире, без всякого упоминания о том, что она — его собственная химера. Это как раз то, замечает Деррида, что с таким блеском и остроумием атакует Маркс в текстах Штирнера. Но это как раз то, что не может, в общем, быть сколько-нибудь убедительным образом оспорено. Принципиальная ограниченность материализма состоит в том, что ему никогда не удавалось преодолеть пропасть между миром и сознанием, показать, как образы сознания могут быть детерминированы материальным существованием человеческого тела, социальным бытованием человека, даже языком, если его понимать как объективированную реальность человеческого бытия. Если природные процессы, тем или иным образом уловленные в образах сознания, еще могут, как образы, найти какое-то приложение к внешнему миру и претендовать на статус объективной истины (хотя, по всей видимости, это не более чем претензия, по крайней мере, так считает деконструкция), то ничего подобного такому знанию невозможно относительно сознания как такового. Ведь тогда то, что деконструкция считает невозможным осуществиться даже однажды, должно произойти дважды (выход сознания вовне и возврат к самому себе, но уже обогащенному образами самого себя, отраженными в окружающем его мире). Призраки сознания принадлежат только ему самому; нет такого объективного зеркала, в котором можно было бы пытаться отразить и сознание, и его образы самого себя, и его фантазии об окружающем мире. Сознание, со всем его бесконечным многообразием, может отразиться только в зеркале собственных аналогий (“зеркальная стратегия” Зильбермана). То, что произошло со спектрологией Маркса и за что его можно считать ответственным, таким образом, — это вовсе не его неспособность развенчать призраки и вскрыть иллюзорную сущность сознания и продуктов его деятельности. Деррида не находит подобное развенчание возможным в принципе. Проблема, очевидно, совсем в другом, — в том, что Маркс посчитал себя справившимся с ними и, что еще более серьезно, убедил многих в своей победе над ними. В сущности, столь многих, что они попытались реализовать Марксов идеал общества, свободного от призраков, и обнаружили себя в окружении монстров, идолов, фетишей намного более низкого интеллектуального уровня (вспомним онтологический уровень платонов-

ских идолов), чем те, с которыми они могли бы сосуществовать (точнее, которых могли бы производить), не случись этого грандиозного социального катаклизма. "Мы должны учиться говорить с призраками и слушать их, если хотим научиться тому, чему марксизм считал возможным научить нас — жизни. Призраки всегда здесь, всегда с нами, даже если они уже не с нами или еще не здесь". Марксизм, бесспорно, по мысли Деррида, представляет собой всего лишь фрагмент философского тела культуры, который претендует на гармонию целого, на полноту существования. Но именно в этом фрагменте, тем не менее, впервые проявляются алгоритмы подлинного философствования. Представленный в этом свете марксизм оправдывает загадочную фразу Деррида: "Деконструкция никогда не имела иного смысла или интереса, по крайней мере, в моем представлении, кроме как радикализации, в традиции определенного (толкования) марксизма, в рамках определенного духа марксизма". Деконструкция отнюдь не идентифицируется здесь Деррида с марксизмом; определенный дух марксизма есть в этом контексте дух радикально иного философского действия, впервые именно Марксом выраженный. В этом смысле марксизм мог бы многому научить западную философию, при условии его радикальной интерпретации/радикализации. Радикализация же марксизма должна в таком случае идти значительно дальше, чем полагает деконструкция, — до переосмысления самой сущности и предназначения философии (впервые в западной культуре предугаданной именно марксизмом): толкования ее как симфонической активности миротворения, где философские роли/системы объединяются и дополняют друг друга в рамках *Philosophia Universalis* (см. Зильберман). При осуществлении такой радикализации оказывается возможным дать некоторые новые толкования и основной теме "П. М." — призракам, фантазмагоричности человеческого существования. Как уже отмечалось, Маркс признавал призрачность старого общества, демонстрировал его фантомы (деньги и пр.), но был уверен в возможности перехода к реальному обществу, обществу без призраков, обществу Бытия; вся западная философия до и после него пыталась убедить, что именно в такой бытийственности мы и пребываем. Деконструкция ставит проблему диалога с призраками, не двигаясь, однако, далее. Деррида заканчивает "П. М." цитатой из "Гамлета": "Ты ученый, так поговори же с ним, Горацио". Эта последняя фраза "П. М." приглашает к разговору, который пока еще не состоялся в деконструкции. Подчеркивая это "пока", не следует,

видимо, надеяться, что в ближайшем будущем такой разговор состоится; возможно, его и не следует ожидать в рамках деконструкции. Сама посылка, исходная интенция деконструкции — развенчание философии/культуры логоцентризма — делает возможность такого разговора маловероятной. Для того чтобы он состоялся, требуется продвижение в иную (пока "ничейную") зону философствования. Два момента, развиваемые Деррида во всем корпусе его текстов и особенно в "П. М.", стыкуют деконструкцию с этим подходом: 1) представление о конце западной философии и развенчание логоцентристского дискурса западной культуры; 2) обращение к Марксу и марксизму как радикально новому элементу западного философского дискурса. Итак, деконструкция концептуализирует идею конца философии, со всеми полагающимися данному случаю аксессуарами — поминанием, погребальным звоном, призраками и чувством невозвратимой утраты. И все же — всегда ли конец есть непременно и погребение? Почему не предположить возможность философствования как "концеведения"? Как ни проста может показаться эта идея, ее последовательная реализация требует чрезвычайно радикального пересмотра и самой сущности философии, и способов ее функционирования (если, конечно, представить философию не призраком, а полноценной бытийственностью). Об этом с полной убедительностью свидетельствует философская система, разработанная Зильберманом (см. Зильберман).

© Е. Н. Гурко

ПРИСУТСТВИЕ — см. МЕТАФИЗИКА ОТСУТСТВИЯ.

ПРОГРАММИРОВАННОЕ ОБЩЕСТВО — разновидность широко распространенной в западных странах теории постиндустриального общества. Сторонники концепции П. О. (Турен и др.) считают, что постиндустриальное общество, в котором возрастающую роль играют компьютерные системы, соединенные в мощные коммуникационные сети, и их программное обеспечение, становится в самой своей глубинной сущности обществом программируемых коммуникаций. Одна из примечательных его особенностей — резкое увеличение масштабов и разнообразия информации и связанное с этим возрастание возможностей выбора человеком тех или иных информационных потоков. Об этом, в частности, свидетельствует большой и неуклонно возрастающий интерес к доступу к различным культурам, отдаленным от нашей как во времени, так и в пространстве. А эта тенденция приводит к включению практически всех категорий населения во все более интенсивные коммуникации и обмена различными культурными ценностями и идеями. Все это резко рас-

ширяет социальное пространство для все более разнообразных культурных нововведений. В итоге расширяются возможности модернизации ценностных ориентаций, установок, жизненных позиций, открываются новые благоприятные пути к открытому обществу. Но возрастающая открытость общества отнюдь не сопровождается снижением его конфликтности. В отличие от индустриального общества, где основной классовой конфликт воплощен в противоборстве рабочего с боссом, в П. О., основной социальный конфликт пролегает между механизмом производства и управления, с одной стороны, и самим потребителем, с другой. Поскольку это общество становится более активным, мобильным и самоорганизующимся, способным создавать и реализовывать все новые модели управления и культурных нововведений, постольку в нем возникает все более разнообразный и широкий спектр различных социальных действий и движений. Все эти разнородные и разнонаправленные действия и движения резко усиливают жизненность и распространенность конфликтных взаимодействий, и это, в свою очередь, способствует более быстрой и эффективной адаптации социальной системы, ее отдельных сегментов к изменяющейся социокультурной и экологической ситуации. Такая насыщенность нововведениями всех сторон П. О. приводит к резкому возрастанию значимости для всех социальных субъектов их индивидуальности и идентичности. Идентичность в таких условиях индивидуализируется и оказывается неразрывно связанной со все более разнообразными инициативами, устраняющими со своего пути традиционные барьеры (пример тому — движение контркультуры, "зеленых" и др.). П. О. наделяется в рамках данной концепции двумя важными отличительными чертами: 1. П. О. является частью природы и вместе с тем ответственно за защиту природы; 2. П. О. больше не признает над собой никакого божества, кроме себя самого, поскольку обладает способностью трансформировать себя почти полностью или даже разрушить себя. Вот почему П. О. в качестве целого должно рассматриваться как система деятельности, в которой все более важную роль играют культурные нововведения. Вследствие этого, считает Турен, говоря о П. О., было бы более корректно слово "общество" заменить словом "культура", указывая тем самым, что оно соответствует более сложной, менее механической и менее стабильной модели организации, открытой для разнообразных трансформаций. В этой социальной системе углубляется разлад между социальными отношениями, гражданским обществом и государством. В ней область конфронтации постоянно приближается к области знания и идей, а сердцевине социальных конфликтов составляет ин-

теллеktуальный мир, способствующий самопорождению и углубленной саморефлексии социальной системы.

Е. М. Бабосов

“ПРОЗРАЧНОСТЬ ЗЛА” — сочинение Бодрийяра (*“La transparence du mal”*. P., 1990). Книга посвящена философскому осмыслению современного мира и продолжает, в частности, тему философско-художественной эссе “Америка”. Речь идет о мироустройстве, главной особенностью которого является, по Бодрийяру, создание все более обыкуственнейшей среды обитания людей, в которой человек более не страдает от тяжкого труда, болезней, голода, насилия, войн и даже не переживает экзистенциальных душевных конфликтов. Предваряется исследование мыслями о том, что “коль скоро мир движется к бредовому положению вещей, мы также должны смещаться к бредовой точке зрения” и “лучше погибнуть от крайностей, чем от отчаянья”. Как отмечает Бодрийяр, “если бы мне надо было дать название современному положению вещей, я сказал бы, что это — состояние после оргии. Оргия — это каждый взрывной момент в современном мире, это момент освобождения в какой бы то ни было сфере. [...] Это была всеобъемлющая оргия материального, рационального, сексуального, критического и антикритического, — оргия всего, что связано с ростом и болезнями роста. Мы прошли всеми путями производства и скрытого сверхпроизводства предметов, символов, посланий, идеологий, наслаждений. Сегодня игра окончена — все освобождено. И все мы задаем себе главный вопрос: что делать теперь, после оргии?” По мысли Бодрийяра, человечество спешит в пустоту, потому что все конечные цели освобождения остались позади, людей неотступно “преследует и мучает предвосхищение всех результатов, априорное знание всех знаков, форм и желаний”. Общество достигло такого состояния, когда ничто (даже Бог) не исчезает более, достигнув своего конца или смерти; нет больше фатальной формы исчезновения, есть лишь частичный распад как форма рассеяния. Как отмечает Бодрийяр, ранее он полагал возможным построение следующей классификации ценностей: 1) Начальная стадия, когда существовали повседневные, бытовые ценности; ей соответствовало естественное состояние мира, ценности развивались согласно существовавшим естественным обычаям. 2) Рыночная стадия, когда ценность выступает как средство обмена; этой стадии присуща эквивалентность ценностей, ценности эволюционируют согласно логике торговли. 3) Структурная стадия, когда появляется ценность-символ, некие своды соответствующих правил: ценности развиваются в соответствии с существующей совокуп-

ностью образов. По Бодрийяру, после начальной, рыночной и структурной стадий эволюции ценностей возникает стадия их “дробления” — стадия диффузии ценностей, когда уже не существует соответствия чего бы то ни было чему бы то ни было. На этой стадии не существует более равноценности, присущей другим стадиям, нет больше и самого закона ценности; есть лишь нечто, похожее на эпидемию ценности, на ее распространение и рассеяние, зависящее лишь от воли случая. Добро не предполагается более по ту сторону зла. Вещи, знаки, действия освобождаются от своих идей и концепций, от сущности и ценности, от происхождения и предназначения, вступая на путь бесконечного самовоспроизводства. Все कुछе продолжает функционировать, тогда как смысл существования давно исчез. Таким образом, по Бодрийяру, “идея прогресса исчезла, но прогресс продолжается”. “Идея богатства”, которая предполагает производство, исчезла, но производство как таковое осуществляется наилучшим образом. Доминирует размножение путем “ракового деления”, которое более не повинует генетическому коду ценности: постепенно исчезают любовные пристрастия — пристрастия существ, наделенных половыми признаками; они отступают перед предшествующей стадией существ бессмертных и бесполов, которые, подобно одноклеточным организмам, размножались путем простого деления одного и того же вещества и отклонением от существующего кода. Современные технологически оснащенные существа — машины, клоны, протезы — тяготеют именно к этому типу воспроизводства. Как отмечает Бодрийяр, в эпоху сексуального освобождения провозглашался лозунг максимума сексуальности и минимума воспроизводства. Сегодня мечта клонического общества: максимум воспроизводства и как можно меньше секса. Прежде тело было метафорой души, потом — метафорой пола. Сегодня метафора исчезает во всех сферах. Таков один из аспектов общей транссексуальности. Экономика, ставшая трансэстетикой, сексуальность, ставшая транссексуальной, — все это сливается в универсальный процесс. Все становится сексуальным, все является собой объект желания: власть, знания — все истолковывается в терминах фантазмов и отталкивания; сексуальный стереотип проник повсюду. По Бодрийяру, пролетариату времен Маркса так и не удалось опровергнуть самого себя в качестве такового. Ему удалось лишь опровергнуть себя в качестве класса и тем самым упразднить классовое общество. Только буржуазия, по Бодрийяру, оказалась подлинным классом и смогла опровергнуть самое себя, заодно уничтожив капитал и породив бесклассовое общество: пролетариат

просто рассеялся вместе с классовой борьбой. Анализ Маркса, согласно Бодрийяру, остается абсолютно безупречным. Он просто не предвидел, что перед лицом неминуемой угрозы капитал может в какой-то мере трансполитизироваться, переместиться на другую орбиту — за пределы производственных отношений и политических антагонизмов, представить весь мир во всем его многообразии по своему образу и подобию. Бодрийяр отмечает, что искусство в смысле символического соглашения, отличающего его от чистого и простого производства эстетических ценностей или культуры, исчезло. Стремление Запада поставить все в мире в зависимость от судьбы товара сеелось к эстетизации мира, к превращению его в космополитическое пространство, в совокупность избранных, в семиотическое образование: каждая вещь посредством рекламы, средств массовой информации и изображений приобрела свой символ. Система, по Бодрийяру, скорее функционирует за счет эстетической прибавочной стоимости знака, нежели за счет прибавочной стоимости товара; система функционирует все меньше как множество товаров и все больше — как множество эстетических знаков. Согласно Бодрийяру, “традиционная” сексуальность связана с наслаждением (это — лейтмотив освобождения), транссексуальность же — с искусственностью, будь то уловки, направленные на изменение пола, или присущая транвеститу игра знаков, относящихся к одежде, морфологии, жестах. Миф о сексуальной свободе остается живым в многочисленных формах в реальном мире, а в воображении доминирует именно транссексуальный миф с присущими ему двуполовыми и гермафродитическими вариантами. После оргии наступает время масквара, после желания появляется все то, что уподобляется эротическому, хаос и транссексуальный беспредел (китч) во всей своей славе. Если Чиччиолла может быть сегодня избрана депутатом итальянского парламента, то именно потому, что транссексуальность и трансполитика объединяются в одном и том же ироничном безразличии. Не только сексуальная, но и политическая культура перешла на сторону масквара. Образ жизни транвестита, согласно Бодрийяру, стал самой оскулой наших действий, даже тех, что направлены на поиск подлинности и различий. Кибернетическая революция подводит человека, оказавшегося перед лицом равновесия между мозгом и компьютером, к решающему вопросу: человек я или машина? Происходящая в наши дни генетическая революция подводит человека к вопросу: человек я или виртуальный клон? Сексуальная революция, освобождая все виртуальные аспек-

ты желания, ведет к основному вопросу: мужчина я или женщина? (Психоанализ положил начало этой неуверенности.) Что же касается политической и социальной революции, послужившей прототипом для всех других, она, предоставив человеку право на свободу и собственную волю, с беспощадной логикой заставила его спросить себя, в чем же состоит его собственная воля. Таков парадоксальный итог любой революции: вместе с пей приходят неопределенность, тревога и путаница. По окончании оргии освобождения поставило весь мир перед проблемой поиска своей родовой и половой идентичности, оставляя все меньше и меньше возможных ответов, если учесть циркуляцию знаков и множественность желаний. Именно таким образом мы стали транссексуалами. Характеризуя феномен "трансэкономики", Бодрийяр начинает с идеи о том, что современным механизмам информации, коммуникации, памяти, складирования, созидания и разрушения присуща "дьявольская бренность", они столь избыточны, что заранее застрахованы от какого-либо использования. Не люди покончили с потребительской стоимостью, а сама система ликвидировала ее путем перепроизводства. Произведено и накоплено столько вещей, что они просто не успеют сослужить свою службу. Написано и распространено столько знаков и сообщений, что они никогда не будут прочитаны. По версии Бодрийяра, СПИД, экономический крах, компьютерные вирусы, терроризм не являются более взаимозаменяемыми, они связаны родственными узами. СПИД — разновидность краха сексуальных ценностей; вычислительные машины сыграли "вирусную" роль в крахе на Уолл-стрит, но поскольку они тоже заражены, их подстерегает крах информационных ценностей. Заражение активно не только внутри каждой системы, оно переходит из одной системы в другую. И весь этот комплекс вращается вокруг одной главной фигуры, которая и есть катастрофа. По мысли Бодрийяра, "когда-то говорили, что массы безмолвствуют. Это молчание было свойственно прошлым поколениям. Ныне массы воздействуют не отступничеством, а заражением. Своей причудливой фантазией они заражают опросы и прогнозы. Определяющим факторами являются уже не воздержание и молчание — проявления нигилистические, а использование массами самих пружиц неуверенности... Это означает, что без ведома экспертов, которые их изучают, и манипуляторов, которые думают, что влияют на них, массы поняли, что политическое виртуально мертво, но что теперь им дано сыграть в новую игру — столь же возбуждающую, как игра на колебаниях биржи, игру, где они с необычайной

легкостью могут подчинить себе общественность... Массы, с точки зрения социологии, воплощают в себе принцип неопределенности. Если система власти организует, как умеет, статистический порядок (а социальный порядок сегодня является статистическим), то массы втайне заботятся о статистическом беспорядке". Сегодня, по Бодрийяру, господствует фактичность симулякра, благодаря прозрачности нашей искусственной цивилизации. Это похоже на то, как будто человек освещен со всех сторон, свет пронизывает его насквозь, но он остается невидимым в ярком свете. Мы освещены техникой, образами, информацией, мы подчинены этой белой активности: отбеленной социальности, отбеленной телесности, что привело к тотальному асепсису как денег, так мозга и памяти. Добела отстирана власть, чисто вымыта история в гигантском проекте хирургии красоты, которая излечивает как индивида, так и общество от разнообразных наростов. Большая проблема нашего времени: ничто не является само по себе источником наслаждения — надо заставить наслаждаться и самого себя, и других. Наслаждение становится актом коммуникации: ты принимаешь меня, я принимаю тебя, происходит обмен наслаждением — один из способов взаимодействия. Если бы кто-нибудь захотел наслаждения без коммуникации, его сочли бы глупцом. Наше зло, констатирует Бодрийяр, — морально-символическое по происхождению. Борьба с так понимаемым злом настолько захватила человечество, что большинство придуманных им законов направлены на полное искоренение зла. Вместе с тем его не убавляется, и это поддерживает манихейский пессимизм. Люди разочаровались в своем уме; они загоняют его в машины, чтобы иметь возможность играть с ним (или на нем) и насмехаться над ним. Доверить свой интеллект машине — значит, по Бодрийяру, освободиться от всякой претензии на знание, подобно тому, как делегирование власти политикам позволяет им смеяться над всякой претензией на власть. "Как очки и копчатые линзы стали нашими родовыми протезами, ибо мы теряем зрение, так и компьютер становится искусственным протезом теряющих способность мыслить людей". Являюсь я человеком или машиной? На этот антропологический вопрос больше нет ответа. Мы живем в эпоху конца антропологии, которая тайным образом конфискована машинами и новейшими технологиями. Недостовренность, которая возникает из несовершенства машинных сетей, и сексуальная недостовренность (кто я: мужчина или женщина?), связанная с техниками бессознательного и телесного, имеют нечто общее с недостовренностью, вызванной изменением статуса объекта в микрофизике. Нет больше отчуждения человека человеком, есть го-

меостазис человека и машины. Бодрийяр отмечает, что в любом смешении людей с их собственным кодом всегда есть угроза кровосмесительной вирулентности, дьявольского изменения, появляющегося с целью испортить этот столь красный механизм. Это выход на поверхность принципа Зла в иной форме. В системах, развивающихся по пути всеобщей позитивности и утраты символов, Зло в любых своих формах равносильно основному правилу обратимости. Формулируя проблему "куда же проникло Зло", Бодрийяр фиксирует: Зло проникло повсюду: анаморфоз всех современных форм Зла бесконечен. В обществе, которое, встав на путь профилактики и умерщвления своих естественных отиургий методами эстетической хирургии, хирургического облагораживания отрицательного, не желает иметь дела ни с чем, кроме четкого управления и дискуссий о Добре, — в таком обществе Зло трансформируется в различные вирусные и террористические формы, преследующие нас. Весь современный мир ислама стремится создать пустоту вокруг западной системы, пробывая время от времени единым действием или словом в этой системе бреши, через которые все наши ценности проваливаются в пустоту. Ислам довольствуется тем, что лишает Запад стабильности посредством вирусной атаки во имя принципа Зла, которому нам печего противопоставить, а также путем постоянной угрозы внезапной разгерметизации и исчезновения воздуха ценностей, которым мы дышим. Мы, говорит Бодрийяр, "больше не умеем произносить проклятия. Мы умеем произносить только речи о правах человека — об этой благоговейной, слабой, бесполезной, лицемерной ценности, которая зиждется на просвещенной вере в естественную силу Добра, на идеализации человеческих отношений (тогда как для Зла не существует иной трактовки, нежели само Зло)... Если в отношении той или иной вещи возникает необходимость установления права, то это означает, что сама эта вещь приближается к своей гибели... Права человека теряют свой смысл с того момента, когда человек перестает быть существом безумным, лишенным своей собственной сути, чуждым самому себе, каковым он был в обществе эксплуатации и нищеты. Человек стал, в своем постмодернистском воплощении, самоутверждающимся и самосовершенствующимся... Индивидуум податливый, подвижный, многогранный перестает быть объектом права; он — тактик и хозяин своего собственного существования, он более не ссылается на какую-либо правовую инстанцию, но исходит из качества своих действий и достигнутых результатов. Однако именно сегодня права человека становятся актуальной идеологией во всем мире. Это единственная идеология, имеющаяся в запасе на сего-

дняшний день. Это и говорит о нулевой ступени в идеологии, об обезличивании всей истории. Права человека и экология — вот два сосца консенсуса. Современная всемирная хартия — это хартия Новой Политической Экологии”. Осмысливая, в частности, ход полемик о мере и степени ангажированности Хайдеггера идеологией национал-социализма, Бодрийар отмечает, что “напрасная шумиха вокруг Хайдеггера не имеет собственно философского смысла, она... фанатично возвращается к своим истокам... и в конце века заново с болью переживает свой примитивный облик начала века. Говоря более обобщенно, ситуация с Хайдеггером симптоматична для коллективного возрождения, завладевшего обществом в час подведения векового итога: это возрождение фашизма, нацизма, истребления. Здесь и соблазн произвести новое расследование ранних периодов истории, обелить умерших и окончательно вывернуть все счета, и в то же время извращенное стремление вернуться к источникам насилия, всеобщая галлюцинация исторической правдивости Зла”. По мысли Бодрийара, самозащита философии, поглядывающей на двусмысленность своих мэтров, суть самозащита всего общества, обреченного, за неимением возможности породить другую историю, муссировать историю предшествующую, чтобы доказать свое существование и даже свои преступления. Именно потому, что “сегодня мы более не существуем ни политически, ни исторически (и в этом суть нашей проблемы), мы хотим доказать, что мы умерли между 1940 и 1945 годами, в Освенциме или Хирсими: ведь это, по крайней мере, достойная история. Поскольку философия сегодня исчезла (в этом и состоит ее проблема: как существовать в исчезнувшем состоянии?), она должна доказать, что была окончательно скомпрометирована, как, например, в случае с Хайдеггером, или же была лишена голоса, как это произошло в Освенциме”. Согласно Бодрийару, сейчас слишком легко забывают, что вся наша реальность, в том числе и трагические события прошлого, была пропущена через средства массовой информации. Это означает, что сейчас уже слишком поздно все проверять и исторически осмысливать, так как для нашей эпохи, для конца нашего века весьма характерно исчезновение всех средств для выяснения исторической правды. Опасна не ностальгия по фашизму; действительно опасным, хотя и смехотворным, является это патологическое возрождение прошлого, в котором все, как испровергатели, так и защитники факта существования газовых камер, как хулители, так и апологеты Хайдеггера становятся одновременно действующими лицами и почти сообщниками; опасна эта коллективная галлюцинация, которая переносит все отсутствующее воображение нашей эпохи, всякий

смысл насилия и столь призрачной на сегодняшний день реальности на другую эпоху, провоцируя при этом некое принуждение заново пережить ее и вызывая глубокое чувство вины, порожденное нашим неучастием в ней. Развивая даниую идею во фрагменте “Post-scriptum” Бодрийар пишет: “Я предлагаю заранее упразднить 90-е годы, чтобы мы сразу из 89-го года перенеслись прямо в 2000 год. Ибо, коль скоро этот конец века со всем своим пафосом умирания культуры, со своими нескончаемыми стенами, знаменами, мумификациями уже наступил, неужели нам предстонт еще десять лет томиться на этой галере?” Критически оценивая метаморфозы в умонастроениях обществности Запада по поводу крушения коммунизма в качестве влиятельной и агрессивной геополитической системы, Бодрийар отмечает: “Несомненно, эта оттепель, имевшая место в восточных странах, это высвобождение свободы из-под глыб льда являет собой необычную ситуацию, но чем становится свобода после того, как она выведена из замороженного состояния? Рискованная операция с весьма двусмысленным результатом... СССР и страны Восточного блока представляли собой, одновременно с морозильной камерой, испытательный стенд и экспериментальную установку для свободы, ибо именно там она была секвестирована и подвергнута высокому давлению. Запад же есть хранилище или, скорее, свалка свободы и Прав Человека... На Западе Свобода, идея свободы умерла самой настоящей смертью, и ее исчезновение четко прослеживается во всех недавних воспоминаниях. На Востоке она была убита, но преступление никогда не бывает безукоризненным. С экспериментальной точки зрения будет интересно увидеть, что делается со свободой, когда она снова появляется на поверхности, когда ее воскрешают, предварительно уничтожив все ее признаки... А что, если мы заметим, что единственное, в чем она проявляет поспешность — это в рвении к автомобилям, электробытовым приборам и даже к ксиротропным средствам и проиографическим фильмам?” По мнению Бодрийара, если страны Востока приведут в движение весь огромный запас свободы, который они удерживали, то тем самым лишится стабильности хрупкий метаболизм ценностей Запада, который желает свободы не как действия, но как виртуального согласованного взаимодействия, не как драмы, но как глобальной психологической драмы либерализма. Внезапная инъекция свободы, как реальный обмен, как грубая и активная трансцендентность, как Идея, была бы целиком катастрофичной для нашей существующей в определенном температурном режиме формы распределения ценностей. Однако это как раз то, чего мы от них требуем: свобода или видимость свободы в обмен

на материальные символы свободы. Получается поистине дьявольский договор, при котором одни рискуют потерять свою душу, другие — свой комфорт. Но, быть может, — заключает Бодрийар, — “так даже лучше для обеих сторон”. Бодрийар формулирует “теорему о проклятой стороне вещей”, согласно которой “есть одно ужасающее последствие непрерывного созидания позитивного. Если негативное порождает кризис и критику, то позитивное, возвышенное до уровня гиперболы, порождает катастрофу в силу невозможности выделить кризис и критику даже в гомеопатических дозах. Любая структура, которая преследует, изгоняет, заклиняет свои негативные элементы, подвергается риску катастрофы... Все, что извергает из себя проклятую сторону своей сути, подписывает себе смертный приговор”. Как полагает Бодрийар, всякое освобождение затрагивает в одинаковой степени и Добро, и Зло. Оно приносит свободу и прав и умов, но оно же дает волю преступлениям и катастрофам. Освобождение права и наслаждения неотвратимо ведет к освобождению преступления (это очень хорошо понимал маркиз де Сад, чего ему так никогда и не простили).

А. А. Грицанов

“ПРОТИВ МЕТОДА” — программное сочинение Фейерабеида (“Against Method. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge”, 1974), в котором излагается его позиция эпистемологического анархизма. Работа посвящена Лакатосу и первоначально задумывалась как часть их совместного проекта, в рамках которого Лакатос должен был отстаивать позицию критического рационализма, а Фейерабеиду отводилась роль его оппонента. Будучи опубликована уже после смерти Лакатоса, работа стала своеобразным итогом многолетней полемики Фейерабеида с рационалистическими версиями философии науки. После ее первой публикации в Лондоне работа многократно переиздавалась на разных языках. В русском переводе “Против методологического принуждения. Очерк анархистской теории познания” она выходит в 1986. Центральной темой работы становится обоснование принципа методологического анархизма как более соответствующего подлинной динамике научного знания, лишь весьма отдаленно напоминающей последовательное и четкое прямижение к всеобъемлющей истине. В действительности история науки — это история проб, ошибок и заблуждений, она гораздо сложнее и интереснее, нежели ее последующие рационалистические реконструкции. Возможность ее кумулятивной интерпретации обеспечивается соответствующей научной идеологией, ориентированной на последовательную десубъективацию

знания и преподнесение его зволюции в предзаданном контексте приближения к объективной истине. Из разнообразного исторического дискурса при этом вычлняются только те факты, которые работают на современный стандарт, а все конкретно-индивидуальное и психологически-личностное отбрасывается как случайное и несущественное. Оформляющийся при этом образ науки наделяется характеристиками высшего арбитра в вопросах познания, независимого от авторитетов веры или политики, мнения толпы или поветрий моды. Подобная абсолютизация науки и ее методологии необходимо должна быть оспорена, поскольку, с одной стороны, глупо ограничивать себя отдельными эпистемологическими предписаниями, когда обращаешься к анализу неизвестных явлений. Возможно, их секреты лучше раскрываются, исходя из каких-либо альтернативных точек зрения. В любом случае, многообразие познавательных стратегий всегда более перспективно, чем их дефицит. С другой стороны, безусловное доминирование науки в сферах познания, образования и культуры антигуманно по своей сути. Своими устаповками на объективацию и стандартизацию знания наука пресекает гуманистический интерес к личности, индивидуальности, загона человека в искусственные тиски всеобщих исти и штампов. Методологический анархизм, провозглашаемый Фейерабендом, выступает тем самым как способ преодоления консервативных и антигуманных традиций научной рациональности. Критикуя классиков анархистской идеологии, Фейерабенд упрекает их в непоследовательности позиций. Отвергнув социальные и политические ограничения, они не рискнули посягнуть на науку, поиятую ими как царство разума и свободы. Реальная история анархизма в целом не отличалась особой последовательностью, поскольку ее участники, чрезмерно радея о всеобщем счастье и благоденствии, сами выделялись пуританской самоотверженностью и серьезностью. Связывая свои позиции с анархизмом, Фейерабенд апеллирует лишь к наиболее устойчивому значению этого термина, предпочитая пазывать себя "философским дадаистом". Оспаривая идею метода как наиболее правомерного и обязательного правила научной деятельности, Фейерабенд указывает на то обстоятельство, что фактически все крупнейшие теории и открытия возникли не благодаря, а вопреки существующим методам, выступая как исключения из правил, но не само правило. Сложившаяся практика обоснования необходимости научных методологий убеждает не столько силой аргументов, сколько пропа-

гандистским воздействием образования и обучения. Процесс освоения научных знаний фактически воспроизводит те же механизмы внушения и дрессуры, что и воспитание маленьких детей. Успех здесь обеспечивается преимущественно повторением, но не аргументацией, а авторитет правила есть лишь "каузальное следствие" полученного воспитания и уважения к учителю. Отсутствие четких методологических образцов конкретизируется также в невозможности четкого разделения идеи и действия. Считая, что "правильная идея" предвдариет следующие процедуры открытия и обоснования, теоретики науки используют те же пропагандистские приемы подтасовки фактов. В реальной истории идеи и действия всегда взаимозависимы, где не только идея направляет действие, но и методологические процедуры корректируют идею, в своей окончательной редакции подчас весьма отличающуюся от первоначальной. Тем самым у истоков всякой теоретической и методологической ясности находится содержательная путаница и экспериментирование, а прогрессивность идей и правил осознается лишь постфактум. Не существует унифицированного рецепта научного открытия, в силу чего ограничивающие творчество методологические стандарты научной рациональности должны быть заменены новым анархистским принципом: "все дозволено" ("anything goes" — все сойдет, все подходит; в авторском немецком переводе "mach, was Du willst" — делай, что хочешь). Практическая реализация данного требования предполагает легитимацию в научном дискурсе целого ряда принципов, противоречащих признанным канонам научности. Одним из центральных требований научного познания является необходимость согласования теорий с фактами и с существующей научной традицией. Отражая позицию эмпиризма и верификационизма, это требование предполагает индуктивное надстраивание новых теорий над старыми в случае их подтверждения фактическим материалом. Альтернативой такому подходу Фейерабенд выдвигает принцип контриндукции, ориентирующий исследователя на создание теорий, несовместимых ни с традицией, ни с хорошо обоснованными фактами. Правомерность контриндукции доказывается им двумя основными линиями аргументации. Во-первых, критика тезиса о возможности создания альтернатив только в ситуации возникновения новых фактов, противоречащих существующей теории, и необходимости согласования новых версий интерпретации со старыми. С его точки зрения, создание альтернативных теорий должно сопровождать все периоды развития научного знания, поскольку сопоставление альтернатив позволяет на более убедительно продемонстри-

ровать их достоинства и недостатки, как правило, незаметные при внутреннем анализе. Во-вторых, опровержение методологической установка индуктивизма на необходимость сопоставления новых теорий со сферой обоснованного фактического материала. По мнению Фейерабенда, альтернативы достаточно легко надстраиваются над фактами, поскольку ни одна из них не в состоянии объяснить всего комплекса фактического материала и может претендовать на интерпретацию лишь отдельного фрагмента действительности. Роль контриндукции при сопоставлении теории с фактами возрастает в связи с непеременимой концептуальной нагруженностью любых данных наблюдений, исходной предпосылочностью познания, "предрасудки" которого обнаруживаются лишь благодаря внешней оценке. В этой ситуации альтернативный стандарт также задает не только образы иного мира, но и помогает поиять границы и возможности собственной реальности, а последовательное проведение принципа анархизма склоняет к мысли об условности и относительности всякой претензии на окончательную истину. Тезисы эмпиризма о совместимости (consistency) теории и, соответственно, об избыточности альтернатив исходя из соображений экономии едва ли приближают человечество к истине. При сравнении двух теорий, поразному интерпретирующих один и тот же набор фактов, преимущество имеет более старая и известная, но не обязательно лучшая. Согласно бытующей точке зрения, заслуженная и авторитетная концепция будет сохранять свой привилегированный статус в науке до тех пор, пока не возникнут противоречащие ей факты, которые, в свою очередь, оправдывают появление альтернативных гипотез. Парадокс эмпиризма заключается, однако, в том, что новые факты не могут возникнуть без новых идей и альтернативного мировоззрения. Эффективность теории обеспечивается за счет сужения эмпирического материала и игпорирования тех феноменов, которые она не в состоянии объяснить. Живая связь с действительностью постепенно утрачивается, и теория начинает работать лишь на последовательное достраивание своей искусственной модели мира, сознательно очищаемой от противоречащих ей фактов и явлений. Будучи усилена структурами государства и образования, теория постепенно превращается в форму идеологии, успех и стабильность которой выступают как результат конформизма, но не декларируемой согласованности с действительностью. При отсутствии альтернатив теория превращается в разновидность мифа, целенаправленно культивируемого своими "священниками" и базирующегося скорее на ловком обмане, чем на беспристрастной истине. Про-

гресс науки нуждается не столько в единстве мнений, сколько в пролиферации самых разнообразных версий и идей. Термин “пролиферация” подчеркнут Фейерабендом из биологии, где он обозначает процесс спонтанного, неконтролируемого размножения. Принцип пролиферации конкретизирует эпистемологический анархизм, ориентируя науку на постоянное продуцирование конкурирующих друг с другом альтернативных гипотез и теорий. При этом в системе научного знания правомیری любые позиции, какими бы устаревшими и абсурдными они ни казались. Идея должна соотноситься только с идеей, в силу чего аргументация посредством апелляции к фактам изначально некорректна. При этом ни одна идея не заслуживает того, чтобы быть отправленной на свалку истории, поскольку ее эвристический потенциал всегда может быть востребован в контексте возникновения альтернативных теорий и методов. В качестве примеров подобного ренессанса забытых идей могут служить пифагорейский гелиоцентризм, китайская медицина, атомизм. История науки неоднократно превращала миф в теорию и теорию в миф, в силу чего пролиферация, ведущая к конкуренции альтернативных концептуальных моделей, оказывается методологически более предпочтительной, нежели кумулятивистский принцип соответствия. Возвращаясь к тезису индуктивизма о необходимости соответствия теорий фактам, Фейерабенд указывает на проблематичность этой идеи, реализующейся всегда лишь с известной долей приближения и аппроксимации. Говоря о непременном существовании группы фактов, не согласующихся с заданными теоретическими принципами, Фейерабенд обращает внимание на неизбежное присутствие в рамках любой теоретической конструкции *ad hoc* гипотез, призванных обосновать возможную степень количественной ошибки или качественное расхождение теории с очевидно наблюдаемыми фактами. Принцип соответствия, выступающий как каион научной деятельности, тем самым изначально вступает в противоречие с ее реальной практикой. Гипотезы *ad hoc* указывают на невозможность корректного согласования теории с фактами, при этом если следовать необходимому в данной ситуации требованию фальсификации, то придется отказаться от всех теорий как несостоятельных. Беспристрастная и объективная интерпретация фактического материала представляется в целом едва ли возможной. В истории науки не существует “голых фактов”, а все данные наблюдений изначально теоретически нагружены. В мировоззрении ученого рационализированные теоретически установки переплетаются с комплексом неосознаваемых метафизических и историко-культурных предрассуд-

ков, влияющих не только на идеи, но и на язык наблюдения, и на сам опыт наблюдения. Невозможность реального разведения чувственного ощущения и его репрезентации в языке порождает феномен “естественной интерпретации”, в рамках которой идеологическая ангажированность человеческого опыта нивелируется и исследователь оперирует фактами как наиболее объективными аргументами. При этом несовместимость факта с теорией подчас может быть обусловлена не столько некорректностью теории, сколько теоретической испорченностью самого факта, его “заидеологизованностью”. Реальным выходом из этой ситуации является замена одной естественной интерпретации на другую, что предполагает одновременное введение нового языка наблюдения и, соответственно, нового опыта восприятия. Процесс этот возможен лишь при наличии альтернативной идеи, позволяющей взглянуть на мир под другим углом зрения. Альтернатива при этом выступает не столько в роли серьезного оппонента проповедуемой большинством теории, сколько в функции катализатора внутренних противоречий. Формы ее первоначальной репрезентации могут маскироваться как гипотезы, создающие иллюзию некоторого конформистского синтеза, однако в действительности реализующие уже новую парадигму исследования. В качестве примера создания подобной альтернативной версии интерпретации и языка наблюдения Фейерабенд рассматривает конкретные шаги и процедуры доказательств Галилеем коперниканской теории. Идея гелиоцентризма противоречила очевидным данным наблюдения, свидетельствующим а пользу неподвижности Земли, и аристотелевской космологии, органично увязывавшей все формы природных взаимодействий, в том числе и сенсорный опыт человека, в единую модель движения. Эта модель базировалась на естественном доверии к человеческому восприятию, поскольку последнее представляло собой адекватное воспроизведение реальной формы видимого объекта. Сущность движения, по Аристотелю, состоит в переходе формы от действующего к испытываемому воздействию, в процессе чего объект приобретает свойства взаимодействующего с ним объекта. Тем самым под единое теоретическое обоснование подводились онтологические и гносеологические характеристики человека и Универсума. Первоначальный шаг Галилея в дискуссии с аристотеликами был продиктован стремлением обосновать возможность иных естественных интерпретаций за счет указания на относительность человеческого восприятия движения и покоя. Обоснование этого принципа идет у него не только через апелляцию к наблюдаемым фактам их взаимозависимости, но и че-

рез отсылку к известным со времен Парменида и Платона логическим парадоксам движения. Теоретическая интерпретация, обосновывающая новый язык наблюдения, здесь фигурирует в форме анамнесиса, знакомого и в силу этого приемлемого, но забытого знания. Новая интерпретация движения при этом вводится как гипотеза *ad hoc*, указывающая на возможность различного видения движения относительно конкретного и всеобщего, земного и небесного. В свою очередь, оформление новой теоретической позиции и языка наблюдения позволяет Галилею предлагать и новые методологические приемы, связанные с использованием телескопа для наблюдения за небесными светилами. Телескоп при этом стал тем фактором, который трансформировал существовавший сенсорный опыт, покоящийся на абсолютном доверии к данным наблюдения, и утвердил идеологию инструментального познания, обеспечивающего максимальный эффект за счет искусственного сужения и преобразования эмпирической сферы исследования. Пример с Галилеем показывает, что новая концептуальная модель в совокупности таких ее элементов, как сенсорный опыт, язык наблюдения, теоретические обоснования и методологические правила, создается практически из ничего, в ситуации несомненной убедительности птолемеевской космологии. Своим успехам она обязана пропагандистской ловкости Галилея, умело спекулировавшего как на оригинальном соединении античных авторитетов и визуальных парадоксов движения, так и на идеологических лозунгах эпохи, порывавшей со всем средневековым и аристотелевским. Свое подлинное обоснование коперниканская теория получила гораздо позднее, после того, как были созданы соответствующие вспомогательные дисциплины типа оптики, физиологии восприятия и т. п. Однако вес и авторитет в науке она приобрела благодаря Галилею, который, поверив в весьма неубедительную для своего времени идею, сумел по-новому взглянуть на очевидные для всех факты. Процесс утверждения коперниканской теории в науке 17 в. тем самым детерминируется не столько приоритетами истины, сколько комплексом совершенно алогичных обстоятельств (пропаганда, гипотезы *ad hoc*, апелляции к забытым авторитетам и т. п.). Победа разума оборачивается его забвением на определенном временном промежутке, и в конечном итоге Птолемей был побежден лишь после того, как был искусственно создан новый тип рациональности. При этом аналогичные ситуации неоднократно воспроизводились в динамике науки, сопровождая практически все значительные теории и открытия. На основании анализа галиле-

евского опыта аргументации Фейерабенд делает вывод об отсутствии в истории науки каких-либо четких разграничений между постулируемыми в методологической традиции контекстами открытия и оправдания (обоснования). Согласно позитивистской философии науки, ситуация открытия новых истин иррациональна и не подлежит возможной теоретической экспликации и унификации, в то время как процесс доказательства и апробации новых идей должен подчиняться существующим научным стандартам и логике. Спектр аргументации, использованный Галилеем, перечеркивает эту посылку и свидетельствует об иррациональности не только научного открытия, но и реальной практики его обоснования. Разведение этих моментов представляется Фейерабенду неправомерным и в силу неизбежной зависимости идеи от соотносимых с ней методологических процедур, существенно корректирующих теоретическую позицию ученого при переходе от одной эмпирической сферы исследования к другой. Теория и опыт существуют всегда в неразрывной целостности, где теория полагает определенный опыт, а опыт возможен лишь в его непосредственной зависимости от соответствующего теоретического контекста. Апелляция к Галилею помогает Фейерабенду в развенчании еще одной популярной идеи кумулятивистской методологии, связанной с представлением о некоторой "вневременности" истины, ее независимости от проповедующих ее людей и сопутствующих ей исторических событий. В рамках такого подхода история науки изначально сглаживается, наличие возможной полемики между альтернативными точками зрения не принимается в расчет, а путь к истине выглядит как последовательное надстраивание новых идей над старыми. В противовес этой позиции Фейерабенд предлагает рассматривать науку, исходя из закона неравномерности ее развития, понимаемого им как конкретизация ленинской идеи о неравномерности исторического развития. В научном дискурсе, также как и в культуре в целом, всегда переплетаются самые разнородные идеи, начиная от уходящих в глубокую древность верований и заканчивая предвосхищением будущих открытий. Их полемика и конфликт подчас создают предпосылки для усиления "слабого звена", как было в случае с коперниканством, которое посредством хорошо организованной пропагандистской кампании вдруг становится наиболее передовым и правильным. Неожиданность успеха новой теории при проверке оказывается не столь уж случайной и внезапной. Ее победа обеспечивается искусной реанимацией идей, как правило, представленных в культур-

ном пространстве, однако не воспринимаемых всерьез на фоне признанных научных стандартов и авторитетов. Нередкие исторические метаморфозы, воскрешающие к жизни признанные когда-либо кем-либо абсурдными версии, убеждают исследователя в правомерности еще одной методологической установки, получившей у Фейерабенда название "принцип упорства". Ученый необходимо должен придерживаться принятой позиции, какой бы невероятной и необщепризнанной она ни казалась. В конечном итоге дозволено все, и победа определенной альтернативы выступает как результат в большей степени настойчивости и мастерства ее адептов, но не желаемого успеха в объяснении и предсказании фактов. Полемику с Лакатосом по поводу правомерности серьезного отношения к научным стандартам, Фейерабенд опять возвращает к идеям эпистемологического анархизма и даданизма, считая, что пролиферация стандартов и мнений всегда работает в пользу прогресса и гуманизма. При этом дадаист отличается изначальным снисходительно-ироничным отношением к любым всеобщим правилам, в особенности тем, которые возлагают на себя миссию высшей инстанции в определении истины. Дадаист защищает всегда позицию слабого, находящегося в оппозиции, будучи готов критиковать даже собственную программу, если она вдруг станет доминирующей идеологией научного дискурса. Его позиция напоминает поведение "двойного агента", работающего на разные стороны, поскольку основным своим кредо он считает беспредпосылочность и вредность идеологического закрепления унифицированных авторитетов "Истины", "Долга", "Справедливости" и т. п. Вместе с тем критическое отношение к общепризнанному знанию дадаиста существенно отличается от попперовского принципа фальсификационизма. В соответствии с последним теория должна быть отброшена, если она не в состоянии справиться с возникшей проблемой и вынуждена прибегать к искусственным уловкам типа *ad hoc* гипотезы. При этом проблема появляется в ситуации нарушения ожидаемых фактов, вытекающих из существующих теоретических интерпретаций. Несоответствие теории и фактов заставляет исследователей создавать новую теорию для решения уже очерченной в прежней концептуальной матрице задачи, одновременно воспроизводя в своем содержании те теоретические идеи и правила, которые хорошо зарекомендовали себя в прошлом. Новая теория в равной степени должна быть подвергнута критике, и если она ее выдерживает, то может претендовать на статус адекватного знания, в обратном случае процесс начинается воспроизводиться по-новому. Критический рационализм Поппера тем самым основывается на возможности интеграции старых теорий в

новые, поскольку и те, и другие ориентированы на описание примерно одной и той же группы фактов, но отличаются объемом эксплицируемого эмпирического материала. Новая теория оказывается более прогрессивной, поскольку включает в свое содержание большее количество анализируемых фрагментов действительности. Сохраняя в своем контексте "истинные" идеи и факты предыдущих знаний, теории оказываются взаимно соизмеримыми, что и обеспечивает возможность их беспристрастной оценки и критики. Полемика с Поппером строится Фейерабендом на основании контраргумента о несоизмеримости теорий. Каждая из них базируется не только на различных идеях, но и на собственном фактическом материале, языко наблюдении и опыте восприятия. Новая теория, как правило, просто отбрасывает старые проблемы как несущественные или псевдонаучные, конкретизируя себя в изначально иных направлениях исследования. Игравшие существенную роль рассуждения прошлых эпох о характеристиках опоры, на которой покоится Земля, о весе флогистона и свойствах эфира, об абсолютной скорости Земли и т. п. в последующей истории науки вызывают не более чем усмешку. При этом сам ход попперовского рассуждения о проблеме, свидетельствующей о несоответствии теории и факта, что предвещает необходимость возникновения новых версий интерпретации, кажется Фейерабенду несколько натянутым. Факты изначально предзаданы соответствующим теоретическим контекстом, и противоречие здесь едва ли возникнет, поскольку замечается лишь то, что работает на нужный научный стандарт. Одновременно реальная логика науки идет не столько через расширение эмпирической сферы исследований, сколько через ее сужение. Галилей, в отличие от Аристотеля, не претендовал на объяснение всех форм изменений, но обращался лишь к анализу механических движений. И, наконец, требование отбрасывать теорию в случае ее успешной критики как неадекватно объясняющую всю известную область фактического материала приведет к необходимости отказа от всех существующих научных моделей, поскольку ни одна из них не может претендовать на согласование со всеми фактами. Тезис о несоизмеримости теорий подкрепляется Фейерабендом неосвидетельствованными реинспекциями в исследовательские традиции антропологии, философии мифа и языкознания. Специально обращаясь к анализу архаического типа мышления, на примерах древнегреческого эпоса и керамической живописи он показывает существование здесь изначально иной идеологии, вмещающей в себя как необходимые теоретические обоснования, так и соответствующий им визуальный опыт видения и воспроизводства мира. Будучи связан с магической

практикой, с комплексом обязательных табу, защищающих его от внешних оценок и критики, миф фактически представляет такую же содержательно согласованную и идеологически пропагандируемую конструкцию, что и современная наука. Основное отличие между ними лишь в сфере толерантности к другим формам культурного творчества. Отталкиваясь от идеи аддитивного устройства космоса и человеческого бытия, миф оказывается более терпимым по отношению к альтернативным верованиям, чем современная наука. Тем самым претензии современной науки на исключительные привилегии в общественной жизни оказываются более чем сомнительными. По своим характеристикам она выступает мифом 20 в., однако отличается гораздо большей агрессивностью в отношении иных форм культурного творчества, нежели любая идеология прошлого. Пафос научного убеждения соединен сегодня с силой государства, обеспечивающего обильное финансирование научных разработок, что неизбежно ущемляет интересы альтернативных способов освоения действительности. При этом, выступая основой государственной политики образования, наука изначально закрепляет нужный ей способ мировосприятия, формируя снисходительное отношение к несоответствующим ее стандартам моделям мира. Подобные привилегии научного дискурса должны быть, по мнению Фейерабенда, отменены как не согласующиеся с принципами демократии и гуманизма. Наука должна быть отделена от государства так же, как отделены от него церковь, миф, искусство, народная медицина и т. п. Предваряя возможные возражения об особой полезности науки для развития техники и производства, Фейерабэнд указывает на возможное существование аналогичных проекций в рамках иных форм культуры, не реализовавших пока еще свой потенциал должным образом. При этом сам факт отделения науки от государства совсем не обязательно предполагает гибель науки, поскольку, с его точки зрения, всегда найдутся чудачки, готовые заниматься научными изысканиями не ради денег, но ради высоких идеалов истины. Реализация данного требования создаст лишь одинаковые условия для "честной игры", в рамках которой каждый сможет найти свою особую нишу существования и выбрать собственный стиль жизни и мышления. Работа Фейерабенда стала заметным скандалом в постпозитивистской философии и методологии науки, что в какой-то мере оправдало возлагаемые на нее надежды автора. Сочинение изначально было ориентировано на некий эпатаж общественного мнения, обеспечивающий шумный успех и заставляющий прислушиваться к высказанной позиции. Вызвав нарекания со стороны практически всех извест-

ных представителей современной философии науки, обвинявших Фейерабенда в релятивизме и утопизме его эпистемологического анархизма, работа тем не менее оказала существенное влияние на оформление теоретических позиций целого ряда лидеров постмодернистского дискурса (Рорти, Джеймисона и др.)

Е. В. Хомич

ПРОЦЕСС-ТЕОЛОГИЯ (теология процесса) — направление современной секулярной теологии (см. Секулярная теология), основанное на асимилиации идей Уайтхеда. Возникает в 1930-х в США. Определенное влияние на развитие П.-Т. оказали традиции либеральной теологии и неортодоксии. Распространению идей Уайтхеда и становлению П.-Т. способствовала теоретическая деятельность Хартшорна. Ведущими представителями П.-Т. являются Дж. Кобб, Ш. Огден, Д. Гриффин, Р. Джеймс, Б. Меланд и др. П.-Т. не является оформленной школой и не имеет ярко выраженной конфессиональной принадлежности. Однако чаще всего идеи П.-Т. разрабатываются в рамках протестантизма. Наибольшим влиянием это течение пользуется в США и Великобритании. В католической философии к П.-Т. близка концепция "христианского эволюционизма" Тейяра де Шардена. П.-Т. претендует на создание доктрины, в которой идеи христианства гармонизировали бы с современным миром и научным знанием. Исходным пунктом философской концепции П.-Т. является стремление дать универсальное объяснение картины мира, исходя из идеи ее непрерывного развития в совокупности с человеческой историей и творческой деятельностью Бога. Для П.-Т. именно процесс, становление и изменение являются первичными и представляют собой высшую ценность. Процесс развития природы как космического организма, который включает в себя в качестве основных частей историю и человека — есть, согласно П.-Т., проявление вечного самотворчества Бога. П.-Т. настаивает на необходимости теистической метафизики, которая не понимается при этом узко теологически, то есть не ограничивается познанием бытия и Бога. В метафизические конструкции П.-Т. включаются также вопросы гносеологии, аксиологии, этики. Это позволяет говорить о том, что концепция П.-Т. направлена на осмысление актуальных проблем современности, в котором религиозное мышление тесно переплетено со светским мироощущением, а понятие Бога максимально приближено к миру. В основе П.-Т. лежит понимание бытия как результата постоянного взаимодействия человека и Бога, из-за чего человек в какой-то степени оказывается сопричастным божественному созиданию. В трактовке реальности П.-Т. исходит из толкования человеческого "Я" как

модели, через призму которой она рассматривает мир. П.-Т. отвергает классический теизм и заменяет его "биполярной концепцией Бога", основанной на трактовке Бога Уайтхедом. Эта концепция базируется на различии между "абстрактной" и "конкретной" природой Бога. В своей абстрактной сущности Бог неизменен и является причиной всего сущего. Бог всегда был и будет и в этом смысле он вечен. Но он так же движется с миром во времени и его творения воздействует на него, то есть мир может выступать как причина, а Бог — как следствие. Таким образом, конкретный аспект божественной природы характеризуется с точки зрения его зависимости от мирового процесса. Трактовку Бога представители П.-Т. часто называют "панентеизмом" или "неоклассическим теизмом". Согласно панентеистическим представлениям, Бог есть основание и сущность всего существующего, он обнимает мир в себе и, следовательно, сливается с ним, но не растворяется в мире, а имеет независимое от него бытие. С помощью панентеистической трактовки сущности Бога в П.-Т. предпринимаются попытки доказать, что имманентность и трансцендентность не являются исключительными друг друга понятиями, найти линию между классическим теизмом и пантеизмом. В 1960-е Дж. Кобб выдвинул программу создания "естественной теологии" в рамках П.-Т. С середины 1970-х представители П.-Т. начинают активно изучать актуальные проблемы современности и искать пути их преодоления. Сегодня одной из центральных проблем для процесс-теологов является проблема взаимоотношения религии и науки. Представляя мир как "тело Бога", философское, научное и художественное познание изображается ими как познание Бога. Из этого делается вывод, что философия и наука не исключают религии, так как их объектом является одна и та же истина — Бог. В последнее время наблюдается значительный рост популярности и влияния П.-Т. Многие теологи связывают с этим направлением надежды на установление гармоничных отношений христианской теологии с философией, а религии с парадигмами современной культуры. С 1971 в г. Клермонте (Калифорния) действует Центр процессуальных исследований, который ведет обширную работу и служит учебной базой для философов и теологов, интересующихся идеями П.-Т. Центр издает журнал "Process Studies", пропагандирующий использование идей Уайтхеда и Хартшорна в теологии и науке. Разработкой идей П.-Т., кроме того, занимается ряд научных организаций в США, Европе, Японии и Австралии.

Ю. В. Никулина

ПСИХОАНАЛИЗ — в узком значении — разработанный Фрейдом комплекс психодиагностических и психотерапевтических методов и теоретическое направление в психологии, ориентированное на изучение и объяснение бессознательных психических процессов и явлений. Распространение идей и принципов П. на комплекс гуманитарных дисциплин позволяет расширенно трактовать П. как совокупность теоретических и прикладных аспектов фрейдизма и постфрейдизма, в том числе в их обращении к осмыслению культуры, общества, человека, мировоззренческих и нравственных проблем. Так, творческая эволюция Фрейда сопровождалась увеличением удельного веса “метapsихологических” идей, включением положений “глубинной психологии” в контекст человеческого и социального бытия, а также конституированием (в том числе неявным) ряда мировоззренческих представлений. Мировоззренческие и “метapsихологические” изыскания Фрейд считал вторичными по отношению к идеям П. как клинической дисциплины. Вместе с тем ими фактически провозглашалась возможность приложения П. к проблематике философии, социологии, истории и т. д. Специфическим в таких концептуальных построениях было акцентирование роли и места неосознаваемых психических процессов и явлений, конфликтности человеческой природы, репрессивного характера культуры. Основой человеческого бытия провозглашались бессознательные детерминанты; эту часть своих построений Фрейд в плане понимания человеком своего места в мире сравнивал с открытиями Коперника и Дарвина. П. изначально не являлся единым течением. Масштабность творчества Фрейда в сочетании с его неоднозначностью и противоречивостью способствовали возникновению критических и реформаторских версий П., в ряде случаев антипатетичных своему источнику. (См. также Фрейд, Адлер, Юнг, Фромм, Салливан, Хорни, Бессознательное, Эдипов комплекс, Эго, Оно, Сверх-Я, Шизоанализ, “Машины желаний”, Неопсихоанализ, Неофрейдизм.)

М. Н. Мазаник

ПСИХОЛОГИЯ (греч. *psyche* — душа, *logos* — учение, наука, слово) — наука о происхождении, развитии, функционировании и закономерностях психической жизни человека и животных. На протяжении более двух тысяч лет комплекс психологических идей и концепций создавался и развивался преимущественно философами (Платон, Аристотель, Декарт, Гоббс, Локк, Спиноза, Лейбниц, Гербарт, Дидро, Гельвеций, Брентано, Уотсон и др.), врачами (Алкмеон, Гиппократ, Ибн Сина и др.) и физиологами (Фехнер, Гельмгольд, Бехте-

рев, Сеченов, Павлов и др.). Относительное дистанцирование П. от философии, медицины и физиологии и превращение ее в самостоятельную науку произошло во второй половине 19 в. в связи с деятельностью ряда ученых (Дарвин, Спенсер, Вундт, Г. Эббингауз, Фрейд, К. Левин и др.). В этот период были созданы корректные представления о предмете и методе П., ее функции, целях и задачах, разработаны основы категориально-понятийного аппарата, выявлены основные проблемные поля, созданы оригинальные психологические теории и осуществлены первые собственно психологические эксперименты. В 20 в. П. стала одной из наиболее бурно развивающихся наук. Многомерная структура современной П. фиксируется в различных измерениях. К наиболее существенным из них относятся отрасли, течения, подходы и др. В различных классификационных схемах современной П. обычно выделяются около 40 ее отраслей, часть которых обрела относительно самостоятельный статус (возрастная П., зоопсихология, инженерная П., медицинская П., общая П., патопсихология, педагогическая П., социальная П. и др.). К доминирующим течениям (школам, направлениям) П. принято относить структурализм (Э. Титченер и др.), функционализм (Т. Рибо, Э. Клапаред, Дьюи, Р. Вудвортс и др.), бихевиоризм и необихевиоризм (Д. Уотсон, А. Вейс, У. Хантаер, К. Лешли, Э. Толмен, К. Халл и др.), гештальтизм (М. Вертгеймер, В. Келер, К. Коффка и др.), фрейдизм и неофрейдизм (Фрейд, Фромм, Хорни, Салливан и др.). В ряду различных подходов, практикуемых психологами в 20 в., наибольшее распространение получили деятельностный, коммуникативный и системный подходы. Современное состояние и развитие П. характеризуется интенсивным ростом теоретических, прикладных и эмпирических исследований, расширением собственно психологических и пограничных разработок, широким использованием количественных методов, различных тестов, шкал, приборов и пр., компьютеризацией и активным взаимодействием с философией, социологией, кибернетикой, лингвистикой и др. науками и дисциплинами.

И. И. Овчаренко

“ПСИХОЛОГИЯ МАСС И АНАЛИЗ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО Я” — произведение Фрейда (1921), посвященное социальнo-психологическому анализу массовидных общностей. Данная работа знаменует переход от трактовки психоанализа как терапевтической методологии к психоанализу как форме философствования. Такой переход осуществляется в форме применения положений психоанализа к объяснению социальных процессов и явлений. Фрейд стремится связать уровень индивидуально-психического со структурными и динамическими аспектами обществен-

ных феноменов. Согласно Фрейд, психология личности в расширенном смысле является одновременно и социальной (“массовой”) психологией, так как в психической жизни человека всегда присутствует “другой”. “Массовая психология” рассматривает человека как члена социальной общности или как составную часть толпы. Фрейд, используя материал Лебона и Мак-Дугалла, указывает на социальнo-психологические эффекты, возникающие в массе, — повышение аффективности и снижение интеллекта. Индивидуально-психические основы процессов образования и функционирования массовидных общностей трактуются им на основании теории либидо. Под либидо понимается энергия первичных позывов, “которые имеют дело со всем тем, что можно обобщить понятием любви”. Возникающие на основе либидо эмоциональные связи и представляют собой сущность “массовой души”. Фрейд рассматривает массы на примере церкви и войска. И церковь, и войско представляют собой искусственные (связанные с наличием внешнего принуждения) массы. Функционирование церкви и войска основано на культивировании иллюзии о наличии верховного властителя, любящего равной любовью каждого отдельного члена массы (Христа в церкви, полководца в армии), либо замещающей его ведущей идеи. Связь каждого члена массы с верховным существом является, по мнению Фрейда, одновременно и причиной связи между членами массы. В этих массах каждый человек либидинозно связан в двух направлениях: с одной стороны — с вождем, а с другой стороны — с другими членами массы. При этом общность индивидов в данной массе коррелирует с враждебностью к другим массам. Объединение людей в массу рассматривается как влекущее за собой ограничение индивидуального нарциссизма. По мысли Фрейда, ограничение в массе нарциссического себялюбия является доказательством того, что сущность массообразования заключается в специфических либидинозных связях членов массы друг с другом. Механизмами таких связей являются перенаправление сексуальной энергии и идентификация. Идентификация представляет собой самую первоначальную форму эмоциональной связи с объектом; регрессивным путем (интроекцией объекта в Я) она становится заменой либидинозной объектной связи; она может возникнуть при каждой вновь замеченной общности с лицом, не являющимся объектом сексуальных первичных позывов. Идентификация как механизм массообразования действует через принятие некоторым числом индивидов одного и того же объекта в качестве Я-идеала. Отдельный человек замещает свой Я-идеал массовым идеалом, воплощенным в вожде. Как результат, индивиды идентифицируются между собой в своем

Я. Фрейд утверждает, что в массовидных общностях пробуждаются социально-психологические механизмы "первобытных орды". К ним относятся "психология индивидов" и "психология отца, вождя, вожда". Вождь "праотец", полагает Фрейд, не был связан либидинозными ограничениями и при этом препятствовал удовлетворению сексуальных потребностей своих сыновей. Отношения в массе трактуется как восходящие к таковым в первобытной орде. Вождь массы является эквивалентом праотца, к которому все преисполнены страха. Праотец является идеалом массы и вместо Я-идеала владеет человеческим Я. Наиболее подверженными такой трансформации оказываются индивиды нарциссичные, с низкой степенью отграниченности Я от Я-идеала. Соответственно вождю зачастую нужно обладать типичными характеристиками членов массы и производить впечатлительные большей силы и либидинозной свободы, чтобы занять доминирующую позицию. Другие же индивиды — с идеалом, не соответствующим данному, — вовлекаются через механизм идентификации.

М. Н. Мазаник

ПСИХОСИНТЕЗ — трансперсональное направление в психиатрии, использующее методики, ориентированные на активизацию внутренних сил человека, и ставящее главной целью активное способствование гармонизации и интеграции всех качеств и функций индивида в единое действующее целое. Достижение результата осуществимо, согласно идеям П., через прохождение индивидом нескольких стадий: глубокое познание своей личности; контроль над различными ее элементами; постижение своего истинного Я — выявление или создание объединяющего центра; формирование или перестройка личности вокруг нового центра. Основателем П. принято полагать итальянского психиатра Роберто Ассаджолли (1888—1974), который в 1926 открыл первый Институт П. во Флоренции. П. имеет много общего с экзистенциальной психологией. П., как и другие школы и направления, исходит из: а) признания самости индивида, то есть основное значение придается пониманию и переживанию индивидом своей идентичности; б) признается непрерывность развития и личностного роста индивида через реализацию своих скрытых возможностей; в) акцентируется внимание на ценностях пациента и признается их значимость; г) утверждается стремление к полноте понимания мотиваций, определяющих выбор индивида, перед которым он постоянно находится; д) придается огромное значение будущему и его динамической роли относительно настоящего. Каждый индивид воспринимается и рассматривается в рамках П. как нечто уникальное и неповторимое, отсюда видится

необходимость сочетания различных терапевтических методик в рамках индивидуального подхода к каждому пациенту. Центральной категорией П. у Ассаджолли выступает понятие "воля", которому отводится "главная роль как основной функции самости и как необходимой первопринципе всех выборов, решений и обязательств". В связи с этим П. включает в себя тщательный анализ различных стадий реализации воли, таких как замысел, мотивация, решение, подтверждение, последовательность, осуществление и широкое использование "методик пробуждения, развития, укрепления и придания правильной направленности воле". Огромное значение в границах П. придается самости и самоидентичности. Непосредственное переживание самости и чистое самоосознание признается "истинным феноменологическим" переживанием, "внутренней реальностью", которую можно верифицировать эмпирическим путем и осознано продуцировать. Положительные, творческие, радостные переживания, которые может испытывать человек, рассматриваются в одном ряду с трагическими, негативными и мучительными. Это своеобразные "пики переживаний", такие как самореализация, осуществление, достижение, озарение, покой, радость. Этот феноменологический пережитый опыт активно поддерживается и стимулируется в П. Целенаправленно также используются методики для трансформации, сублимации и направления психических энергий, укрепления и разработки слабых или неразвитых функций психики, активации энергии "сверхсознания" и пробуждения скрытых способностей личности. Работа с сублимностями является визитной карточкой П. Сам Ассаджолли не ограничивал П. жесткими рамками, и в настоящее время в мире существует несколько институтов П. (Италия, Англия, Франция, США, Канада), которые тесно взаимодействуют друг с другом, но работают над разработкой своих собственных программ. П. нашел широкое применение не только в терапии, но и в сфере психической гигиены или профилактики внутреннего здоровья, в образовании, для нормализации межличностных и межгрупповых взаимодействий и отношений, для ускорения внутреннего роста и самоактуализации индивида.

А. А. Ярмолович

ПУБЛИКА — регулятивный идеал демократической формы правления; социологический феномен; норма и принцип, во имя которого возможна критика демократических институтов; центральная категория либерально-демократической теории. Получила развитие в виде понятий "публичного пространства" (Арендт) и "публичной сферы", или "личности" и "общественного мнения" (приведены основные варианты перевода на другие языки работ А. А. Ярмоловича Хабермасом понятия

die Offentlichkeit). Между этими концепциями есть три ключевых отличия. Во-первых, если Арендт мыслит П. как группу людей, видящих друг друга (как на греческой агоре), то, развивая ее идеи, Хабермас делает акцент не столько на видимости членов П. друг для друга, сколько на их слышимости друг для друга, возможной благодаря росту книгопечатания и складыванию массовой коммуникации. Для Арендт в описании П. важны пространственные метафоры (такие, как "пространство появления", "город и его стена"). Хабермас предпочитает описывать ее как виртуальную общность, идентичность которой складывается с ростом печатных изданий и образована общностью тех, кто читает, пишет и интерпретирует. Во-вторых, если Арендт констатирует упадок публичной сферы в условиях модерности, то Хабермас отмечает возникновение в ходе Просвещения новой формы публичности — П. частных индивидов, вместе обсуждающих общественные проблемы, опираясь на текст печатно высказавшего свое мнение автора. В-третьих, для Арендт публичное пространство есть арена действий людей, совершаемых ими перед лицом друг друга. Тем самым публичность для нее связана с прямым взаимодействием индивидов, разделяющих ту или иную систему ценностей, что составляет залог того, что они правильно интерпретируют действия друг друга. Напротив, Хабермас мыслит публичную сферу как принципиально внеличностный феномен, в котором не столько осуществляются действия, сколько происходит коммуникация, обмен информацией, мнениями. В понимании Хабермаса публичная сфера дестабилизируется. Нарастание сложностей осуществления принципов представительной демократии в Европе и Северной Америке привело в начале 20 в. к критическому пересмотру понятия "П.", ярким выражением чего явилась работа У. Липмана "Публика-фантом". В полемике с этим элитистским и пессимистическим трудом Д. Дьюи в работе "Публика и ее проблемы", также признавая "утрату П.", попытался сформулировать концепцию радикальной демократии, согласно которой индивиды могут быть конституированы в качестве демократических граждан, если будут возрождены ранние американские демократические идеалы. Исследователи отмечают в связи с этим сильные ностальгические настроения, свойственные многим работам, посвященным П. и организованым вокруг следующего тропа: некогда публичная сфера существовала во всем своем цвете, сегодня, когда вкус к коллективному обсуждению и участию утрачен, она искажена и ослаблена. Для Арендт предметом ностальгии был дух античной

агоры, для Дьюи — публичные собрания в городах Новой Англии в 18—19 вв., для Хабермаса — европейские кофейни. П. (независимые граждане) сама править не может, она может лишь контролировать действие административной власти, правительственных институтов и направлять их в необходимом направлении. Хабермас подразделяет “сильную”, институциональную, и “слабую”, неформальную, П. Первая — организованная, формальная — наделена прерогативами принятия и достижения решений. Вторая — неорганизованная, неформальная — есть “*публичная сфера*”, формирующая общественное мнение, распознавая новые проблемы, которые нуждаются в широком рассмотрении людьми, свободными от бремени принятия решений. Поэтому основные черты “слабой” П. — открытость, спонтанность, плюрализм. Публичная сфера понимается поздним Хабермасом как открытая сеть перекрывающихся “*субкультурных П.*”, имеющих подвижные временные, социальные, субстанциальные границы. В пределах гарантированных конституционными правами структуры такой плюралистической сферы развиваются более или менее спонтанно. Течения публичной коммуникации направляются масс-медиа и проходят через различные П., неформально развивающиеся внутри организаций (Хабермас). Поэтому публичная сфера, с одной стороны, не может быть организована, администрирована, заключена в замкнутые общины, а с другой стороны, не может составлять единую и недифференцированную аудиторию. Публичная сфера состоит из множества под-сфер, которые функционируют самостоятельно, но связаны друг с другом множеством нитей. Существование некоторых из них обусловлено географическими факторами (национальные, региональные, городские границы). В основе возникновения других может лежать интерес к определенной теме (социальной или образовательной политике, искусству или религии, науке или кинематографу и т. д.). Одни виды П. (дискуссии между собравшимися в кафе) более спонтанны, чем другие (добровольные объединения, читатели периодических изданий, участники общественных движений). П. отличаются также и по масштабу: от постоянных взаимодействий лицом-к-лицу до абстрактной публичной сферы, порожденной масс-медиа. Публичная сфера всегда есть, по выражению А. Феррара, *публика публик*. Коммуникативные потоки не подлежат регуляции с помощью четко фиксированных процедур, поэтому публичная сфера неограничена и гибка, представляя собою существенный ресурс для тематизации новых потребностей. Публичная сфера, со-

гласно Хабермасу, есть неформальная сеть для обмена информацией и точками зрения. Подобно *жизненному миру* в целом, публичная сфера воспроизводится через коммуникативное действие, для которого достаточно владения родным языком. В основе участия в ней лежит общая постижимость повседневной коммуникативной практики. С жизненным миром — “резервуаром простых взаимодействий”, откуда происходит публичная сфера, она связана иначе, нежели составляющие его основные подсистемы, такие, как религия, система образования, семья (главные функции которых — воспроизводить жизненный мир). Повседневное использование языка для коммуникации создает *социальное пространство*. Публичная сфера связана с жизненным миром как отражение социального пространства. Если для традиционных обществ были характерны замкнутые метафоры социального пространства (форум, арена, сцена), то для сложных современных обществ есть смысл говорить о создаваемом электронными масс-медиа виртуальном социальном пространстве, расширяющем для каждого потенциального участника возможность вмешательства в процессы коммуникации. Публичную сферу можно определить поэтому как виртуальное пространство, в котором выделяются и обсуждаются общественно значимые темы и формируется общественное мнение. Поскольку публичная сфера не существует ни в формальных, системных контекстах, ни в частных, — к примеру, семейных связях, ей необходима организационная поддержка. Публичная сфера поддерживается *гражданским обществом* — сетью ассоциаций, организаций и движений, черпающих свои цели и ценности из публичных дебатов. Хабермас выделяет три основных типа участников публичной сферы. Участники первого типа приходят в нее “извне”: из организованных и формально структурированных контекстов в поисках главного ресурса, которым располагает публичная сфера — влияния. В этом случае публичная сфера инструментально используется членами политических партий, разного рода лоббистами, членами парламента или правительства. Участники второго типа пополяют публичную сферу “изнутри”, ратуя за те или иные общественные интересы, институциональные реформы, новые права, отстаивая те или иные коллективные идентичности. Наконец, третий тип — журналисты, деятели масс-медиа, которые контролируют отбор тем, текстов и авторов, циркулирующих в публичной сфере. *Публичный разум* — понятие, введенное Д. Роулсом в работе “Политический либерализм” (1993), близкое понятие дискурсивной сферы, состоящей из так называемого *публичного значения*, то есть общих оснований, на которых принимаются общие ре-

шения и ограничивающих “территорию”, в пределах которой возможно публичное убеждение. Публичный разум не тождествен “перекрывающемуся консенсусу”, отличаясь от (единожды) достигнутого совпадения мнений динамичностью, способностью порождать новые консенсусы. Подчинение суждений индивида доводам публичного разума продиктовано уважением к социальным идеалам (в этом смысле публичный разум есть переформулировка темы “общего блага”). *Публичный разговор* — понятие, с помощью которого ученица Хабермаса С. Бенхабиб пытается отделить существо постиндустриальной “новой публики” — не обладающей никаким местом в пространстве, потому что локализована сразу во множестве мест и в пределах включающей в себя бесконечное количество голосов. “Членство в ней означает лишь отправку и получение электронных сообщений. В отличие от тех аналитиков, которые связывают будущее демократии с электронными медиа, Бенхабиб фиксирует следующее противоречие между резко возросшим доступом к публичным средствам коммуникации и ослаблением качества публичных дебатов. Публичная сфера сегодня — сфера нарциссической самопрезентации (см. Нарциссизм). Граница между интимностью и публичностью стерта. Р. Барт называет эту “*публичность частного*” “новой общественной ценностью”, подчеркивая, что “взрыв частного на публичное”, то есть публичное потребление частного есть процесс глубоко амбивалентный. С одной стороны, он отрицает границу между двумя категориями, с другой стороны, он от нее существенно зависит. В итоге граница постоянно переопределяется. Публичность и интимность, общественное и частное, публичное и частное взаимозависимы, составляют бинарную оппозицию. С возникновением государственных институтов модерности и становлением капиталистической экономики термин “частное” стал относиться к широкому кругу феноменов: во-первых, к домашнему хозяйству, во-вторых, к экономическому порядку рыночного производства, обмена, распределения и потребления, в-третьих, к сфере гражданских, культурных, научных, художественных ассоциаций, функционирующих в рамках гражданского общества. Бинарная оппозиция “частное/публичное” в последние три десятилетия подверглась серьезной критике со стороны феминистских авторов, настаивающих на ее пересмотре. Если в начале этого переосмысления речь по преимуществу шла о расширении участия женщин в жизни публичной сферы, то впоследствии внимание исследователей переключилось на защиту приватного в условиях роста государственной и негосударственной бюрократии в современных обществах. Приватное определяется как те аспекты жизни и де-

тельности, куда личность имеет право не допускать других, то есть не то, что исключают публичные институты, но то, что сама личность предпочитает держать подальше от публичного внимания (А. Янг).

Е. Г. Трубина

“ПУСТОЙ ЗНАК” — понятие постмодернистской философии, фиксирующее парадигмальную презумпцию постмодернизма на восприятие семиотических сред как самодостаточной реальности — вне какой бы то ни было гарантированности со стороны внетекстовых феноменов. Данная презумпция фундирована постмодернистской критикой референциальной концепции знака и, в свою очередь, фундирует постмодернистский отказ от понимания смысла в качестве гарантированного внетекстовым референтом и его интерпретацию в качестве релятивно-плюрального (см. *Означивание*). Презумпция семиотической (прежде всего — языковой) артикулированности мира выступает — наряду с презумпцией его хаотичности (см. *“Постмодернистская чувствительность”*) — важнейшим основополагающим постмодернистской философской парадигмы. Трактовка мира как текста, в сущности, традиционна для европейской культуры (например, поздняя неоплатоническая модель мира или средневековая интерпретация бытия как книги божественных смыслов), однако классическая культура всегда разделяла так называемое объективное содержание текста и объект как таковой. В постмодернизме же на смену классическому требованию определенности значения, жесткой соотнесенности его с конкретным денотатом приходит программная открытость значения, детерминированная неисчерпаемостью множества его культурных интерпретаций. Шекспировскому “Что мя? Роза пахнет розой, хоть розой назови, хоть нет...” противостоит в современной культуре причудливый арабеск порожденных различными традициями, по в контексте микшированной культуры постмодерна наложенных друг на друга значений: роза как радость, жизнь, тайна, тишина, любовь, смерть, Воскресение, красота, слава, гордость, молитва, победа, мужество, женственность, Венера, дева Мария, число 5, Христос, св. Георгий, творческий порыв, девственность, чувственная страсть, христианская церковь, земная жизнь, гармония мироздания и мн. др. Принятие тех или иных значений (в контексте определенной метанаррации) задает принадлежность человека к определенной культурной традиции и делает соответствующий объект определенным образом значимым, — знание же всех возможных значений в культуре постмодерна растворяет определенность значения в его вариативности — вплоть до открывающейся в слове возможности

означать все, что угодно (что, например, позволяет Эко назвать свой роман “Имя розы”). Бесконечность и, следовательно, открытость ветвящихся и пересекающихся значений знака, детерминированная бесконечностью его культурных интерпретаций, практически растворяет объект как качественную определенность самости в плюрализме трактовок. Соответственно этому, такие классические требования, как требование определенности значения понятия и требование изоморфизма его соотношения с денотатом и десигнатом, сменяются в постмодернизме фундаментальным отказом от любых “идентичностей”, располагаясь, по формулировке Бодрийяра, “по ту сторону истинного и ложного, по ту сторону эквивалентного”. В этом контексте стоящее за словом понятие утрачивает денотат как онтологический гарант семантической определенности, — десигнат как идеальный конструкт остается его единственным референтом. — Внеязыковое бытие автохтонной реальности не конституируется в рамках постмодернистской картины мира, — семиозис понимается как единственная форма существования любого феномена, включая и самого субъекта. В данном аспекте философия постмодернизма во многом опирается на идеи структурного психоанализа, в первую очередь — концепцию Лакана, в рамках которой зафиксирован факт вербальной артикуляции любой формы бессознательного, понимаемого в классическом психоанализе как последний оплот суверенности. В этом контексте субъект характеризуется Лаканом как “децентрированный”, растворенный в формах языкового порядка. — Рациональный субъект декартовского типа, равно как и возделующий субъект типа фрейдистского сменяются деперсонифицированным инструментом презентации культурных смыслов (“означающих”) языка (см. *“Смерть субъекта”*). Основой постмодернистского видения текста выступает радикальная критика референциальной концепции знака, а следовательно, и отказ от презумпции стабильности таких феноменов, как значение и смысл. Если для классической философии языка традиционным было фундаментальное дистанцирование означаемого (*signatum*) и означающего (*signans*), оппозиция между которыми мыслилась как спецификация глубинной оппозиции между интеллигибельным и чувственным, то современная семиология, выступающая базой для постмодернистской философской парадигмы, трактует феномен значения радикально по-иному. В формулировке Соссюра, “означающее немотивировано, то есть произвольно по отношению к данному означаемому, с которым у него нет в действительности никакой естественной связи”. Деррида постулирует невозможность “для знаковой цепочки задер-

жаться на таком означаемом, которое не продлило бы ее, поскольку само уже поставлено в позицию значащей субституции”. И если согласно референциальной концепции знака, означаемое неизменно фундирует собою означающее, то, по оценке Деррида, этот фактический “знак равенства между *signatum* и концептом оставляет формально открытой возможность помыслить означаемый концепт в нем самом, в его простом присутствии для мысли, в его независимости относительно языка, то есть относительно системы означающих”, — в то время как, на самом деле эта возможность безусловно “открыта самим принципом оппозиции означающее / означаемое”. В постмодернистской ретроспективе, традиция философской классики (как и вся классическая традиция западной культуры), будучи фундированной указанной оппозицией *signans / signatum*, породила — именно в силу такой фундированности — своего рода иллюзию референции. Так, в интерпретации Делеза, “смысл — это, собственно, открытие трансцендентальной философии, ...он приходит на смену прежним метафизическим Сущностям”. Согласно позиции Деррида, данная иллюзия референции во многом завязана на характерный для культуры западного типа “фоноцентризм”: “когда я говорю, ...не только означающее и означаемое кажутся сливающимися в единство, но в этом смешении означающее как бы растворяется, становится прозрачным, чтобы позволить концепту предстать самому таким, каков он есть без отсылки к чему-либо другому кроме своего присутствия... Естественно, опыт этот — обман, но обман, на необходимость которого сложилась целая культура или целая эпоха... от Платона до Гуссерля, проходя через Аристотеля, Руссо, Гегеля и т. д.”. Именно — и только — в рамках этой традиции внетекстовое “трансцендентальное означаемое” становится “последним референтом, согласно классической логике, имплицитруемой этим значением референта, или “объективной реальностью”, абсолютно “предшествующей” всякой работе означивания, семантическим содержанием или формой присутствия, гарантирующей извне движение общего текста”. — Что же касается постмодернистского видения ситуации, то, прежде всего, она характеризуется дискредитацией феномена значения как гарантированного внетекстовым означаемым: по формулировке Р. Барта, “уровнем Текста является не значение, а означающее, в семантическом и психоаналитическом — М. М./ смысле этого понятия”. Критический анализ постмодернизмом предшествующей философской традиции (традиции истолкования феномена значения) отчетливо ориентирован

на прочерчивание вектора от традиционной онтологизации значения ко все более последовательному программному отказу от самой идеи референции. Д. В. Фоккема выделяет следующие этапы этой эволюции: реализм классики, основанный на "материалистическом детерминизме" и задающий "непоколебимую иерархию значений", — символизм с его идеей "корреспонденций", делающий первый шаг в направлении деонтологизации "значений", но еще сохраняющий при этом "жесткую эстетическую иерархию" самих символов, — модернизм, сменивший метафизическую парадигму абсолютной онтологии на парадигму "гипотетического порядка и временного смысла", завязанных на тезаурус сугубо личного опыта, который, однако, сохраняет еще свою онтологическую укорененность, — и, наконец, постмодернизм с его "эпистемологическим сомнением" в принятии возможности конструирования какой бы то ни было "модели мира" (в силу "равновероятности и равноценности всех конститутивных элементов") и программным отказом от любых попыток создания онтологии. Классики постмодернизма демонстрируют универсально сходную позицию по данному вопросу: так, согласно Джеймисону, "значение не является однозначным соотношением означающего и означаемого, ... слова или наименования и его референта или понятия"; — более того, по формулировке Р. Барта, "трудно рассчитывать на выявление строгих соответствий между означающим и означаемым; мы не знаем, как соотносится первое со вторым". Таким образом, парадигма постмодернистской философии жидеет на программном отказе от репрезентативной теории знака: "знак уже больше не является чистой и простой связью... между тем, что означает, и тем, что обозначается". Как пишет Р. Барт, "в результате самого прикосновения к тексту... разверзается целая пропасть, которую всякое значение прокладывает между двумя своими сторонами: означающим и означаемым". — Значение мыслится не как задаваемое рядом означаемого, чья онтологическая определенность гарантирует пусть относительную, но все же данную сознанию константность значения, — но как сугубо процессуальный феномен: "значение — это соединение того, что означает, и того, что означается; это не форма и не содержание, а связующий их процесс". Именно этот процесс и оказывается в фокусе внимания философии постмодернизма, причем трактовка значения как порождаемого, по Джеймисону, "движением от означающего к означаемому" в перспективе своего все более последовательного разворачивания приводит к признанию того обстоятельства, что реально "оз-

начаемое и означающее суть две стороны одного и того же продуцирования". Логическим завершением описанного концептуального движения постмодернизма является финально радикальный вывод о том, что фактически "то, что мы в общем виде называем означающим — значение или понятийное содержание высказывания, — должно рассматриваться, скорее, как видимость значения, объективный мираж, порожденный и сформированный соотношением означающих между собой" (Джеймисон). В русле этой установки постмодернизм избавляется от идеи онтологически заданной связанности означающего с означаемым, в какой бы форме эта идея ни была явлена, — равно, будь она под маской референции, репрезентации, денотации, десигнации, сигнификации, номинации, манифестации и т. п. (денотация, к примеру, несмотря на свои референционные претензии, с точки зрения Р. Барта, "оказывается лишь последней из возможных коннотаций", и смысл не может быть конституирован иначе, нежели коннотативный. Понятие объективности утрачивает в постмодернистской системе отсчета всякий смысл, заменяясь программной субъективностью сиюминутного внутритекстового (сугубо контекстного и коннотативного) значения. — По определению Р. Барта, речевую деятельность "более не окутывает благодное облако иллюзий реалистического свойства, представляющих язык в виде простого посредника мысли". Слово, таким образом, перестает выступать референтом выраженного соответствующим понятием объекта, обретая сугубо индикативную функцию. Так, по мнению Делеза, слово может выступать лишь в функции произвольного "указателя" или "индикатора", и этот его статус отнюдь не позволяет усмотреть за словом "понятие", определенность содержания которого была бы обеспечена денотатом. Базовые постмодернистские тексты единодушно постулируют разрушение "самого акта номинации", "утопичность денотаций" (Р. Барт), "абсурдность сигнификаций и ноисис денотаций" (Делез) и т. д. В условиях "кризиса денотации" (Р. Барт) — речь может идти никак не о референции, но лишь о "референциальной иллюзии повествовательного текста" (показательно в этом отношении используемое Р. Бартом обозначение реальности как "зффекта"). — Знаменем времени становится для постмодернизма, по оценке К. Брук-Роуз, крах "веры в референциальный язык". Собственно, сама референция как таковая, согласно модели Бодрийяра, возможна в эпоху постмодерна только на уровне "симуляции" (см. Симуляция, Симулякр). В таких условиях именно финальное "уничтожение последних следов веры в референциальность" оценивается Р. Сальдиваром как единственно возможный "путь к ис-

тине". Идя по этому пути, философия постмодернизма руководствуется той презумпцией, что "должна быть подорвана сама идея знака: вопрос теперь стоит не об обнаружении латентного смысла..., но о расщеплении самой репрезентации смысла; не об изменении или очищении символов, а о вызове самому символическому" (Р. Барт). — Как пишет Р. Барт, "ныне семиология призвана выступать... против всей символическо-семантической системы нашей цивилизации; мало изменить содержание знаков, надо прежде всего стремиться расщепить саму систему смысла". И если исходно постмодернизм определял свою непосредственную и неотложную задачу как необходимость "опустошить знак, бесконечно оттесняя все дальше его предмет" (Т. Мой), — то зрелая версия постмодернизма уже пытается смоделировать такое видение культурной ситуации, которое "конструировало бы логические последствия нерепрезентативного понимания письма" (Р. Барт). Важнейшим из таких последствий является основанное на отказе от идеи "трансцендентального означающего" признание тотальности языка — понимание языковой реальности как единственной и исчерпывающе самодостаточной, то есть не нуждающейся ни в каком внеязыковом гаранте. Таким образом, философия постмодернизма задает особое видение мира, в рамках которого бытие предстает как жизнь языка (процессуальность плюриальных игр означающего, осуществляющихся по имманентным внутриязыковым законам), понятая в качестве не просто самодостаточной, но исключительной реальности. Из фундаментального утверждения тотальности языковой реальности с необходимостью вытекают и более частные, но не менее значимые для постмодернистской парадигмы следствия: 1) обрисованная трактовка языковой реальности в качестве тотальной снимает проблему метаязыка как такового: по словам Р. Барта, "текст уничтожает всякий метаязык"; 2) указанная установка расшатывает стабильность понятия "лингвистической нормы" как детерминированного со стороны внеязыковых социокультурных факторов, — базовая для постмодернизма идея пародии, по Джеймисону, "фундирована финальной дискредитацией самого понятия "лингвистическая норма"; 3) в свете данной установки оказывается невозможной постановка вопроса об истинности (или иной форме адекватности) текста — как на уровне письма, так и на уровне его чтения, что снимает и проблему понимания в герменевтическом смысле этого слова: как пишет Деррида, "я рискую не-желать-сказать нечто такое, что... было бы... делом понимания". (См. также Означивание, Симуляция, Трансцендентальное означающее.)

М. А. Можейко

“ПУТЬ ДРЕВНИХ, ПО КОТОРОМУ ШЛИ ЛЮДИ БЕЗЗАКОННЫЕ”

(“La route antique des hommes pervers”, Paris, 1985) — книга Жирана, в которой его теория “жертвенного кризиса” применяется к анализу ряда ветхозаветных сюжетов. В качестве названия работы использованы слова из библейской Книги Иова (Иов 22:15), которая и становится основным предметом герменевтической работы. Работа Жирана состоит из пяти глав и посвящена нетрадиционной интерпретации указанного ветхозаветного текста с учетом социокультурного и политического контекста современности. При этом особое внимание уделяется феномену тоталитаризма и характерной для него юридической практике. Вместе с тем, предлагаемая Жираном интерпретация принципиально выходит за пределы анализа ветхозаветного текста, затрагивая и существенно изменяя всю символику абсурда и веры, которая традиционно связывается с историей Иова в философии 19—20 вв. В результате продумывания такой интерпретации неизбежно поколебленными оказываются иррационалистические и экзистенциалистские трактовки этой истории, которые сразу же обнаружат наличие в своем составе остатков того самого просветительского гуманизма, против которых они восстанут. Как известно, Книга Иова — это стихотворный текст с прозаическим обрамлением, воспроизводящим древнее народное сказание о богатом, благочестивом и справедливом Иове и выпавших на его долю неизменных страданиях. С позволения Бога Иов был ввергнут сатаной и ангелами в нищету, несчастья и болезни, поскольку сатана считал, что благочестие Иова основано на его благополучии, и стремился доказать это Богу. Основную — поэтическую — часть книги образуют споры Иова с тремя собеседниками, названными его друзьями, — Елифазом Феманитянином, Вилдадом Савхейянином и Софаром Наамитянином, — к которым затем присоединяется четвертый, более молодой — Елиуй, сын Варахилов, Вузитянин. Собеседники Иова стремятся представить его страдания основанными на принципе божественной справедливости: если Иов страдает, то это означает, что он наказан за грехи. Напротив, Иов настаивает на своей безгрешности и, следовательно, невиновности перед Богом. В конце книги к Иову возвращается его прежнее счастливое состояние. Жиран констатирует, что сюжет Книги Иова считается прекрасно известным, а все нюансы его смысла — давно выявленными. Однако, при ближайшем рассмотрении все оказывается намного сложнее. Сам Иов не упоминает ни сатану, ни свои несчастья, хотя его речь состоит из непрекращающихся жалоб. Иов намекает на нечто другое, настаивая на таком понимании причин своих бедствий, которая радикально отличается от причин, выдвигаемых в прозаическом прологе. Эта

причина — не божественная, не сатанинская, не физическая, а чисто человеческая. На данное обстоятельство на протяжении столетий, как считает Жиран, не обращал внимания ни один комментатор. Никто не пытался по-настоящему понять, на что же в действительности жалуется Иов, считая, что об этом исчерпывающим образом сказано в прологе. Между тем, Иов говорит о причине своих страданий совершенно недвусмысленно: он подвергнут остракизму, его презирают, осмеивают и преследуют окружающие его люди. Он считает, что не совершил ничего дурного, а все отвернулись от него — даже его жена. Тем самым он жалуется на то, что превратился в “козла отпущения”. Говоря о “козле отпущения”, Жиран подчеркивает, что он подразумевает не элемент древних ритуалов, а тот смысл этого выражения, который бессознательно связывают с ним современные люди в контексте политических, профессиональных, семейных отношений. Хотя такого смысла понятия “козел отпущения” и нет в Книге Иова, но сам феномен, как убежден Жиран, там явственно. “Козел отпущения” — это невинный человек, притягивающий к себе всеобщую ненависть и агрессию. Именно на то, что он стал “козлом отпущения”, и жалуется Иов. Более того, Иов становится первым отверженным среди отверженных, “козлом отпущения” всех “козлов отпущения”, жертвой всех жертв (Иов 30:1—12). Он испытывает не только физические, но также еще более мучительные душевные страдания. И умереть от боязни не от своих страшных болезней. Он опасается насильственной смерти от рук людей, тогда как крик об отпущении обращен к Богу (Иов 16:18). Но тогда естественно возникает вопрос о том, почему же Иов стал отверженным в своей общине. Никакого прямого ответа на этот вопрос в книге Иова не содержится, хотя указания на то, где его искать, имеются. Друзья Иова, пытаясь дать этот ответ, выдвигают аргументы, применимые к ситуации Эдипа: возможно, Иов совершил какое-либо преступление, о котором и не подозревает. А может быть, такое преступление совершили члены его семьи: ведь человек, обвиняемый общественным мнением, не может быть невиновным. Этот последний аргумент имеет решающее значение. Однако, Иов отстаивает свою невиновность вопреки всем аргументам своих друзей. Он напоминает им, что еще вчера считался вполне благочестивым и чуть ли не святым, тогда как сегодня все гонят его. Следовательно, изменился не сам Иов, изменились окружающие его люди. Ситуация Иова — это резкая перемена общественного мнения, которое сначала возносило и славilo его, а затем стало его презирать. Поэтому дело не в утрате имущества, здоровья и близких. История Иова, как считает Жиран, — это вовсе не история его личной судьбы. Речь идет об изменении поведе-

“Путь древних, по которому шли 623 люди беззаконные”

ния всех людей по отношению к человеку, “карьера” которого разрушена. Обвинения, выдвигаемые против Иова, приоткрывают смысл произошедшего с ним. Эти обвинения аналогичны тем, которые обычно выдвигаются против лишившегося власти тирана. “Козел отпущения” — это всегда низвергнутый идол, так что крайности сходятся. Общее в слепом поклонении и низвержении — единодушные общины, определяющую роль в создании и поддержании которого играет мимесис. Один из друзей Иова, Елифаз, указывает Иову на то, что у него в качестве “козла отпущения” были предшественники. Их путь — это как раз “путь древних, по которому шли люди беззаконные”, и начинается он с величия, богатства, могущества, но заканчивается сокрушительной катастрофой. “Карьера” Иова рискует прийти к такой катастрофе именно потому, что она слишком хорошо началась. Следовательно, что-то в возвышении “людей беззаконных” подготавливает их падение. Как раз на эти обстоятельства и намекает Елифаз, подчеркивая их типичность: много людей уже прошли по “пути древних”, теперь настал черед Иова. “Беззаконные” таких людей считается доказанным уже тем, что от них отвернулось толпа, суждению которой приписывается божественная непогрешимость. Но результатом этого суждения во всех без исключения случаях оказывалось коллективное уничтожение жертвы. Поэтому смысл речей друзей Иова — заставить его согласиться с общественным мнением, которое они и выражают, то есть заставить его согласиться исполнить роль “козла отпущения” по той простой причине, что воля толпы отождествляется с волей Бога. Жалобные и возмущенные речи Иова качественно отличаются от эпических речей его друзей. Поэтому подлинного диалога нет: ни один из персонажей по-настоящему не говорит с другими, и даже люди, названные друзьями Иова, словно не слышат друг друга. Между тем, у всех речей все есть некоторый общий предмет. Не только небесные воинства, но и все люди ополчились против одного, и эти феномены совершенно подобны друг другу. Их структура — именно “все против одного”, и все персонажи Книги Иова непрерывно говорят о насилии, поскольку силы, прежде направленные в разные стороны, теперь одновременно сосредоточиваются на Иове точно так же, как во всех известных мифах всех народов единодушное насилие сосредоточивается на жертве. В обоих типах речей по-разному говорится об одном — о превращении в “козла отпущения”, и множество врагов всегда структурируется в соответствии с одной и той же моделью — человеческой толпой. Бурлящая толпа, в свою очередь, считается преимущественной формой

проявления божественного возмездия. "Друзья" Иова представляют собой маленькую толпу вокруг него, которая расположилась в недрах большой толпы, и они его "терзают речами" (Иов 19:2) точно так же, как большая толпа отнюдь не метафорически разрывает жертву на части. Объявляя насилие по отношению к Иову совершаемым самим Богом, "друзья" Иова оправдывают и узаконивают прошлые жестокости, равно как и провоцируют новые зверства. Бог "друзей" Иова, подчеркивает Жи́рар, явно не отличается благородством, поскольку всегда заставляет многих вести бой против одного. Речи этих "друзей" отражают священный гнев линчевателей, который охватывает их непосредственно перед линчеванием и который представляет собой коллективный транс, описанный и в полинезийских мифах, и в греческих трагедиях. Так как "друзья" Иова участвуют в его линчевании, они не понимают того, что Иов играет роль "козла отпущения". Это, подчеркивает Жи́рар, — общий принцип коллективного насилия: те, кто превращает свое собственное насилие в сакральное, не в состоянии увидеть истину. Именно это обстоятельство делает "друзей" Иова глухими к его жалобам. Прекрасно понимая, что община требует от них, они совершенно не понимают роли "козла отпущения", а следовательно, не могут согласиться с точкой зрения Иова, суть которой — моральное осуждение происходящего с ним. Для того, чтобы группа людей восприняла свое коллективное насилие в качестве сакрального, то есть исходящего от божества, невиновность жертвы должна быть скрыта и не осознаваться, что, собственно, и проявляется в единодушии насилия. Столкновение позиций Иова и людей, называемых его друзьями, демонстрирует не катарсис, ожидаемый от линчевания, то есть очищение общины от скверны разрушительного насилия, а полное исчезновение эффекта катарсиса. Это — свидетельство начавшейся десакрализации коллективного насилия. Всякий раз, когда преследователи заставляли свои жертвы идти по "пути древних", эти "путешественники" принимали вид эпических божественного возмездия, что, собственно, и описывается в мифах. Для этого и сама жертва должна признать свою виновность. Однако, Иов упорно отрицает свою вину, не присоединяет свой голос к голосу обвинителей, тем самым разрушая надежду на единодушие готовящегося по отношению к нему насилия. Поэтому Библия противостоит культуре, считающейся гуманистической, так как эта культура, хотя и основана на первоначальном коллективном убийстве, но скрывает его в недрах мифологии. Именно Библия разрушает иллюзии гонимых и преследователей,

в том числе, и в виде новейших мифологических кристаллизаций. Жи́рар убежден, что гуманизм и гуманистическая трактовка мифов как чистой выдумки, за которой, впрочем, в качестве элемента духовного наследия признается некоторая познавательная и эстетическая ценность, затемняют роль жертвоприношений в генезисе и организации мифов. Иов невозможен у греков и их современных наследников, к числу которых Жи́рар относит, в частности, Хайдеггера и Фрейда. Для детального описания ситуации вокруг Иова Жи́рар обращается к анализу миметических процессов, которые он рассматривает на примере такой формы поведения, как зависть. Прежний успех Иова не мог не вызывать величайшей зависти, а потому, в соответствии с принципом "двойного зажима" он становится моделью, которой и нужно, и невозможно подражать, то есть моделью-соперником. В результате очарование, вызываемое Иовом, превращается в непреодолимую ненависть. Единство восхищения и ненависти сквозит в каждом слове "друзей" Иова. Поэтому-то идол всегда рискует превратиться в "козла отпущения". Затем падение Иова в глазах общественного мнения распространяется из элиты в массу, причем разрыв во времени между этими событиями принципиально важен, соответствуя отсрочке божественного возмездия. Это дает Богу возможность сделать падение грешника более впечатляющим, но Бог, тем самым, приобретает садистские черты. Если же отказаться от приписывания Богу таких черт, то его кровожадность оказывается всего лишь маской зависти соперников. Так общественное сознание, пропитанное ненавистью, в соответствии с законами мимесиса зажигает все то, чему поклонялось. В этом контексте анализируется псалом 73, раскрывающий тайну благоденствия нечестивых, которое закономерно заканчивается крахом. Более того, падение нечестивых рассматривается в этом псалме как двойная победа — и Бога, и справедливости, долгое время униженной. В итоге именно зависть оказывается сутью того, что называется справедливостью, а пароксизм зависти обнаруживает себя как подлинное содержание религиозного рвения. Среди буйств такой справедливости и такого религиозного рвения стеноаний жертвы совсем не слышно, и "друзья" Иова вполне аналогичны древнегреческому хору. И в нашей культуре, там, где идеология разрушает юридическую сферу, возникают совершенно аналогичные "делу Иова" пародии на отправление правосудия "без суда и следствия". Появление жертв, согласных на эту роль, — характернейшая черта современного тоталитаризма, что свидетельствует о преобладании точки зрения преследователей, которые претендуют на статус воплощенной божества. В этом — актуальность

библейской книги Иова. Согласно Жи́рару, тоталитарным является общество, в котором "козел отпущения" играет свою традиционную, установленную с незапамятных времен роль. Оно — как и примитивные общества, как и философия, как и теология — основывается на идее воздаяния (компенсации). Все перечисленное имеет одну и ту же структуру — структуру "совершенства", поскольку все "несовершенное" устраняется насильственно. И, хотя Бог услышал жалобы Иова, это не означает, что он перестает быть Богом гонимых. Речь идет, скорее, о попытке закамуфлировать открывшуюся благодаря Иову истину, и этот камуфляж позволил тексту сохраниться сквозь века в культуре, основанной на насилии. В целом же финал Книги Иова, как считает Жи́рар, диссонирует с ее основным содержанием и представляет собой типичный "счастливей конец". Более того, это отнюдь не означает, что Бог "друзей" Иова стал Богом Иова, то есть жертвы. Бога жертв, считает Жи́рар, следует искать не в Ветхом, а в Новом завете. Сила этого Бога в слабости, и, чтобы избежать "миметического кризиса" в общине, он советует людям подражать ему, а не друг другу. Он открывает людям суть механизма жертвенного замещения и сам ступает на "путь древних". Однако, при всей схожести ситуаций, позиция Иисуса Христа отличается от позиции Иова. В ситуации "миметического кризиса" есть только жертва и преследователи. Бог жертв выбирает роль жертвы, претерпевающей насилие. Однако, поражение Иисуса Христа становится залогом его победы. Для "мудрости мира сего", указывает Жи́рар, последнее утверждение выглядит чистым надувательством, "компенсационной фантазией", "воображаемым реваншем". Однако, в свете концепции "жертвенного кризиса" ситуация выглядит иначе. Согласно этой концепции, в основе всего "религиозного" лежит коренное изменение настроения толпы, превращающей в "козла отпущения" того, кого она до этого превозносила и, возможно, будет превозносить в будущем за то, что смерть этого человека обеспечила мир внутри общины. В евангелиях все эти процессы не только присутствуют, но и дополняются Страстями Господними, на которые и переносится смысловой центр тяжести. Иов и Иисус сильно отличаются друг от друга, но они едины в том, что постоянно говорят о происходящем с ними. Однако, Иисус достигает цели, тогда как Иов остановился на середине пути. Именно благодаря христианству все интерпретаторы Книги Иова считают своим долгом выразить сочувствие Иову, а не его "друзьям". Так Страсти Господни привели к самому настоящему культурному прогрессу, и это — неоспоримая победа христианства над "фрейдистско-марксистско-инициальной культурой".

РАЗВИТИЕ — характеристика качественных изменений объектов, появления новых форм бытия, инноваций и нововведений и сопряженная с преобразованием их внутренних и внешних связей. Выражая прежде всего процессы изменений, Р. предполагает сохранение (системного) качества развивающихся объектов. Концепции Р. тесно связаны с пониманием процессуальности и исторической изменчивости систем и явлений. В социологии первоначальное осознание процессуальности было связано с введенным Контом соотношением социальной статистики и социальной динамики, а осознание историчности — с разработкой Марксом гегелевского принципа единства логического и исторического. Причем изначально эти две установки практически никак концептуально не соотносились между собой, а наоборот, чаще противопоставлялись друг другу. Само общество описывалось при этом в различных концептуальных моделях, введших свои понимания идеи Р.: организмической (линия Спенсера, в которой уже разделялась структура как строение (форма) целого, и функция — как способы деятельности и трансформации целого); системной (линия Дюркгейма с двумя продолжениями: функциональным императивизмом Парсонса и функциональным структурализмом Мертона); системно-процессуальной (линия Сорокина, введшего представление о процессе как любом виде модификаций и трансформаций, касающихся как количественных, так и качественных параметров объекта или системы); альтернативных (по отношению к предыдущим) моделей (линия символического интеракционизма (нет социальных структур, есть структуры взаимодействия), линия Бурдьё (анализ взаимодействующих социокультурных полей); цивилизационной (линия Тойнби и Шпенглера) — локализация разных типов Р. в самостоятельных социокультурных целостностях); стадийной (линия Маркса — Р. как смена способов производства, конституирующих особые целостности — общественно-экономические формации). Проблема Р. связывается в этих моделях с: цикличностью или направленностью (линейной или нелинейной) процессуальных изменений; их одно- или многовекторностью (факторностью в “теории факторов”); их однозначной (естественно-исторической) предзаданностью или возможностью альтернатив; с эволюционным или скачкообразным (революционным) характером социокультурных изменений; с мерой их “искусственности” (организационности) и “естественности”. Все эти дихотомии синтезируются в основополагающей проблеме любой теории Р. — критериях оценки качества изменений (дополнительная задача —

понимание самого этого качества). Часть моделей связывает Р. с идеей прогресса — эволюционным или революционным, линейным или нелинейным приращением качества. Это порождает проблемы: выбора критериев (прогресс разума, технический прогресс и т. п.); обоснования их безусловности и “нулевой” (исходной) точки отсчета; применимости за пределами рассматриваемой области (есть ли прогресс техники, например, одновременно и прогресс нравственности и т. д.); определения временной (достаточно длительной) перспективы, позволяющей увидеть “последствия” Р.; универсальности данного типа Р. для иных социокультурных систем и т. д. Таким образом, понятие прогресса оказывается выходящим за пределы рационального обоснования и фундирующим идеологические концепции. Другая часть моделей пытается избежать отождествления Р. с прогрессом и задавать формальные основания Р. и критерии его оценки, что позволяет выделять в процессах Р. как наращивание, так и потерю качества, которое важно удержать в социокультурной системе для поддержания ее идентичности и целостности. Тогда Р. во многом отождествляется с процессуальной изменчивостью и противопоставляется фазам консервации и (или) стагнации социокультурных целостностей, связанных, как правило, с их реструктуризацией функциональным и (или) смысловым переопределением, меняющим вектора изменений. Одна из первых попыток задания формальных критериев Р., нашедшая в дальнейшем широкую поддержку и породившая целый ряд переинтерпретаций, связана с идеей Спенсера о Р. как усложнении элементного состава и дифференциации структур и функций, организации взаимодействия и отношений между людьми. В этом же смысле можно трактовать идею Поппера об открытых и закрытых типах обществ, что предполагает разные критерии Р. в закрытых и открытых социокультурных системах и задает общую линию изменений — от структур закрытого типа к открытым. Это позволяет обосновывать формальные требования, которым должна удовлетворять система открытого типа и класть их в основу критериев Р. Культурология конца 20 в. активно разрабатывает дополнительную к формальному типу задания понятия Р. идею полифоничности и многомерности Р., а также его разнотипности в традиционных и нетрадиционных обществах. Особые области в современных анализах Р. — концепции модернизации и социокультурных трансформаций.

В. Л. Абушенко

“РАЗДЕЛЕНИЕ ЯЗЫКОВ” — понятие, предложенное философией постмодернизма (см. Постмодернизм) в контексте анализа проблемы соотношения языка (см. Язык) и власти

(см. Власть) и фиксирующее феномен дифференциации статуса языковых структур по отношению к властным структурам, порождающий различные типы дискурсивной практики (см. Дискурс). Следует отметить, что в данном контексте речь идет о власти как объективированной и институционализированной в соответствующих социальных структурах Власти — “ее многочисленных государственных, социальных и идеологических механизмов” (Р. Барт) — в отличие от широко анализируемого в философии постмодернизма феномена *власти языка* как такового (см. Анти-психологизм, Игра структуры, Смерть Автора, Текст-наслаждение, Эротика текста). Понятие “Р. Я.” введено Р. Бартом (см. Барт Р.) в работах “Разделение языков” и “Война языков” (1973). Согласно концепции Р. Барта, теоретически возможно лишь два альтернативных варианта соотношения власти и языка: сотрудничество языка с властью и его оппозиция по отношению к ней, — языковой нейтралитет в отношении власти, по Р. Барту, оказывается в принципе невозможным, — “одни языки высказываются, развиваются, получают свои характерные черты в свете (или под сенью) Власти... Другие же языки вырабатываются, обретаются, вооружаются вне Власти и/или против нее”. В терминологии Р. Барта языки первого типа обозначаются как “зикратические языки” (которым соответствуют “зикратические виды дискурса”), языки же второго типа — как “акратические” (и — соответственно — “акратические виды дискурса”). (При этом важно, что концепция “Р. Я.” Р. Барта далека от непосредственного изоморфного соотношения властной языковой структуры как результата “Р. Я.”, с одной стороны, и социальной структурой социума как продукта его классовой дифференциации: “разделение языков не совпадает в точности с разделением классов, между языками разных классов бывают плавные переходы, замещения, взаимоотражения, промежуточные звенья”.) Эикратический язык, по Р. Барту, — это “язык массовой культуры (большой прессы, радио, телевидения)”, а вследствие этого, что гораздо важнее и чревато куда более значимыми последствиями, — “в некотором смысле... и язык быта”. Дискурсивная доминанта зикратического языка в культурном пространстве не только делает его всепроникающим (в бартовской оценке — “липким”), но и создает иллюзорное ощущение естественности его (а с течением времени — именно его, и, наконец, в перспективе — только его) употребления. Именно зикратический язык оказывается “языком расхожих мнений (доксы)” и в этом своем качестве воспринимается массовым сознанием естественно и натурально:

по оценке Р. Барта, “выглядит как «природный»”. В этом отношении функционирование энкратического языка в культурном контексте фактически изоморфно функционированию ацентричной власти в контексте социальном — в режиме имплицитного и практически неощутимого папптизма (см. Ацентризм, “Фуко”). Как пишет Р. Барт, энкратический язык “весь одновременно и подспудный (его нелегко распознать), и торжествующий (от него некуда деться)”. Напротив, акратический язык, противостоящий властным структурам, всемерно избегает подобной дискурсивной натурализации, — он может быть рассмотрен как культурный феномен, в рамках которого рефлексивная компонента не только представлена, но и предельно акцентирована, — не случайно все примеры акратических дискурсов, которые приводит Р. Барт (марксистский, психоаналитический, структуралистский) почерпнуты отнюдь не из сферы повседневности, но из тезауруса концептуальных систем. В силу теоретического характера родословной акратического языка, внутри него также неизбежна дифференциация, — “происходят новые разделы, возникают свои языковые размежевания и конфликты”: “акратическая сфера” дискурсивного пространства дробится на своего рода арг (“диалекты, кружки, системы”), которые Р. Барт, заимствуя термины Ницше, обозначает как “фикции”. В этом контексте можно говорить о силовых отношениях внутри конкретной дискурсивной среды: так называемая “сильная” языковая система сохраняет свой культурный статус (“способна функционировать в любых условиях, сохраняя свою энергию”), независимо от культурного статуса соответствующих “фикций” (“вопреки ничтожности реальных носителей языка”), как, например, “системная сила марксистского, психоаналитического или христианского дискурса ни в кой мере не страдает от глупости отдельных марксистов, психоаналитиков или христиан”. В целом, если энкратический язык как язык массового сознания формально-логически “нечеток”, “расплывчат” в дефинициях, и в этом отношении “сила энкратического языка обусловлена его противоречивостью”, то важнейшей характеристикой акратического языка, напротив, является его парадоксальность. Будучи радикально дистанцирован от структур Власти, акратический язык столь же “резко обособлен от доксы (то есть парадоксальности)”. Важно отметить, что подобная оценка в постмодернистском контексте означает фиксацию креативного характера языкового феномена, его способности к самодвижению и имманентному процессу порождения смысла (см. Нонсенс, Парадокс, Абсурд). Согласно бартовской модели,

“разделение языков возможно благодаря синонимии, позволяющей сказать одно и то же разными способами”, в то же время “синонимия является неотъемлемой, структурной, как бы даже природной принадлежностью языка”, в силу чего, как правило, любой конкретно-национальный язык выступает в форме разделенного. Вместе с тем, “война в языке” (“война языков”) — не имманентна языковому движению, — она возникает лишь тогда, когда “в дело вступает общество со всеми своими социоэкономическими и невротическими структурами”, и лишь “там, где различие превращается обществом в конфликт”. Пространство языка, таким образом, превращается в “поле брани”. Феномен “Р. Я.” фактически делает невозможной коммуникацию между индивидами, выступающими носителями той или иной языковой версии “разделенного языка”: по оценке Р. Барта, данный феномен, оставляя возможным понимание между подобными субъектами дискурса, фактически означает обрыв коммуникации между ними, — “в общенациональном масштабе мы все понимаем друг друга, но коммуникации между нами нет”. В задающей горизонт дискурсивному пространству определенной культуры “войне языков” соотношения последних определяются на основе критерия “силы”. И даже если акратический язык возмательно дистанцирован от иналичной, государственной (или иначе) артикулированной Власти, то это вовсе не означает, что он дистанцирован от интенций власти внутри себя или лишен властного потенциала как такового. В данном контексте Р. Бартом переосмысливается содержание классического для постмодернистской философии языка понятие *performace*, он трактует его как “демонстрацию аргументов”, “представление (в театральном смысле — *show*) ... приемов защиты и нападения”, главным оружием которых служат своего рода “устойчивые формулы”, выступающие базисными для того или иного типа дискурса. В качестве подобных “устойчивых формул” могут выступать не только специальные постулаты той или иной дискурсивной системы, но и концептуально нейтральные грамматические структуры, то есть “фигуры системности” того или иного языка формируются не по содержательному, но по структурному критерию: фраза как таковая, являясь замкнутой синтаксической структурой, выступает в данном контексте в качестве своего рода “боевого оружия”, “средства устранения”, ибо, по Р. Барту, “во всякой законченной фразе, в ее утвердительной структуре есть нечто угрожающе-императивное”: даже дисциплинарно-грамматическая терминология фундирована презумпцией иерархии и власти (“управление”, “подлежащее”, “придаточное”, “дополнение” и т. д.). (Собственно, сила или слабость носителя дискурса, его принадлежность к “хозяевам

языка” или к “повинующимся хозяевам языка” определяется именно способом построения фразы: “растерянность субъекта... всегда проявляется в неполных, слабо очерченных и неясных по сути фразах...; а с другой стороны, владение фразой уже недалеко отстоит от власти: быть сильным — значит прежде всего договаривать до конца свои фразы”.) Главное призвание “устойчивых формул” (“фигур системности”) того или иного языка, по оценке Р. Барта, заключается в том, чтобы “включить другого в свой дискурс в качестве простого объекта”, то есть “исключить его из сообщества говорящих на сильном языке” и тем самым обеспечить абсолютную защиту своей дискурсивно-языковой среды/системы. В качестве типичного примера подобного дискурсивного приема Р. Барт рассматривает психоаналитическую формулу “отрицание психоанализа есть форма психического сопротивления, которая сама подлежит ведению психоанализа”. Вместе с тем, Р. Барт подчеркивает, что “война языков” отнюдь не означает и даже не предполагает войны их носителей, то есть “сталкиваются друг с другом языковые системы, а не индивиды, *социолекты*, а не *идиолекты*”, — в данном случае имеет место то, что Р. Барт называет “либеральным использованием языка”. В контексте исследования феномена “войны языков” в аксиологической системе постмодернизма в качестве важнейшей проблемы конституируется проблема позиции интеллектуала (по Р. Барту, того, кто “работает с дискурсом”) в отношении различных типов языков. Острота этой проблемы определяется тем, что интеллектуал, с одной стороны, в каждой конкретной культурной ситуации неизбежно “ангажирован одним из отдельных языков”, а с другой — не хочет и (в силу своей природы — см. Скриптор) не может отказаться от “наслаждения неангажированным, неотчужденным языком”. Единственным культурным пространством, снимающим этот антагонизм, является, по Р. Барту, пространство текста, ибо “Текст, идущий на смену *произведению*, есть процесс производства письма”, процессуальность которого, развертывающаяся “без исходной точки”, допускает “смешение разных видов речи”, каждый из которых может “рассматриваться с должной театральной дистанции”. Это означает, что в пространстве письма “может быть открыто признан *фиктивный* характер самых серьезных, даже самых агрессивных видов речи”, а потому письмо “абсолютно свободно, поскольку... в нем нет почтения к Целостности (Закону) языка” (см. Конструкция, Означивание, Экспериментация).

М. А. Можейко

РАЗЛИЧИЕ И ПОВТОРЕНИЕ — философские понятия, которые ориентированы в философии постмодернизма на вытеснение парадигмы философии

тождества, базированной на понятиях “тождество”, “противоречие” и “отрицание”. Осознано введены в философский оборот в подобном статусе Делезом: “Различия и повторение” (1969). По мысли Делеза, “этот сюжет явно присутствует в воздухе нашего времени. Можно выделить знаки этого явления: все более и более подчеркнутая ориентация Хайдеггера на философию онтологического Различия; применение структурализма, основанное на распределении различительных признаков в пространстве сосуществования; искусство современного романа, обращающееся вокруг различия и повторения не только в наиболее отвлеченных размышлениях, но и в результативных техниках; открытия в разнообразных областях присущей повторению силы, свойственной также бессознательному, языку, искусству. Все эти признаки могут быть отнесены на счет обобщенного антигегельства: различие и повторение заняли место тождественного и отрицательного, тождества и противоречия. Происходит это потому, что различие не включает отрицание, позволяя довести себя до противоречия лишь в той мере, в которой его продолжают подчинять тождественному. Главенство тождества... предопределяет собой мир представлений”. Современный же мир, по Делезу, есть мир симулякров (см. Симулякр). Все тождества только симулированы, возникшая как оптический “эффект” более глубокой игры — игры Р. и П. У истоков тематизма Р. и П., согласно Делезу, два направления исследований: 1) понятие Р. без отрицания, ибо именно Р., не подчиненное тождественному, не дойдет до оппозиции и противоречия; 2) понятие П., когда физические, механические или голые П. (П. того, что выступает одинаковым) обнаруживают свою причину в более глубоких структурах скрытого П., где маскируется и смецается “дифференциальное”. По Делезу, смысл конституирования модели “Р. и П.” — “выявить приближение к связности, не более присущей нам, людям, — чем Богу или миру”. Согласно концепции Делеза, Р. само по себе исключает всякую связь различного с различным, делающую его мыслимым. Р. становится мыслимым, подчиняясь четырехстепенному принуждению представления: тождественности понятия, оппозиции предиката, аналогии в суждении, подобию в восприятии. В основании “классического мира репрезентации”, как отметил Фуко, лежат “четыре корня принципа разума”: тождественность понятия, отражающаяся в разуме (смысле) познания; оппозиция предиката, развивающаяся в разуме (смысле) того, что происходит; аналогия в суждении, распределенная в разуме (смысле) существования; подобие в восприятии, определяющее разум (смысл) действия. Переставая быть мыслимым, Р. исчезает в небытии. Наибольшее усилие традиционной философии, согласно Делезу, было

придать “представлению — бесконечности”, распространить представление на слишком большое и слишком малое в Р. По мысли Делеза, гегелевское противоречие как бы доводит Р. до конца; но это тупиковый путь, сводящий его к тождеству, придающий тождеству достаточность, позволяющую ему быть и быть мыслимым. Противоречие является *наибольшим* Р. лишь по отношению к тождественному. К Р. же, — акцентирует Делез, — “весьма плохо применима альтернатива конечного и бесконечного в целом, как составляющая лишь антиномию представления”. Различение образца и копии — первое строгое различие, установленное Платоном. Второе — еще более глубокое — различие самой копии и фантазма. Копии у Платона основаны на связи с образцом, симулякры же дисквалифицируются как не выдержавшие испытания копией и требованием образца. Платоновское желание изгнать симулякр влечет за собой подчинение Р.: образец может быть определен лишь посредством позиции тождества как сущности. Так как подобие внутреннее, нужно, чтобы сам образец обладал внутренней связью с бытием и истиной, в свою очередь, аналогичной образцу. Копию можно отличить от симулякра, лишь подчиня Р. инстанциям Одинакового, Подобного, Аналогичного и Противоположного. По Делезу, воспроизведение суть место трансцендентальной иллюзии: кульминацией в этом контексте выступает “позиция тождественности мыслящего субъекта как принципа тождественности понятия вообще”. Восстановить Р. в мышлении — значит развязать первый узел, состоящий в представлении о Р. как тождестве понятия и мыслящего субъекта. По мнению Делеза, подчинение Р. подобию, трактовка негативного как подчиненного Р. в виде ограничения или оппозиции суть иллюзии, которые необходимо преодолеть. Суть дела в том, что бытие одновременно полная позитивность и чистое утверждение, но “есть и (не)бытие — бытие проблематичного, бытие задач и вопросов, а вовсе не бытие негативного”. Подчинение же различия аналогии в суждении, по Делезу, также бесперспективно: тождественность понятия предстает лишь тождественностью неопределенного понятия, Бытия либо “Я существую”. Указанные иллюзии классической философии, по мысли Делеза, точно так же деформируют и “П.”. П. традиционно представлено как полное подобие или высшее равенство; П. представлено *вне* понятия как непонятное Р., *всегда предполагающее тождественное понятие*. Итак, — резюмирует Делез, — тождественность понятия в представлении единым движением включает в себя Р. и доходит до П. Последнее в итоге может тогда “получить лишь негативное объяснение”. Делез приводит при-

мер: “*Нечто* (бессознательное) повторяет, потому что *нечто* (Я) вытесняет, потому что *нечто* (Оно) лишено припоминания, узнавания и самознания...”. Но ведь П. не довольствуется умножением образцов, оно выводит концепт из себя, заставляя его существовать во множестве образов. По Делезу, “состояние концепта вне себя, или бесконечно повторяющейся части осуществляется в материи. Вот почему модель повторения отождествляется с чистой материей как дробленном тождественного...”. Как отмечает Делез, обоснование как компонент процедуры репрезентации не просто кладет ей начало и делает ее возможной, но и *придает ей бесконечность*. Ведь обосновывать, значит “определять неопределенное”. Репрезентация у Делеза “соединила индивидуацию с формой Я и материей мыслящего субъекта... Я для нее — не только высшая форма индивидуации, но и принцип узнавания и идентификации любого индивидуального суждения, направленного на вещи... репрезентация требует, чтобы *каждая индивидуальность была личной* (Я), а *каждая особенность — индивидуальной* (Мыслящий субъект)”. История репрезентации, история икон — история длительного заблуждения философии. Как отметил Делез: “как можно писать иначе, как не о том, чего не знаешь или плохо знаешь? Воображают, что именно об этом и есть что сказать. Берутся писать лишь в той точке знания, его высшей точке, которая разделяет наше знание и наше невежество и *переводит одно в другое*. Только так и решаются писать. Восполнить незнание значит лишь отложить письмо на завтра или, вернее, сделать его невозможным”. (См. Difference, Различия философия.)

А. А. Грицанов

РАЗЛИЧИЯ ФИЛОСОФИЯ — понятие, посредством которого философия постмодернизма рефлексивно характеризует современный (постнеклассический) тип философствования — в отличие от философствования классического типа, оцененного в качестве “философии тождества” (см. Тождества философия). Уже в оценке неклассической философии “философия тождества” предстает как внутренне противоречивая и подвергается критическому переосмыслению: “вопиющее противоречие — *causa sui*” (Ницше). В постмодернистской ретроспективе выделены содержательные этапы становления Р. Ф.: “все более и более подчеркнутая ориентация Хайдеггера на философию онтологического Различия; применение структурализма, основанное на распределении различительных признаков в пространстве сосуществования; искусство современного романа, обращающееся вокруг различия и повторения...” (Делез). Применительно

к собственно постмодернистской философии понятия "различие", "различение", *Differanz* (см. *Differanz*) обретают парадигмальный статус: по оценке Делеза, "Различие" и есть "подлинное философское начало". Философия тождества, как и сама идея тождественности осмыслена философией эпохи постмодерна как продукт определенных мировоззренческих установок культуры классики (см. *Метафизика, Тождества философия*). Однако в современных условиях проблема "различия и повторения" оказывается в приоритетном фокусе внимания современной философии: по оценке Делеза, данный "сюжет явно присутствует в воздухе нашего времени". В контексте современной философской рефлексии экспликация "сил" и культурных механизмов, "которые действуют под воспроизведением тождественного" (Делез), может быть рассмотрена как осуществленная, и в силу этого в современной культуре невозможно прежнее имплицитное функционирование философии как философии тождества: "современная мысль порождается... утратой тождества... Человек в нем не переживает Бога, тождество субъекта не переживает тождества субстанции" (Делез). В подобном культурном контексте единственный доступный тождеству статус — это статус симуляции (см. *Симуляция, Симулякр, Бодрийар*): "современный мир — это мир симулякров. ...Все тождества только симулированы, возникая как оптический "эффект" более глубокой игры — игры различия и повторения" (Делез). Постмодернистский отказ от идеи пронизанности мироздания универсальным и единым логосом (см. *Логос, Логоцентризм*) кладет конец "философии тождества": стиль мышления культуры постмодерна рефлексивно осмысливает себя как постметафизический (см. *Постметафизическое мышление*), а сама постмодернистская философия — как Р. Ф. Это находит свое выражение как в общих установках постмодернизма (см. *Постмодернистская чувствительность, "Закат метанарраций", Номадология*), так и в предметно специфицированных моделях постмодернистской философии: например, отказ последней от возможности конституирования онтологии (см. *Онтология*) как концептуальной модели бытия (см. *Бытие*); программное исключение социально-историческими штудиями постмодернизма из философского обихода таких универсальных концептов, как "история", "общество" и т. п. (см. *Постистория*); признание постмодернистской теологией невозможности конституирования универсального учения о Боге и мире в современных условиях (см. *Теология*); отказ нравственной философии от притязаний на построение единой и абсолютной "этики" (см. *Этика*). В аксиологической сис-

теме постмодернизма Р. Ф. оценивается философской рефлексией как позволяющее выйти за пределы классической тавтологии, возводящей все возможные состояния объекта (мира) к исходным причинам и тем пресекающей перспективу аналитики процессов подлинного становления и подлинной новизны: лозунгом постмодернизма становится "Да здравствует множественное!" (Делез, Гваттари). В отличие от классической традиции философии тождества, наглядно выраженной в легендарном ответе Лапласа Бонапарту, назвавшего его "вторым Ньютоном": "второго Ньютона не будет, ибо существует лишь один мир, и он уже объяснен", — в рассматриваемом аспекте аксиологическая позиция постмодернистской философии во многом созвучна позиции современного естествознания, пафосно фиксирующего, что "естественные науки отказались от такой концепции объективной реальности, из которой следовала необходимость отказа от новизны и многообразия, во имя вечных и неизменных универсальных законов" (Пригожин, И. Стенгерс — см. *Синергетика, Пригожин*). В контексте Р. Ф., равно как и в контексте современного естествознания (см. *Неодетерминизм*) с неизбежностью осуществляется отказ от презумпции жесткой номотетики, и аксиологическую приоритетность обретает идиографический метод познания (см. *Идиографизм*). (См. также *Тождества философия, Постметафизическое мышление, Идентичность*.)

М. А. Можейко

"РАЗУМ И РЕВОЛЮЦИЯ. Гегель и становление социальной теории" — работа Маркузе ("Reason and Revolution. Hegel and the rise of social theory", 1941). По мысли Маркузе, "возникновение фашизма заставляет по-новому осмыслить философию Гегеля". Целью автора выступает стремление показать "несовместимость основных идей Гегеля с теми тенденциями, которые приводят к теории и практике фашизма". (Речь шла о распространившихся в 1930-е оценках Гегеля как "философа тоталитаризма": комментировалась его тезисы о государстве как о "самостоятельной силе, в которой индивиды не более чем моменты"; о том, что "государство суть шестые Бога в мире"; о том, что государству, осуществляющему "право, безразличное к особенностям", в принципе не важно, есть ли индивид либо его нет.) Как отмечает Маркузе, немецкий идеализм обычно называют "теорией Французской революции". Философия И. Канта, И. Фихте, Ф. Шеллинга, Г. Гегеля сформировалась как ответ на брошенный из Франции призыв перестроить государство и общество на рациональной основе, дабы социальные и политические институты не противоречили свободе и интересам личности. Идея разума, согласно Маркузе, — "средоточие философии Гегеля". Идея Гегеля о том, что мысль должна уп-

равлять действительностью, согласно Маркузе, — сердце его философии. "Р. и Р." состоит из двух главных частей: "Основы философии Гегеля" и "Становление социальной теории" /преимущественно социологии — А. Г./ По мысли Маркузе, философская система Гегеля проходит в собственном развитии пять этапов: 1) 1790—1800, попытка заложить религиозные основы философии; 2) 1800—1801, формулировка своей оригинальной точки зрения, анализ современной философии (особенно идей Канта, Фихте, Шеллинга); 3) 1801—1806, описание "Иенской системы" — ранней формы завершенной системы Гегеля; 4) 1807 — создание "Феноменологии духа"; 5) 1808—1817, окончательное формирование философской системы, обозначенное "Философской пропедевтикой", завершенное "Наукой логики", "Энциклопедией философских наук", "Философией права" и др. Параллельно, по мысли Маркузе, осуществлялось осмысление Гегелем современных ему социально-политических контекстов (вплоть до 1831, исследование, посвященное английскому "Биллю о реформе"). Во второй части "Р. и Р." анализируются: "основы диалектической теории общества" (полемики С. Кьеркегора, Л. Фейербаха, анализ трудового процесса и диалектика Маркса); "основы позитивизма и становление социологии" (А. де Сен-Симон, О. Конт, Ф. Ю. Шталь, Л. Штейн). В "Заключении" Маркузе осмысливает разнородности неогегелизма и ревизию Гегеля, осуществленную национал-социалистическими идеологами. Как утверждает Маркузе, "в основе философии Гегеля лежит структура, идеи которой — свобода, субъект, дух, понятие — являются производными от идеи разума": гегелевское понятие разума отличается критической и полемической направленностью, противоборствует любой готовности принять существующее положение дел, отрицает гегемонию любой существующей формы существования, выявляя антагонизмы, преобразующие ее в другие формы. Философская система Гегеля, согласно Маркузе, суть "последняя великая попытка сделать мысль прибежищем разума и свободы". Гносеология немецкого идеализма утверждала способность структуры индивидуального мышления (субъективности) к порождению всеобщих законов и идей, способных конституировать всеобщие нормы рациональности. По Гегелю, является осуществленным построение всеобщего рационального порядка на автономии индивида. Пафос такой философии, согласно Маркузе, — отыскание единичного начала для индивидуалистического по природе своей общества. (В отличие от традиции британского эмпиризма, трактующего единство разума как единство обычая или единство привычки, сообразующихся с фактами, но "никогда не управляющих ими".) Как

отмечается в "Р. и Р.", философия Гегеля на самом деле являет собой философию отрицания: "она изначально движима убеждением в том, что данность, которая кажется здравому смыслу достоверным знаком истины, в действительности является ее отрицанием, так что истина может утвердиться только благодаря уничтожению этой данности. В этой критической убежденности и кроется движущая сила диалектического метода". Маркузе констатирует, что "историческое наследие гегелевской философии не перешло к гегельяцам... ее критические тенденции скорее были восприняты в марксистской теории общества". Но при этом "переход от Гегеля к Марксу" есть "переход к принципиально иному порядку истины, который нельзя истолковать в терминах философии": все философские понятия марксистской теории являются общественно-экономическими категориями, тогда как общественно-экономические категории Гегеля представляют собой философские понятия. Уже даже ранние работы Маркса являют собой "отрицание философии, хотя и выраженное философским языком". У Маркса, по мысли Маркузе, "памену идее разума приходит идея счастья". Гегель решительно отвергал мысль о том, что прогресс разума может иметь что-то общее с удовлетворением индивидуального стремления к счастью; у Гегеля "разум может господствовать даже тогда, когда реальность вопиет от страданий индивида: идеалистическая культура и технологический прогресс гражданского общества свидетельствуют об этом". И далее — в "Р. и Р." — "требование, согласно которому свободные индивиды должны обрести удовлетворение, противоречит всему укладу традиционной культуры". Маркузе, отвергая обвинения Гегеля в философском тоталитаризме, подчеркивает: в национал-социализме не единично свободных индивидов и не рациональное целое гегелевского государства, а "природный" организм расы конституирует социальную общность. Анализ Маркузе приводит его к следующему выводу: духовная свобода Европы в ее протестантской версии, осмысленная системами философского идеализма, располагалась (акцентированно онтологически) вне рамок наличной данности консервативных и косных социально-политических структур. Еще М. Лютер утвердил религиозную свободу как внутреннюю реальность жизни духа, существующую безотчетливо к социально-политической конкретике истории. Как итог, "люди, обретшие свободу свыше 400 лет назад, продолжают прекрасно маршировать в единых колониях авторитарного государства". Немецкая культура оказалась обращена не столько к вещам, сколько к их идее, полагая свободу мысли прежде свободы действия, нравственности — прежде практической справедливости, внутреннюю

жизнь — прежде общественной жизни человека. Критическая направленность системы Гегеля была утеряна в последующих философских метаморфозах: "история гегельячества превратилась в историю борьбы против Гегеля". Как полагает Маркузе, "в самой своей сущности разум есть противоречие, противостояние, отрицание до тех пор, пока свобода не будет реализована. Если противоречивая, противоборствующая, отрицательная сила разума терпит поражение, реальность совершает свое движение, повинувшись собственному позитивному закону, и, встречая противодействие со стороны духа, раскрывает свою репрессивную силу". В дальнейшем становление позитивизма, социологического стиля мышления трансформировали самосознающее Я в начало, обусловленное чем-то внешним; Я из активного субъекта мысли превращается в пассивного субъекта восприятия. Такой интеллектуальный поворот, по Маркузе, и привел к трагедиям 20 в. Именно позитивизм, инципированный Контом, а не система Гегеля, содержал в себе, согласно Маркузе, "семена философского оправдания авторитаризма". Маркузе цитирует известного идеолога национал-социализма К. Шмитта: "В тот день, когда Гитлер пришел к власти, Гегель, так сказать, умер".

А. А. Грицанов

РАЙХ (Reich) Вильгельм (1897—1957) — австро-американский психолог, психиатр и психоаналитик. Один из лидеров леворадикального фрейдизма. Ученик и коллега Фрейда. Доктор медицины (1922). Основные труды: "Функции оргазма" (1927), "Анализ характера" (1928), "Генитальный и невротический характеры" (1929), "Массовая психология фашизма" (1933), "Сексуальная революция" (1936) и др. Под влиянием идей Фрейда, Адлера, Маркса, Берсона и буддийских доктрин развивал собственные психоаналитически ориентированные концепции. В 1920 вступил в Венское психоаналитическое общество. В 1924—1930 практиковал психоанализ в Венском психоаналитическом институте. Считая сексуальность и оргазм основными регулирующими механизмом человеческой жизнедеятельности, разрабатывал науку о "сексуальной экономике", основанную, по Р., "на социологическом фундаменте Маркса и на психологическом фундаменте Фрейда", которая одновременно должна была быть "массово-психологической и сексуально-социологической". Заложил основания фрейдомарксизма, идеи которого развил в работе "Диалектический материализм и психоанализ" (1924). Принимал участие в рабочем движении, основал несколько организаций для проведения в жизнь "сексуальной политики пролетариата". В книге "Массовая психология фашизма" осуществил первое крупное исследование по психологии и пси-

хопатологии фашизма. Отошел от ортодоксального психоанализа и в 1934 покинул Международную психоаналитическую ассоциацию. В связи с установлением нацистской диктатуры эмигрировал и с 1939 жил и работал в США. Разрабатывал проблемы и теорию сексуальной революции, которую считал атрибутом революционного и реформистского процесса. Утверждал, что сексуальная революция является предпосылкой и основой "подлинно человеческой революции", поскольку она освобождает людей от подавленной сексуальности, раскрепощает их и тем самым создает условия для настоящей социальной революции. Создал учение о существующей системе сексуальной репрессивности, которая использует семью, политику и культуру в целях подавления сексуальности и свободы человека и тем самым формирует консервативный тип характера людей, ориентированный на слепое подчинение и поддержку диктатуры. Разработал ряд символов общественной репрессии сексуальности. Проанализировал сексуальное подавление как основной источник массовой невротизации и неврозов. Разработал натурфилософское учение об "оргоинной энергии" (естественной, свободнотекущей сексуализированной жизненной энергии) и методике ее психотерапевтического использования. (См. также Оргамизм, Сексуальная революция.)

В. И. Овчаренко

РАМОС МАГАНЬЯ (Ramos Magaña) Самуэль (1897—1959) — мексиканский философ, одним из первых концептуализировавший основные тематизмы "философии латиноамериканской сущности" в своей версии "философии мексиканской сущности" (мексиканидада). Идеи Р. были восприняты идеологами правящей Институционально-революционной партии (в частности, тезис о "перманентности мексиканской революции"), легли в основу политики "всего мексиканского", проводившейся президентом страны Л. Карденасом. Значительное влияние на становление взглядов Р. оказали работы Ортеги-и-Гассета (перспективизм, историзм — прежде всего тезис о полицентричности истории человечества; сам Р. считал, что в философии Ортеги-и-Гассета его поколение мексиканцев нашло эпистемологическое оправдание национальной философии). Центральный тезис концепции Р. — "неподлинность" (неаутентичность) бытия человека в Мексике, как и Мексики как таковой. В этом плане Р. персонализирует собой одну из версий "философии мексиканского" (две другие персонализированы Касо и Васконселосом; с последним Р. сотрудничал в журнале "Факел"). Учился в колледже в г. Морелия, гото-

вился к карьере врача. На последнем курсе под влиянием Х. Торреса (1890—1925) — философа-позитивиста, лекций Касо, а также знатока схоластики Ф. Аранды увлекается философией. Долгое время колебался в своем выборе между “линиями” позитивизма и Касо. С 1921 Р. читал курс лекций по философии в Национальной подготовительной школе. В 1925 увлекся учением Кроче и перевел основные эстетические работы последнего. В это же время испытал влияние идей психоанализа А. Адлера. В 1926 совершил поездку по Европе (слушал лекции в Сорбонне), в частности, посетил СССР. 1927 считается годом начала его собственного оригинального творчества — был опубликован его очерк “Эстетика Антонио Касо”, на который Касо ответил статьей “Рамос и я”. Р. стал преемником Касо на кафедре общих проблем философии в Национальной подготовительной школе. Испытал духовный кризис во второй половине 1930-х, стимулировавший пересмотр ряда положений его доктрины. В 1941 Р. открывает и возглавляет на философском факультете УНАМ (Национального автономного университета Мексики) кафедру истории мексиканской философии, где и работал в последние годы жизни. В 1940—1950 — президент Мексикано-американского института культурных связей. Основные идеи Р. были развиты в работах О. Паса “Лабиринт одиночества” (1950); Э. Уранги “Анализ мексиканца” (1952), Сеа “Сознание и возможности мексиканца” (1952). Основные работы Р.: “Гипотезы” (1928); “Диего Ривера” (1930); “Креольская раса” (1931); “Психоанализ мексиканца” (1932); “Мотивы для исследования мексиканца” (1932); “Образ человека и культура в Мексике” (1934, центральная концептуальная работа Р., ее первое издание осталось незамеченным, известность к Р. стала приходить после второго издания 1938, окончательная редакция опубликована в 1963 уже после смерти Р.); “К новому гуманизму” (1940); “Нация и новый гуманизм: программа философской антропологии” (1940); “История философии в Мексике” (1943, ознаменовала выход Р. из духовного кризиса); “Проблема знания “априори” и “опыт” (1955) и др. Философию Р. можно определить как рефлексию национального самосознания на основе преодоления европоцентризма, поиска путей этнокультурного синтеза и выявления подлинной (аутентичной) сущности, скрытой за неподлинными формами социо-культурного существования нации как основного субъекта исторического развития. Философская программа Р. базируется на установках “сознательного эклектизма”, усвоенного им у своего учителя и друга Касо. При этом эклектизм понимается как такая тео-

ретико-методологическая позиция, которая, стремясь к максимально широкому междисциплинарному знающему синтезу, исходит из самоанализа собственных возможностей и опыта в конкретных контекстах исторического бытия и направлена на преобразование себя как субъекта социо-культурных практик. В этом ключе эклектизм трактуется как принципиальный антидогматизм и антицентризм, позволяющий избежать односторонности предлагаемых трактовок, учитывать все многообразие конкретики жизни, удерживать вписанность в универсальные рамки глобального современного развития через определение своего места в нем и выявление векторов социо-культурных изменений. Он должен обеспечивать удержание критической рефлексивной позиции, целостность видения через совмещение в нем различных перспектив, включенность в пространство философского диалога. В конечном итоге речь идет о позитивно-ориентированном отборе (выборе) того, что имеет непосредственное отношение к субъекту (действию) и объектам (месту) его жизни. “Мое существование — не только существование моего тела и духа, но также круг реальностей, которые сосуществуют со мной”. Фактически же эклектический метод для Р. есть средство усвоения историко-перспективистской концепции Ортеги-и-Гассета, что он сам и отмечает: “В этой фразе Ортеги *Я есть Я + мое окружение, и если я не спасу окружения, то не спасусь сам* автор этих строк видел правило, обязательное для применения к Мексике, проблемы которой и действительность которой философия совершенно не знала. Философское мышление может хорошо послужить для определения мексиканского окружения, определения того, что есть или будет ее культура с учетом характерных черт нашей истории и форм, которые она придала своеобразной личности мексиканца”. Тем самым Р. видел позитивную часть своей философской программы именно в рефлексии и “спасении” своей ситуации, исходя из чего трактовал философию не столько как инструмент упорядочения мышления, но, прежде всего, как средство организации культурной деятельности, творчества как такового. По сути, он концептуализирует философию как “антрополовернутую” философию культуры (культура при этом понимается как открытое во вне, для чужого опыта, творческое продуцирование собственной аутентичности). Философская рефлексия культуры вскрывает ее горизонт и предлагает усилия по его расширению, “удлиняет перспективы” и “расширяет границы” видения, открывая культуру опыту иного как условию обнаружения подлинности собственно-го. “Мне кажется, — указывает Р., — что наиболее высокая ценность, которую может иметь для нас философское произведение, зиждется на способ-

ности разбудить каким-то образом сознание нашего собственного бытия для того, чтобы помочь определить нашу личность в ее формировании”. Коль скоро основная тема новой философии суть человек и его мир, то есть культура как выражение человеческой сущности, то философия в Мексике возможна лишь как “философия мексиканской сущности” (мексиканидад), как “расшифровка подлинной реальности” Мексики и характера мексиканца. Мексиканидад обнаруживает “неподлинность характера” мексиканца, воплощенного в культуре. Современная мексиканская культура “заражена” комплексом неполноценности (понятие которого заимствовано Р. в психоанализе Адлера), так как аутентичность явлена в ней через европейскую школу ценностей и замаскирована в чужих формах жизни. Возникнув как самостоятельная целостность вместе с завоеванием государственной независимости, Мексика только пытается выйти из состояния “детства” и “подростковости”. “Родившись, Мексика оказалась с цивилизованным миром в тех же отношениях, в каких ребенок находится со взрослыми. Она вышла на историческую арену, когда господствовала зрелая цивилизация, и понять ее наш детский ум мог только частично. Из этого неудобного положения выросло чувство неполноценности”. Важным этапом на пути преодоления комплекса неполноценности, наряду с оформившимся сознанием инакости Нового Света, Р. считал мексиканскую революцию, впервые “сизису” выплеснувшую подавленную “энергетику” нации. Революция непосредственно повернула мексиканца к его собственным проблемам (что потребовало, правда, колоссальных жертв, но так и не смогла предложить адекватных форм национального самосознания (что и требует “перманентного” дления революции как процесса самообретения). В последующем, под воздействием конструктивной критики, Р. смягчил некоторые аспекты своей концепции. Прежде всего, он “отодвинул” начало формирования “неадекватности” (термин был предложен Урангой) во времена конкисты и колонизации, а главное — переформулировал само свое понимание “комплекса неполноценности”. В последней редакции (опубликованной в 1963) он трактуется как заниженность самооценки мексиканцев, что порождает их несправедливость по отношению к самим себе. Таким образом, и в этом случае сохраняется стремление мексиканца быть не тем, кем он есть на самом деле (то есть он подвержен еще и действию комплекса боваризма (от имени героини Г. Флобера мадам Бовари, описанному Касо), его формы поведения по-прежнему неадекватны его обстоятельствам. “Психология мексиканца — это итоговый результат всех реакций, направленных на скрывание чувства неполноценности”. Не умея совладать с обстоятельствами,

он не способен прояснить и собственный характер. Основной модус мексиканского существования — «маргинальность» фактически всех слоев общества, их несоотнесенность с традиционными социальными статусами. Это касается и элит, и средних слоев, и масс, что порождает «отсутствие веры в себя» (позднее — «недооценку самих себя»). Как крайнюю форму неадекватности Р. социологически и культурологически средствами анализирует феномен агрессивно-самоутверждающего поведения «пеладос» — слоя городских «босняков» 1930-х. (О. Пас продолжил эту линию в анализе так называемых «дохляков» — мексиканских «пеладос» 1940-х североамериканских городов.) Неадекватность порождает в поведении феномена агрессии, болезненного самоутверждения, неискренности, подсознательных страхов, одиночества, предшествующие и опосредующие любые контакты между людьми и вещами. Глубинная же основа этих феноменов — исходная неорганичность, расколотость, двуединость и эклектичность, неподлинность жизни, мироощущения и мирознания людей Мексики на протяжении всей ее истории. С одной стороны, «мексиканец — не европеец, поскольку живет в Америке, но не американец, ибо сохраняет атаквистскую привязанность к Европе». Поэтому «европейскость» — это всего лишь калейдоскоп масок (тема, также развитая Пасом), деформирующих подлинность лица. С другой стороны, мексиканец разорван и «внутренне», что проявляется в противопоставлении креольского и индейского начал, породивших отсутствие «национальной солидарности». Исходно Р. настаивал на ценности «креольского», подверженного искажению «индейским» (европейский динамизм и испанский индивидуализм, граничащий с авантюризм), искаженный «египетской неподвижностью», пассивностью, медлительностью, консерватизмом, инертностью индейцев). В этом пункте Р. оппонировал тезису о метисности как прообразу «новой расы» Васконселоса, но под действием Урагги и Сеа сформулировал в начале 1950-х тезис о равноценности креольской и индейской традиций как источников современной культуры Мексики: «Даже если испанские завоеватели и подчинили себе индейцев благодаря превосходству своей цивилизации, остается фактом то, что они в известном смысле были побеждены сами». В этом ключе показателен эстетический анализ Р. творчества мексиканского художника индейского происхождения Диего Риверы. Однако во всех случаях Р. исходил из сложившейся в итоге «двухприродности» мексиканца: 1) его подлинной, но скрытой сущности, требующей своего проявления (а тем самым открытия перспективы будущего); 2) его явления в неаутентичных формах существования, требующих их разоблачения и изживания (а тем са-

мым снятия груза прошлого). Отсюда переформулировка Р. идей «Атенео молодежи» в духе идей Родо во второй период его творчества, вылившаяся в двуединую программу конституирования национальной философии и реализации идеалов «нового гуманизма», проясняющую «прошлое и настоящее мексиканской культуры для того, чтобы определить условия ее будущего». Р. воспринял основную установку «интраистории» Унамуно — «текущие события» суть только внешняя часть истории, смысл которой — выражение сущности национального духа — остается скрытой за ними. Дабы ее вскрыть, необходимо «познать мир в целом через особый случай — наш маленький мексиканский мир», то есть «все наше мышление должно исходить из признания того, что мы — мексиканцы и что мы должны видеть мир с единственной точки зрения, являющейся результатом нашего положения в нем. Отсюда задача истории философии — сформировать национальное видение и тем самым «определить собственную судьбу во взаимоотношении со всем человечеством». В этом случае национальная история философии ориентируется на собственную логику развития, а не только на «мировые образцы» и «общепризнанные авторитеты» европейской мысли, но в обязательном порядке требует выражения культурно-ментального своеобразия мысли и учета социальных контекстов (критерий — способность философа побуждать сознание общества, предложить основания для социо-культурной рефлексии) — «по-настоящему значимой в нашей истории философии то, что она заставляет понять, какие идеи и учения и каким образом способствовали формированию нашей личности и нашей национальной культуры, какие философские идеи усваивались, превращаясь в жизненные элементы нашего мексиканского существования». Ценности национальной мысли должны быть положены в основание «нового гуманизма», который через систему просвещения (воспитания и образования субъекта) позволит выйти на подлинную «сущность мексиканского», вскрыть его смыслы и возможности целевой ориентации, выступая одновременно законным наследником предшествующих исторических форм гуманизма (античной, христианской, возрожденческой и натуралистической) именно в силу вписывания аутентично человеческого в космическое (в этом пункте Р., несомненно, зависим от Васконселоса). Важно появление нового типа мексиканца, способного преодолеть ложную дихотомию латиноамериканской созерцательности и североамериканского прагматизированного активизма (шире — европейской рациональности). «Норма» мышления не может быть навязана жизни извне, исходя из абстрактного принципа (что, например, пытался делать классический либерализм). «Доминирующие

черты, которые могли бы охватить национальное мышление», должны быть (если это возможно) выявлены в самом этом мышлении (что в примере с либерализмом могло бы «социализировать» его применительно к контексту и тем самым сделать действенным). Одновременно доктрины нового типа могли бы способствовать реализации программы «нового гуманизма», если они окажутся способными «предложить динамические идеалы, имманентные земному существованию человека» и выразить «в привлекательной форме моральные постулаты», то есть способствовать раскрытию аутентичной времени и контексту сущности человека, в чем, собственно, и заключается сущность любого гуманизма (как реализации человеческой судьбы). Моральные постулаты фиксируют дух культуры как «жизнь субъекта, выходящую за рамки его индивидуальности в поисках своего закона в объективном, реальном или идеальном мире. Дух — это направление человеческой жизни, начало которой глубоко лично, а цель — внеиндивидуальна». Именно соотнесенность с духом позволяет человеку открыть собственные возможности, найти пути изменения собственного мышления, обрести уверенность в себе. Тем самым национальный «взгляд на вещи» не противоречит «универсальной человеческой точке зрения», которую всегда претендовала выразить философия; необходимо только не забывать об историчности и плюралистичности самой философии, а также о том, что она не дает готовые ответы, а пытается говорить о том, как человек может чего-либо достигнуть, и, прежде всего, стать самим собой в конкретике своего бытия. Свобода как основной гуманистический идеал не вменяется человеку, а есть или нет внутри самого индивида. В аутентичном культурном бытии субъект и объект не противостоят друг другу, а совпадают; человек и мир человека суть одно и то же. Разрыв субъекта и объекта неизбежно порождает мимикрию и симулирование как психологические механизмы защиты, «создавая видимость культуры» и позволяя избежать гнета «депрессивности». Способ избежать этого разрыва — умение видеть Европу из Мексики, а не Мексику из Европы. (См. также «Философия латиноамериканской сущности».)

В. Л. Абушенко

РАНД (Rand) АЙИ (Алиса Зиновьевна Розенбаум) (1905—1982) — американская писательница российского происхождения. Получила хорошее образование: в женской гимназии училась вместе с Ольгой Набоковой, сестрой известного писателя. Весной 1924 г. заканчивает Петроградский университет по специальности «социальная педагогика». В 1926 эмигри-

рирует в Америку. Новую жизнь Р. начинает статистом в Голливуде, в 1930 она приступает к работе над своим первым романом «Мы — живые». Этот роман, как считала она, должен был стать протестом против строя жизни в России и введением в ее философию — будущую философию объективизма. Антикоммунистический настрой Р. достаточно полно отражен в этом романе, который вышел в 1936 в Америке, а в 1937 — в Англии. Все образы коммунистов в нем — злодеи и циники, а единственное сравнение для всей послереволюционной России — кладбище. Тем не менее, для американцев роман стал откровением, а некоторые критики и сегодня считают, что по своему художественному воплощению, эмоциональности и передаче «местного колорита» — это лучший роман Р. Оценка романа вдохновила Р., и в 1937 она заканчивает небольшую повесть «Гими», которая в 1938 выходит в Англии и привлекает внимание необычной постановкой проблемы личности и коллектива. В 1943 выходит в свет книга «Источник». Если романом «Мы — живые» как бы кончается «русский период» творчества Р., роман «Источник» — это уже новая, американская тематика, «новый американский период» творчества. «Источник» — первый роман в американской литературе, который можно назвать романом идей, что обусловило не только интерес читателей к нему, но и в не меньшей мере к личности писательницы. «Источник», хотя он и отстоит на довольно значительное время от предыдущего романа, представляет по сути своей лишь переходный этап к ее самому значительному произведению «Атлант расправил плечи», которое выходит в свет в 1957 и большим количеством критиков считается самым значительным и самым лучшим произведением Р. Этот роман давался писательнице очень трудно. Только одну речь Джона Голта она писала практически два года. Биографы Р. выделяют следующие наиболее принципиальные моменты. Первый — возможная необходимость для Р. еще раз объяснить читателям свои социально-философские взгляды, несмотря на то, что она считала их уже хорошо известными читателю. На этом настаивали ее друзья, требовавшие продолжения диалога с читателем. Второй — необходимость в процессе создания романа опираться на свои предыдущие творческие достижения, которые позволили реально запустить весь сложный механизм своего многопланового, многоуровневого и весьма протяженного романа. Некоторые критики полагают, что в отношении тематики своих крупных произведений Р. опиралась на свое раннее творчество, а также на сценарии для кино, работу над которыми она продолжала все время

пока писала романы. Первое название ее романа «Атлант расправил плечи» — «Забастовка», и, вероятно, это название вполне соответствующее тематике самого романа. Оно появилось под воздействием мнения писательницы, высказываемого в многочисленных беседах в узком кругу друзей. Они настаивали на продолжении знакомства читателей с идеями «Источника», потому что «народ в этом нуждается». Р. отвечала: «Ах, они нуждаются? А что если я забастую? Что если все творческие умы во всем мире забастуют?» И спустя некоторое время прибавляла: «Это могло бы стать темой хорошего романа». Р. — автор трех романов, одной повести, нескольких рассказов и киносценариев. Роман «Атлант расправил плечи» — полностью утопическое произведение, хотя в нем есть и остальные реалистические решения. В романе «Источник» была поставлена проблема «вторичных», то есть большинства людей на земле, которые обязаны своим существованием «первичным», ибо могут жить только за счет их таланта. Первичные имплицитно поставлены таким образом в положение, когда их труд человечество обязано высоко оценивать. Что же может произойти, если человечество, как это бывает и как это исторически всегда случалось, откажется выполнять эту свою «обязанность» — это уже проблема следующего романа Р. «Атлант расправил плечи». Первая воля критики, то есть самый непосредственный и злободневный отклик на появившееся литературное произведение, была более чем недоброжелательна. Р. критиковали все: как справа, так и слева. Более поздние отклики уже не были столь безапелляционно отрицательны, появились уже упоминания художественных достоинств книги, о необычном характере ее героев, о великолепной архитектонике, что вполне справедливо, ибо речь шла о романе, насчитывающем свыше тысячи страниц. С конца 1950-х Р. вплотную занялась философией, выпуская в различные годы такие свои книги как: «Капитализм: неизвестный идеал» (1966); «За нового интеллектуала» (1961); «Введение в философию познания объективизма» (1979); «Новые левые: антииндустриальная революция» (1971); «Философия: кому она необходима» (1982); «Добродетель эгоизма» (1964), влияние которых Америка ощущает и сегодня. Р. становится одним из наиболее читаемых и изучаемых философов 20 в. И хотя продано уже более 30 миллионов экземпляров ее трудов, закончен перевод их на многие иностранные языки, интерес к ним не ослабевает. Библиотека Конгресса США сообщает, что ее книги, в особенности «Атлант расправил плечи», занимают второе место в опросах о наиболее читаемых книгах, а также о книгах, которые наиболее влияют на выбор жизненной позиции американцев. В кругу ее почитателей —

многие из наиболее известных людей Америки. Р. сама признавала, что развить ее философские положения невозможно за жизнь одного поколения людей. Вместе с тем, как признают многие американские критики, Р. была и остается по существу русским мыслителем. Как и большинство оригинальных мыслителей России, она была художником слова, общественым критиком, философом вне рамок любых известных школ, человеком, идеи которого всегда были направлены против традиционных антиномий западной мысли. Совокупность творчества Р. позволяет считать ее одной из самых колоссальных (как по объему, так и по масштабам воздействия на умы) и нетривиальных попыток в 20 в. дать всеобъемлющий ответ на столь актуальные сегодня вопросы «Что делать?», «Кто виноват?», «Тварь ли я ничтожная или...». Несмотря на то, что, как общеизвестно, романы Р. входят в сотню лучших произведений 20 в., ее имя почти неизвестно в странах постсоветского пространства. Место действия романа Р. «Атлант расправил плечи» — Америка. Но это Америка условная: элементарный комфорт постепенно становится роскошью для немногих избранных: множатся и разрастаются кризисные зоны, где люди умирают с голоду, в других местах гниет богатейший урожай, потому что его не вывезти; уцелевшие и вновь народившиеся предприниматели обогащаются не за счет производства, а благодаря связям, позволяющим получить государственные субсидии и льготы; последние талантливые и умные люди исчезают неизвестно куда, а правительство борется с этими «временными трудностями» учреждением новых комитетов и комиссий с неопределенными функциями и неограниченной властью, изданием абсурдных указов, исполнения которых оно добивается подкупом, шантажом, а то и прямым насилием над теми, кто еще способен что-то производить. В 1997 в Вашингтоне отметили 50-летие выхода в свет «Атланта». Р. сумела выразить словами то, во что верит каждый разумный, рациональный, ответственный человек, каждый творец своего счастья; это антиутопия особого рода. Р. изображает мир, в котором Человек творит (будь то инженер, банкир, философ или плотник), разум и талант которого служат единственным источником всех известных человечеству благ, материальных и духовных, поставлен на грань полного истребления и вынужден вступить в борьбу с теми, кого благодетельствовал на протяжении многих веков. Атланты — одни раньше, другие позже — откладываются держать мир на своих плечах. Р. формулирует проблему: что случится, если немногочисленные в каждом, даже в самом демократическом обществе творцы вдруг однажды забастуют? Р. еще в середине 20 в. выработала основ-

ные положения своей философии, названной объективизмом. Опираясь на философский опыт прошлого (Аристотель, Дж. Локк, Нозик) Р. сумела синтезировать во многом оригинальное учение, возродив интерес интеллектуальных элит к изучению философии в статусе "науки наук". Первое метафизическое положение философии Р. — это концепция *existence exists* (это есть). Прежде чем рассматривать что-либо, надо вначале определить, что оно существует. Вторая аксиома — живущий человек обладает сознанием. Третья аксиома — это закон тождества: А — это А и не может одновременно быть не-А. Эпистемология Р. построена на схеме "ощущения — восприятие — мышление". Базовая свобода выбора человека заключается в том, думать или не думать. Разум не работает автоматически. Вы не можете избежать того, что разум является вашим средством выживания. Вопрос "быть или не быть" приобретает форму "думать или не думать". Этика, по мнению Р., применима не ко всему живому, а только к человеку. Этика определяет код ценностей, которые управляют действиями и выбором человека. Человек должен определить: 1) природу вселенной, в которой он живет, 2) природу средств познания и 3) свое собственное существование. Прежде чем подойти к этике, вы должны ответить на вопросы метафизики и эпистемологии: "Является ли человек рациональным существом или же он — беспомощное слепое существо, щепка, носимая по волнам вселенной? Возможны ли достижения и наслаждения для человека на Земле или же он обречен на неудачу и поражение? В зависимости от ответов на эти вопросы вы отвечаете на вопросы этики: что хорошо и что плохо для человека и почему? Является ли первейшей задачей человека поиск радости и счастья или просто бегство от страдания и боли? Является ли целью жизни реализация своих возможностей или саморазрушение? Человек должен жить по своим ценностям или же ставить интересы других выше своих? Должен ли человек искать счастья или самопожертвования? Ответы на вопросы этики определяют, как человек должен относиться к другим людям. Это уже сфера политики, которая определяет принципы подходящей социальной системы. Политическая философия не ответит вам на вопрос, какое количество продуктов питания вы должны получать по карточкам или на сколько надо субсидировать коммунальные услуги. Она вам скажет, имеет ли государство/правительство право ограничивать цены и устанавливать нормы потребления. Р. является последовательным сторонником капитализма как самой моральной и экономически эффективной социально ориентированной системы. Этика объективизма выражается очень кратко: основная ценность — жизнь, первичная ценность —

рациональность, получатель благ — сам человек. "Ценность", по Р., — это то, что человек хочет получить или сохранить в результате своих действий. Эта концепция предполагает ответ на вопрос о ценности: "ценный кому и за что". Она предполагает человека, способного действовать для достижения определенной цели при наличии альтернативы. Если нет альтернативы, нет и цели, нет ценности. "Альтернатива" не значит наличие выбора. Это значит, что перед человеком есть два возможных результата: или он успешно достигает намеченной цели, или у него это не получается. Если кому-то гарантировано наличие или запрет на определенную вещь, привилегию, кредит вне зависимости от его действий, значит, эта вещь не является ценностью, которую хотя бы получить или сохранить. К примеру, пища и знания не гарантированы для человека вне зависимости от его действий и желаний. В этой ситуации не может идти речь о постановке цели обеспечить это автоматически. Человек должен принять объективные законы без этической оценки. Процесс медленного роста травы и деревьев, реальной зарплате не может быть плохим или хорошим, потому что природа не предполагает здесь наличие альтернативы. По мысли Р., фундаментальной альтернативой является жизнь или смерть. Человек живет не для того, чтобы следовать каким-то ценностям. Он следует им для того, чтобы выжить и достичь поставленной цели. Сутью самосохранения является безоговорочное принятие верховенства объективных законов природы. Все, что ведет к сохранению жизни, является хорошим, к ее сокращению — плохим. Именно концепция "жизнь" делает возможной концепцию "ценность". Если, к примеру, вы избегаете вопроса вмешательства государства в жизнь человека, то вы даете "добро" неопределенной, неясной идеологии, объясняющей необходимость ограничения свободного выбора человека, но суть процесса от этого не меняется. Особенно иррациональным, согласно Р., является путаница причин и следствий. Нельзя поставить "Я хочу" выше "это есть". Те, которые ставят свой каприз выше и вопреки законам природы, просто путают причину и следствие. Добровольным выбором человека является сохранение жизни, получение знаний, открытие ценностей. Мораль показывает человеку, как поддерживать жизнь. Мораль определяет код ценностей, целостную, иерархичную, непротиворечивую систему принципов, которая позволяет человеку планировать и действовать на далекую перспективу. Три основные ценности этики объективизма: разум — цель — самоуважение соответствуют трем добродетелям: рациональность — производительность — гордость. Производительная работа является основной целью жизни рационального челове-

ка, разум является источником, предпосылкой продуктивной работы, гордость — это результат. Многие философы отвергают разум, утверждая, что человек должен руководствоваться чем-то другим, отличным от разума. Чем? Верой — инстинктом-чувством — вкусом — капризом? Они сумели убедить политиков, экономистов и простых людей, что основным стандартом ценности является прихоть, которую называют "субъективным выбором" или "эмоциональным обязательством". Они считают, что этика субъективна. Борьба разворачивается только по вопросу, чья прихоть является определяющей: собственно человека, общества или диктатора? Рационализм — разум — объективная реальность были исключены из области этики как несущественные факторы. Именно поэтому в мире по-прежнему идут войны. Глобальная экономическая, экологическая, геополитическая система постоянно находится на грани коллапса, а работающие социально-экономические системы развитых стран не приносят потребителям ожидаемых результатов. Эстетика основана на метафизике, эпистемологии и этике. Некоторые говорят: "Я никогда не рассуждаю такими абстрактными категориями". По мнению Р., искусство есть отражение действительности человеком через призму его глубинных ценностей. Р. утверждает, что на протяжении более 200 лет И. Кант ("первый хиппи в истории") призывал к разрушению человеческого мозга. Сегодня мы пожинаем плоды данного культурного наследия. Распространение наркотиков среди молодежи свидетельствует о невнимательности внутреннего состояния молодых людей. Они лишены средств познания и ищут возможности ухода от реальности. Молодые люди боятся независимости. Им нужно "принадлежать" к чему-то — к группе, организации, банде. Большинство из них даже не слышало о философии, но многие чувствуют необходимость ответов на фундаментальные вопросы в надежде, что толпа скажет, как жить дальше. Они готовы подчиниться любому шаману, гуру или диктатору. (Как отмечала Р., "социальное движение, которое началось с тяжеловесных, головололных конструкций Гегеля и Маркса, закончилось ордой неумытых детей, топавших ногами и визжащих: *Я хочу прямо сейчас*".) Самое опасное — это сдать свою моральную независимость другим. Человек, по Р., должен принять метафизически данное. Он не может его изменить. В то же время он никогда не должен некритично принимать человеком созданное: объект, институт, процедуру или правило поведения. Человеку свойственно ошибаться. Он делает ошибки по незнанию и специально, обманывая и лицемеря. Созданное

человеком может быть продуктом гения, а может быть продуктом тупости, обмана, злобы и т. д. Кто должен судить? Каждый отдельный человек. Сам. Стандартом суждения является метафизически данное. Метафизически данное не может быть правильным или ложным. Оно попросту существует. Оно является стандартом правильности или ложности. Ничто сделанное человеком не должно быть, потому что оно было сделано по выбору. Поднимать бунт против метафизически данного — это отрицать само существование. Принимать созданное человеком — это попытка отрицать свое сознание. Спокойствие приходит от способности сказать “да” действительности. Смелость приходит от способности сказать “нет” неправильному выбору других. Р. обобщила основные параметры философско-общественного поведения и выделила три архетипа. Она представила развитие мировой философской мысли именно через призму данных архетипов. Первым философским архетипом является АТТИЛА. Он восстает против разума. Ключом к трактовке его души является стремление к автоматическому сознанию животного без усилий, ответственности. Он не приемлет необходимости и риска и ответственности рационального познания. Есть только один способ выжить для тех, кто не покоряет природу — покорить тех, кто это делает. Физическое подчинение человека является способом и средством выживания Аттилы. Он относится к людям, как другие относятся к фруктовому дереву или домашним животным, то есть как к объектам захвата. В отличие от фермеров и садоводов, которые знают, как обращаться с деревьями или животными, Аттила не “опускается” до этого абстрактного уровня. Он не чувствует необходимости понимать, объяснять, как люди могут производить товары. Он всегда отвечает: “Как-то”. Вопросы “как” и “почему” отсутствуют в его мозгах. Его потребности — это иметь большие мускулы, мощное оружие или еще большую банду для того, чтобы захватывать тела и продукты людского ума. Его взгляд на мир исключает силу производства. Для него сила разрушения — метафизически всемогуща. Аттила не думает о созидании. Он думает только о захвате. У него нет цели, плана, системы, чтобы навязать побежденным. Его удовольствия ближе к уровню чувственного восприятия: еда, выпивка, роскошное жилье, богатая одежда, секс без ограничений, азартные игры, то есть все виды деятельности, которые не требуют концептуального уровня сознания. Он не является источником собственных удовольствий. Он желает и добивается того, к чему стремятся люди вокруг, толпа, элита, руководящий класс. Но чело-

век не может жить только сиюминутными потребностями. Ему нужна некая последовательность, некая степень интеграции, взгляд на действительность, даже самый рудиментарный, поскольку его сознание добровольно. Кто поставляет ему код ценности? Конечно же, ШАМАН. Метод, средство выживания шамана, по его собственному убеждению, безопаснее, потому что он избегает опасности физического конфликта. Его метод заключается в победе, подчинении тех, кто побеждает тех, кто побеждает природу. Ему не надо управлять телами человека. Ему надо управлять их душами. Для животного абсолютном является все, что соответствует непосредственно реальной действительности, то есть то, что он непосредственно чувствует и ощущает. Это и есть эпистемологический идеал шамана. Для него эмоции — это инструменты познания. Желания берут верх над фактами. Он старается избежать риска получения новых знаний, стирая различие между сознанием и действительностью. Он надеется, что автоматическая уверенность и безошибочные знания вселенной откроются ему сами по себе, если он подолгу будет смотреть в потолок или в ночное небо. Каждый раз, когда его механизм (организм) производит какой-то продукт, он становится непрекращаемым стандартом. Если этот продукт входит в противоречие с реальной действительностью, шаман игнорирует действительность. Поскольку конфликт приобретает постоянный характер, он считает, что он воспринимает другую, более желанную реальность, в которой его желания всемогущи, где возможны противоречия и А может одновременно быть не-А. Единственной мерой правильности его выводов является подчинение других его высшему знанию. Аттила добивается согласия дубинкой. Шаман использует гораздо более мощное оружие: он завоевывает сферу морали. Невозможно превратить мораль в орудие порабощения, если не “развести” разум человека и цель его жизни. Невозможно ухудшить качество жизни человека, если не принять смертельно опасное противопоставление морального и практического. Мораль, по мысли Р., — это код ценностей, который руководит действиями и выбором человека. Если она противопоставлена собственной жизни и разуму, то она заставляет человека действовать против себя, то есть мазохистски вести к собственному разрушению. Человека нельзя превратить в жертвенное животное, если только не разрушить его самоуважение. Нельзя разрушить его самоуважение, если не привести к отрицанию собственного сознания. Нельзя заставить человека отказаться от собственного сознания, если только не убедить человека в бессилии сознания. Секрет могущества шамана заключается в том, что человеку необходим интегрированный взгляд на

жизнь, отдает ли он себе отчет в этом или нет. Каждый человек, который делает выбор не интересоваться философией по причине умственной лени, трусости или невежества, чувствует, что философия шамана верна. Первым это чувствует Аттила. Он готов предоставить свое сознание человеку, который предлагает ему защиту от этих неясных вопросов, которые он боится себе задавать. Страх Аттилы перед реальной действительностью так же велик, как и страх шамана. Мозг Аттилы — это хаотичный набор ненитрированных абстракций. Мозг шамана — это набор абстракций, не имеющих отношения к действительности. Они движут не мысли, а чувства и капризы. Таким образом, они чувствуют потребность друг в друге. Шаман может предоставить Аттиле своеобразную страховку на темное неизвестное будущее. Шаман чувствует, что Аттила может предоставить ему материальные средства к существованию, может защитить от физической реальности. Шаману под прикрытием Аттилы не надо будет предпринимать никаких практических действий. Они оба являются как бы незаконченными. Человек силы и человек чувства ищут способов выживания без участия мозга. Поскольку ни один человек не может избежать концептуального уровня мышления, то и Аттила, и Шаман думают. Но для них мышление — это не средство постижения реального мира. Это средство оправдания своего отрицания рационального восприятия мира. Разум для них — это средство нанесения поражения своим жертвам. Как грабитель банка проводит годы, планируя коронное ограбление, которое позволит ему безбедно жить, так и Аттила и Шаман прибегают к различного рода хитростям, калькуляции, чтобы доказать бессилие мысли и разума. Таким образом, по Р., Аттила и Шаман формируют альянс и делят сферы влияния. Аттила берет на себя сферу физического существования. Шаман — сознание человека. Аттила собирает людей в армии. Шаман определяет цель для полководцев. Аттила покоряет империи. Шаман пишет покоренным законы. Аттила управляет страхом, угрозой уничтожения. Шаман — управляет через чувство вины. Он убеждает людей в никчемности, неважности, импотенции. Аттила превращает жизнь людей в ад на Земле. Шаман говорит, что не может быть иначе. Но их альянс непрочен, потому что построен на взаимном страхе и презрении. Аттила — экстриверт, пренебрегающий сознанием. Шаман — интраверт, с презрением относящийся к физическому миру. Аттила с презрением относится к ценностям, идеалам, принципам, теориям, абстракциям. Шаман — к материальной собственности, богатству, телу человека. Аттила считает шамана непрактичным. Шаман считает Аттилу аморальным. При этом шаман счи-

тает, что грубая сила руководит миром. Аттила же считает, что есть нечто сверхъестественное, удача. Против кого же, по мысли Р., образован этот союз? Против ТВОРЦА, производителя. В любой эпохе были, есть и будут люди, которые думают и работают, которые открывают законы Вселенной, которые производят материальные и интеллектуальные продукты. Для этих людей их усилия, их труд — это единственный источник выживания. Творец у Р. — это каждый человек, который работает и знает, что делает. Он является именно тем Атлантом, который держит небо на каменных плечах. Метод использования сознания определяет метод выживания человека. Производитель — это человек разума, мыслитель. Он — забытый историей человек. За редким исключением творцы не определяли стандарты жизни. Большинство обществ управлялось Аттилами или шаманами. Причина вовсе не во врожденной порочности человека, а в том, что разум — это добровольное качество. Человек сам себе решает, использовать его или нет. Иррациональность — это качество, которое идет, по Р., “по умолчанию”. Когда человек делает выбор не прибегая к разуму, его сознание работает на автоматическом полуживотном восприятии. Согласно схеме Р., до философии древней Греции философия была отдана на откуп различным религиозным группам, которые контролировали жизни людей. Система Платона была памятником метафизике Шамана с полумиллионным, неидеальным миром, подчиненным абстракциям. Философия Аристотеля была, согласно Р., “интеллектуальной Декларацией Независимости... Она определила главные принципы рационального взгляда на бытие и сознание: что существует только одна реальность, ... что задача человеческого сознания в том, чтобы воспринимать, а не создавать реальность, и... что А есть А”. Именно Аристотель сформулировал базовые принципы рационального взгляда на жизнь: единственная реальность существует как объективный абсолют (независимо от наших желаний и чувств), мозг человека — это единственный инструмент познания реальной действительности. Греко-римская цивилизация была под доминацией Аттилы, который, однако, вынужден был считаться с влиянием философии (но не веры). Аттила вернул себе полноту власти в эпоху этатизма в Римской империи, что и привело к ее упадку. Средние века — это период правления Шамана в тесном союзе с Аттилой. Шаман контролировал каждый аспект деятельности человека. Философия существовала лишь как служанка теологии. Платон звучал в интерпретации Плотина и Августина. (Р. жестко ассоциировала неоплатоновскую мистику с природой советского режима: “В сегодняшней культуре доминирует философия мистицизма — альтру-

изма — коллективизма, следствием которой является сильное государство в разных его формах: коммунистическое, фашистское или так называемое государство всеобщего благодетельства.”) Работы Аристотеля были практически забыты. Прелюдией к эпохе Ренессанса, согласно Р., был возврат Аристотеля через Фому Аквинского. Ренессанс — возрождение разума — сломал культурную монополию мистицизма. Аттила потерял уверенность в себе. Он, как многие животные, чувствует себя хорошо только тогда, когда он чувствует страх оппонентов. Божественные права королей не были оружием против людей, которые открыли права ЧЕЛОВЕКА. Промышленная революция завершила работу эпохи Возрождения. Она свергла Аттилу с трона. Впервые в истории человечества человек перестал контролировать другого. Люди открыли науку и политическую свободу. Первым обществом в истории, лидеры которого были не Аттилами, ни Шаманами, а Производителями, были США. Отцы-основатели были политической группой творцов, они отвергли противопоставление душа — тело, доктрину страдания как метафизической судьбы, импотенцию разума. Возникло общество, построенное на концептуальном уровне сознания, в котором доминирует философия разума. Разум требует свободы, уверенности в себе и самоуважения. Он требует права думать и руководствоваться собственными мыслями в повседневной жизни. Интеллектуальная свобода не может существовать без политической свободы. Политическая свобода не может существовать без экономической свободы. Свободный разум и свободный рынок — это яркий пример причинно-следственной связи. Система, не имевшая аналогов в истории человечества, называется капитализм. Конечно, оставалась определенная степень государственного вмешательства, но 19 в. был, несомненно, веком экономической свободы. Капитализм уничтожил рабство материи и духа. Он заменил Аттилу и Шамана двумя новыми типами людей — 1) производителем богатства и 2) распространителем знаний, то есть бизнесменом и интеллектуалом. Капитализм требует лучшего в каждом человеке. Он свободен в выборе работы, специализации, потребления. Его успех зависит от объективной ценности его труда и рациональности тех, кто определяет данную ценность. Когда люди могут свободно торговать, когда разум и реальность являются единственными судьями, когда никто не имеет права использовать физическую силу против другого, то победу одерживает лучший продукт ума и рук. В данном контексте две фигуры действуют как двойной мотор: бизнесмен и философ. Философ определяет курс развития общества, передает идеи на уровень университетской профессуры, на уровень писателей, артистов и худож-

ников, прессы, политиков, режиссеров фильмов, человека с улицы. Интеллектуалы являются глазами, ушами и голосом свободного общества. Их работа заключается в наблюдении событий, происходящих в мире, оценке их значения и информировании людей в других сферах. Свободное общество должно быть обществом информированным. В контексте динамично развивающегося капиталистического общества человеку нужно нечто большее, чем специфические узкие знания его профессии. Чем больше специализация и диверсификация в обществе, тем больше потребность в интегрирующей силе знаний. Профессиональный бизнесмен, согласно Р., — это исполнитель главнокомандующего свободного общества — УЧЕНОГО. Бизнесмен реализует на практике лабораторные открытия изобретателей и трансформирует их в потребительские товары, которые нужны людям. Используя машины, он увеличивает производительность труда, повышая уровень вознаграждения. Организуя человеческие усилия, бизнесмен создает рабочие места в бесчисленном количестве профессий. Он является тем человеком, который за короткий промежуток времени освободил человечество от бремени физических потребностей, ужасающей нищеты, ручного труда, голода, эпидемий. При этом бизнесмен, интеллигент, не смог выполнить свою часть работы. Он предал его, привел людей к духовному банкротству. Бизнесмен поднял уровень материальной жизни, а интеллигент опустил стандарт мысли до уровня немого варвара. Многие предлагают простое решение — отказать от материального прогресса. Реальная причина замалчивается. 19 в. — это век политической свободы, науки, промышленности, бизнеса, торговли. Это результат и последнее достижение силы эпохи Возрождения. Но звезда закатилась при помощи тех, кто обязан был поддерживать ее тепло. По мысли Р., человеком, который окончательно закрыл двери для философии разума, был И. Кант. Кант метафизически выразил психо-эпистемологию Аттилы и Шамана. Он предоставил мир обратно в руки Аттилы, а мораль вернул Шаману. Цель Канта была спасти мораль самопожертвования. Он знал, что она не может выжить без мистической базы, которую необходимо изолировать от разума. Аттила, по Канту, отвечает за мир физических вещей, чувственное и перцептивное восприятие, разум, науку. Шаман — за высшую реальность, которую познает при помощи чувств. Разум и наука ограничены. Они не могут помочь разобраться в фундаментальных, метафизических вопросах существования. Ноуменальный мир непознаваем. Это мир настоящей реальности,

вещей в себе, высшей правды, вещей в восприятии человека. В то время как ученые ломали немислимые барьеры "непознаваемого" в каждой сфере знаний, философия предложила им, согласно Р., "шаманство" Гегеля, предполагавшего, что знания о физическом мире необходимо получать не через наблюдение фактов и закономерностей, а посредством рефлексии внутри Абсолютной Идеи. И это было предложено как философия разума. Как подчеркивает Р., в то время как бизнесмены достигали поразительных успехов в борьбе с бедностью, детской смертностью, освобождая мощь машин во имя повышения уровня жизни самых репрессированных рабочих, философия предложила чистый аттилизм Маркса, который провозгласил, что разум не существует, что есть только материя, что она развивается сама по себе. Что правильно сегодня, не будет таковым завтра. Материальные средства производства определяют "идеологические надстройки". То есть, по Марксу, машины определяют мышление человека, а не наоборот; мышечный труд является источником богатства, захват всемогущих машин приведет к захвату власти. В виде защиты от шаманства Канта и Гегеля бизнесмену предложили неомистицизм Аттилы в виде прагматизма. Его адепты объявили, что философия должна быть практичной, что нет такой вещи как объективная реальность или постоянная правда. Правда суть то, что срывается сейчас. Ничего нельзя предугадать заранее, реальность эфемерна, постоянно состояние перехода в новое качество. Более склонные к Канту прагматики внесли уточнение в свою философию: поскольку нет объективной реальности, то реальность составляет или эгоистичный каприз человека, или демократический каприз большинства. То есть объективная реальность состоит из коллективного субъективизма. При помощи опросов общественного мнения можно определить ее содержание. Огюст Конт, основатель позитивизма, является сторонником рациональной, научной социальной системы, основанной на полном подчинении индивидуума коллективу. По мысли Р., Ницше восстал против этой формы альтруизма, предложив жертвовать другими ради себя. Он утверждал, что идеальный человек движим не разумом, а кровью, врожденными инстинктами, чувствами, что человек от рождения должен требовать жертвоприношения других. Таким образом, Ницше отверг Шамана и вознес на пьедестал моральный идеал — Аттилу, что на практике значит двойное подчинение морали Шаману. Г. Спенсер решил, что теория эволюции и приспособление к окружающей среде является ключом к морали человека. Он заявил, что мо-

ральным оправданием капитализма является выживание видов, человечества в целом. Кто не представляет никакой ценности человечеству, должен погибнуть. Мораль человека — это приспособление к социальной среде. Эволюционное развитие сотрет различие между эгоизмом и бескорыстием. Карл Маркс же (по Р., самый последовательный сторонник альтруистической морали в практике) сказал, что в обществе все должны жертвовать ради всех. Таким образом, философы оставили в идеологическом вакууме рационально действующих людей, оставив их без кода рациональной морали. Защитники моральных ценностей не предложили ничего иного, кроме самоотречения, самоуничтожения, самопожертвования, кроме страдания, вины и смерти. Жертвой импотенции интеллектуал стал бизнесмен. Они не делали различия между бизнесменом и Аттилой, между производителем богатства и грабителем. Они страшились материальной реальности. Для традиционных философов человек успеха — это все тот же Аттила. Подобно Шаману, они верили, что сила, обман, ложь, экспроприация, порабощение, убийство — это практичные вещи. Интеллектуалы не утруждали себя поиском причин возникновения богатства. Они учили, что причинность — это иллюзия, что только настоящий момент является реальностью. Их аксиома — богатство может быть получено только силой, состояние — это доказательство грабежа. Они объявили бизнесмена грабителем, не делая различия между производством и принуждением. Не делая различия между вознаграждением и террором, интеллектуалы называли бизнесмена эксплуататором. Не делая различия между торговлей и силой, они назвали его тираном. Принципиальный вопрос, от которого они уходили, это различие между заработанным и не заработанным. Интеллектуалы, согласно Р., провозгласили себя защитниками бедных и обездоленных, слабых от сильных, забывая при этом, что богатые не являются Аттилами и что сила не является больше грубой физической силой мышц или оружия, а силой ума. Подобно Аттиле, который в эпоху Возрождения искал своего Шамана, интеллектуалы в эпоху промышленной революции искали своего Аттилу. Альтруистическая мораль объединила их и предоставила им исковое оружие. Их объединил социализм. Не бизнесмены и промышленники, не профсоюзы и рабочие, не остатки аристократии начали бунт против свободы, за абсолютное государство. Это начали интеллектуалы — предполагаемые стражники разума, требующие права насаждать идею силой, то есть через государство. Они провозгласили государство формой добра, а человеку в нем отводилась всего лишь роль послушного слуги. Единственным оправданием существования человека было служение об-

ществу, которое могло с ним сделать все, что угодно. Развитие тоталитарных систем 20 в. является, согласно Р., прямым следствием философского декаданса, отрицания философии разума. Р. утверждает, что современную культуру как Америки, так и Европы пронизывает атмосфера вины: не смотри — не суди — не будь уверенным. С точки зрения психологии и теории познания, это значит не интегрируй — не оценивай — сдавайся. Многие современные философы заявляют, что никто не может определить, что такое философия. "Не суди" — это карт-бланш для разрушения невинности и справедливости. Идеальный сумбур и отсутствие стройной философии общества, построение которого является стратегической целью трансформационных стран, значительно увеличивает социальные издержки и приводит к деградации и разрушению многих общественно полезных связей, а также единого глобального информационного поля. Р. предлагает свой неординарный взгляд на решение проблем современного мира, являясь автором концепции рационального эгоизма. Концепция "эгоизм" говорит нам не то, какие действия должен совершать человек, а ТОЛЬКО то, кто должен получить пользу от этих действий. Эгоизм, по мысли Р., определяет, что моральным долгом каждого человека является достижение собственного благосостояния. Он не определяет ценностей или добродетелей. Альтернативой является утверждение, что человек должен служить чему-то или кому-то другому — богу, обществу, диктатуре — за счет отречения от собственного благополучия. Растения и животные нельзя назвать самостоятельными и эгоистичными. Почему за собственные действия по поддержанию жизни человека оскорбительно называют эгоистом? Если человек не получает пользы от использования собственного ума, равно как промышленник не получает прибыли от работы завода, то в отношении завода это называется социализм, в отношении ума — "вера в лидера". Этика объективизма отвергает понятие эгоизма "делай все, что тебе хочется". Двумя величайшими социальными достижениями являются, по мнению Р., знания и торговля. Эгоизм не значит, что человек должен изолировать себя от общества. Напротив. Максимально полное удовлетворение личных потребностей возможно только в процессе участия в социальном разделении труда. Принцип торговли является единственным рациональным принципом во всех человеческих отношениях: личных и общественных, духовных и материальных. Это принцип справедливости. Торговец — это человек, который зарабатывает ценности, а не присваивает незаработанное и незаслуженное. Он относится к людям как к независимым субъектам. Он строит свои отношения с ними на основе добровольно-

го обмена различными ценностями, которые во многих случаях не имеют рыночной стоимости (моральное удовлетворение, духовная близость, психологическое удовольствие). При этом обмен приносит пользу обеим сторонам — участникам процесса торговли. Торговец не надеется, что ему заплатят за его неудачи и поражения. Ему платят только за достижения. Другие люди не платят, если он неудачно инвестировал капитал, разместил депозиты в ненадежных банках или не сберегал на старость, образование детей или здравоохранение. Индивидуализм Р. не только отвергает идею, что человек должен жить ради коллектива. Человек, который старается свалить ответственность за поддержание собственной жизни на других, который выживает не за счет своей головы, усилий и действий, а поработав, эксплуатируя или руководя другими, не является индивидуалистом. Индивидуалист — это человек, который живет для себя и за свой счет: он не приносит себя в жертву и не требует жертв от других. Иррационалист относится к знаниям и объективной реальности как к “ограничениям” своей свободы и требует снятия этих ограничений. С точки зрения Р., “коллективизм не считает жертвенность временным средством, направленным на достижение желаемой цели. Жертва есть самоцель, жертва есть способ жизни. Коллективисты хотят уничтожить независимость, успех, благополучие и счастье человека. Посмотрите на то рычание, ту истерическую ненависть, с которой они встречают всякий намек на то, что жертва не есть необходимость, что возможно общество, не основанное на жертве, и что только в таком обществе человек может достичь благополучия [...] Если вы хотите увидеть ненависть — не смотрите на войны и концлагеря, все это лишь следствие. Почтайте труды Канта, Дьюи, Маркузе и их последователей, и вы увидите чистую ненависть — ненависть к разуму и ко всему, что он за собой влечет — способности, достижения, успех”.

Я. Ч. Романчук

РАССЕИВАНИЕ (от фр. *dessemination*) — (1) центральное определение текстовой работы, а также характеристика исторических судеб смысла, активно используемое в постмодернизме (особенно у Деррида); анаграмматическое сближение слова “знак” (*aigne*) и “семя” (*semence*). По мысли Деррида, “мы играем здесь на случайном внешнем сходстве, на родстве чистого симулякра между *семой* /смыслом — А. Г./ и *семенем*. Между ними нет никакой смысловой общности”. (2) Название работы Деррида (“*Dessemination*”, 1972). Введение в философский оборот слова “Р.” фиксирует активную экспансию стратегии деконструкции (см. Деконструкция) в сфере постижения процедур смыслопорождения: неклассическое

признание плюрализма смыслов замещается концептом Р. По логике рассуждений Деррида, “дессеминация”, играющая центральную роль в процедурах деконструкции, интерпретируется в качестве Р. “сем”, то есть семантических признаков, зачатков смыслов как обладающих креативным потенциалом (“*sema — zeten*”). С точки зрения Деррида, полисемия выступает прогрессом в сравнении с линейностью письма или моносемантического прочтения, озабоченного привязкой к смыслу-опекуну, к *главному* означающему тексту или к его основному референту. Тем не менее полисемия как таковая складывается в имплицитном горизонте однозначной подытоживаемости смысла, то есть в горизонте диалектики. В свою очередь, “телеологическая и тотализирующая диалектика” должна “позволить в какой-то определенный момент, как бы он ни был отдален, собрать тотальность данного текста в истине его смысла, что превращает текст в выражение, в иллюстрацию и аннулирует открытое и продуктивное смещение текстовой цепи”. Р. же, по Деррида, “способно продуцировать не-конечное число семантических эффектов, не поддается сведению ни к некоему присутствующему односложному происхождению, [...] ни к некоему эсхатологическому присутствию”. Ускользая от полисемии осуществляется посредством разрыва циркуляций, помещающих в начало (исток) уже осуществившийся смысл. Цель Р. — “от-метить такую нервюру, складку, такой угол, которые прервали бы тотализацию”. Письмо становится в этот момент своей собственной от-меткой, а не саморепрезентированием. (Ср. у Делеза: движение смысла осуществляется “подобно тому, как семенная коробочка выпускает свои споры”). В границах концепта смыслового Р., любой текстовый эпизод суть “черенок”, прививаемый под кору другого текстового побега, произрастающего из семени. Для практики письма, фундированного принципом Р., важно систематическое использование того, что дано как простая этимологическая единица “черенка”, как фрагмент живой ткани, подвергающийся трансплантации при хирургической операции (*greffon*), или как граф (*grafie*) — как своеобразная единица письма. Демонстрация принципа Р. на уровне конструирования конкретного текста была (с весьма солидным присутствием эпатажа) реализована в книге Деррида “Похоронный звон” (1974). Издание было отстроено графематикой, извлекающей в том числе и зрительные эффекты из варьирования конфигураций шрифтов, из врезок текстов и сюжетных эпизодов одного порядка в текстовые фрагменты, не имеющие с ними ничего общего. Текст книги был размещен в две “колонны”: близина просвета между ними, согласно аннотации самого Деррида, имела принципиальное значение: поле текстовых записей

конституирует галактику. В левой “колонне” разбирались фрагменты из “Философии религии” и “Эстетики” Гегеля, кантовские размышления о категорическом императиве, а также принципиально ситуативные цитаты из переписки Гегеля с сестрами и т. п. В правой “колонне” располагался конгломерат мыслей Деррида по поводу романа “Чудо” Ж. Жене, фрагменты высказываний о Ж.-П. Сартре и Батае и разнообразные этимологические изыски. Концепт “Р.” очертил понимание Деррида вопроса о том, “что остается от *абсолютного* /выделено мною — А. Г./ значения, от истории, философии, политическим законам, психоанализа, семиотики, лингвистики, поэтики?” В работе “Двойной сеанс” (1972) (комментируя текст С. Малларме “Мимика”) Деррида трактует мимодраму как новое воззрение на соотношение письма и референта, бытия и литературы, истины и литературы, литературы как репрезентации. Суть мимодрамы — молчаливый разговор с самим собой. Мим, изображающий и Пьеро, и Коломбину, разгрызает собственную мимодраму, не следуя ни либретто, ни сюжету какой бы то ни было книги; белый грим Пьеро суть зримое воплощение чистой страницы. Согласно Деррида, “мим должен только записать себя на белой странице, каковой он сам является; он должен записать себя жестом и физиогномической игрой”. Р. под таким углом зрения оказывается смысловой множественностью, достигаемой предшествующими операциями с означающими, которые сами принадлежат к знаковым системам с коннотативным строем и могут рассматриваться как коннотации в коннотациях. По мысли Деррида, для практики “работы текста” необходимо отбросить саму идею предисловия, поскольку признание последнего означает наличие единой темы произведения. Процедура Р. конституирует тем самым установку на “самовитое” письмо, упраздняющее целостность литературного произведения посредством изъятия формозадающей скобы (тематизма или осеивного тезиса). Письмо в таком контексте суть то, что подвергает деконструкции традиционную иерархизированную композицию письма и устной речи, письма как слепка системы (идеалистической, спиритуалистической, фоно- и логоцентристской). Текстовая работа дезорганизует философскую противоположность “теория — практика”, элиминирует *иерархию* смыслов, текстовую работу немисливо подвергнуть гегелевскому “снятию” (*sm. Differance*). В сборнике очерков “*Dessemination*” (1972) Деррида писал о романе “Числа” Ф. Соллерса: “Нет ничего более чуждого этому конечно-бесконечному связыванию чисел, чем какая бы то ни было эсхатология, утверждаемая литературой.”

Напротив, здесь мы присутствуем перед забирающим во всеобщие кавычки литературы так называемого литературного текста: обманное движение, посредством которого сама литература вступает в игру и выходит на сцену". Конструирование литературы осуществляется таким образом посредством логики зеркализма: игрой зеркал и подобий, процедурами "квадратурирования" текста. "Если Вы возьмете фрагмент "Чисел" и скажете, что он выражает то-то или то-то, Вы потерпите провал, ибо глаголь-связка "быть", приписанная к значению, сообщает тексту сущностные определения, субстанциализирует его и делает неподвижным. Таким образом, нужно выбирать между темой и текстом". По Деррида, "Числа" в качестве чисел не имеют никакого смысла, они "решительно не имеют никакого смысла, даже множественного": "наши представления о тексте (с точки зрения его соотношения с реальностью) — это бесконечный выход за пределы его классического представления. Это проламывание в радикальную инаковость". Характеризуя связь концепта "Р." с универсальными ходами деконструкции, Деррида отмечал: "...без учета фигур рассеивания мы неизбежно придем к тому, чтобы сделать из "символического" и из трехчлена "воображаемое — символическое — реальное" жесткую трансцендентальную или онтологическую структуру". Согласно оценке Деррида, наиболее общим заглавием для проблемы Р. было бы: "кастрация и мимесис". Концепт кастрации по существу неотделим в анализе Деррида от концепта Р. "...Этот последний /концепт Р. — А. Г./ дает место тому *больше и меньше*, которое бесконечно сопротивляется — и равным образом не может ничего навязать — эффекту субъективности, субъективизации, апроприации (снятие, сублимация, идеализация, реинтерпретация... означивание, семантизация, автономия, закон и т. д.), что Лакан... называет порядком *символического*". Р. у Деррида — "возможность деконструировать... или... распороть весь символический порядок в его общей структуре и в его модификациях, в общих и определившихся формах социальности, "семьи" или культуры. Действенное насилие рассеивающего письма". Как отмечал Деррида в сборнике философских интервью "Позиции", "лапидарио: рассеивание — фигура того, что *не сводится* к отцу. Ни со стороны зарождения, ни со стороны кастрации... Писать — рассеивание — не означает ли брать в расчет кастрацию, ... вновь вводя в игру ее статус оживчаемого или трансцендентального означающего (ибо бывает и трансцендентальное означающее, например фаллос как коррелят первого означаемого, кастрация и желание матери), последнее прибежище вся-

кой текстуальности, центральную истину или истину в последней инстанции, семантически полное и незаменимое определение этой зарождающей (рассеивающей) пустоты, в которую пускается текст? Рассеивание утверждает (я не говорю — продуцирует или конституирует) бесконечную заменимость, оно и не пресекает, и не контролирует эту игру". Р., согласно рассуждениям Деррида, *есть* "тот аспект игры кастрации, который не обозначается, не поддается конституированию ни в означаемое, ни в означающее, не представляет себя в присутствии, равно как не представляет сам себя; я обнаруживает себя, равно как не прячет себя. Он, таким образом, не имеет в самом себе ни истины (адекватности или раскрытия), ни ее сокрытия". Метафоричность образа "Р." обусловлена соответствующими трактовками его природы: "Если мы не можем дать резюме рассеивания, рассеивающего разнесения /см. Diffe-gance — А. Г./, в его концептуальном содержании, то дело в силе и в форме посеянного им взрыва, *взламывающего семантический горизонт*" (Деррида).

А. А. Грицаков

РАССЕЛ (Russell) Бертран (1872—1970), лорд, внук премьер-министра Великобритании Джона Рассела — британский философ, логик, математик, социолог, общественный деятель. Крестный сын Милля. Окончил с отличием Кембриджский колледж Святой Троицы. Лауреат ордена "За заслуги" Соединенного королевства (1949). Нобелевская премия по литературе (1950). Главные произведения: "Опыт обоснования геометрии" (1898), "Критическое исследование философии Лейбница" (1900), "Принципы математики" (1903), "О истории" (1904), "Философские очерки" (1910), "Философия Уильяма Джеймса" (1910), "Проблемы философии" (1912), "Сущность религии" (1912), "Научный метод в философии" (1914), "Наше познание внешнего мира как поле действия научного метода в философии" (1914), "Философия Бергсона" (1914), "Принципы социальной реконструкции" (1916), "Религия и церковь" (1916), "Введение к математической философии" (1918), "Философия логического атомизма" (1918), "Мистицизм и логика" (1918), "Политические идеалы" (1918), "Наука и искусство при социализме" (1919), "Практика и теория большевизма" (1920), "Анализ духа" (1921), "Перспективы индустриальной цивилизации" (1923), "Анализ мышления" (1924), "Анализ материи" (1927), "Свобода и организация" (1934), "Воспитание и цивилизация" (1934), "Легитимность против индустриализма" (1934), "Власть" (1938), "Философия Дьюи" (1939), "Философия Сантьяны" (1940), "Исследование значения и истины" (1940), "Философия истории Гегеля" (1941), "История западной философии и ее связь с политическими и социальными

ми обстоятельствами от ранних времен до настоящих дней" (1945), "Человеческое познание, его сфера и границы" (1948), "Власть и личность" (1949). "Влияние науки на общество" (1951), "Людвиг Витгенштейн" (1951), "Пружины человеческой деятельности" (1952), "Продукция и личность" (1952), "Словарь по вопросам теории познания, материн и морали" (1953), "Джон Стюарт Милль" (1955), "Логика и знание" (1956), "Мистицизм и логика" (1957), "Надежды в изменяющемся мире" (1957), "Мудрость Запада. Историческое обозрение звадной философии в ее социальных и политических системах" (1959), "Мое философское развитие" (1959), "Здравый смысл и ядерная война" (1960), "Автобиография" (1962), "Победа без оружия" (1963) и др. Согласно версии Р., история философии суть история оригинальных концепций выдающихся мыслителей, это — некая анархическая совокупность философских систем, любая из которых репродуцирует присущее конкретной исторической эпохе "чувство жизни", не подлежащее каким-либо оценкам. Философствование по сему есть субъективированное выявление смысла той жизненной ситуации, из которой и вырастет соответствующее философское направление. По Р., зачастую философ творил сугубо свою, акцентированно автономную от окружающего мира, интеллектуальную Вселенную, говорить о какой-либо общественной обусловленности которой, бессмысленно. (Ср. мнение Д. Уисдомв об истории философии как "нелепой веренице невротических параксизмов".) Плюрализм как философский исторический принцип — несущая конструкция всех (кстати, подчеркнута европоцентрированными историко-философскими творениями Р. В области собственной философии Р. проделал сложную эволюцию, которую сам он определил как переход от платоновской интерпретации пифагорейзма к юмизму. По сути, точка зрения Р. на философию может быть сведена к мысли о том, что философские изыски, осуществляемые вне контекста наличного научного знания, бесплодны. Философское воображение необходимо должно быть сопряжено с массивом понятий науки: собственную концепцию Р. в 1959 осмысливал как итог исследований в русле психологии, математической логики, физиологии и физики. По Р., изучение логики стало главным в изучении философии: она дает метод исследования философии подобно тому, как математика дает метод физике. Согласно воззрениям Р., поскольку возрождение логики поставило язык на центральное место в философии, "каждая философская проблема, подвергнутая необходимому анализу и очищению, обнаруживает либо то, что она на самом деле вовсе не является философской, либо то, что она является... логической". Этот вывод Р., фундированный его многолетни-

ми раздумьями о метафизическом смысле "оснований математики", начал придание философии статуса логики науки или — как было уточнено впоследствии — статуса средства логического анализа и постижения всех форм дискурса. Начальный фазис процесса становления Р. как мыслителя, совершившего в определенном плане подлинно революционный переворот в философской проблематике 20 в., правомерно связывать с его знакомством с инструментарием математической логики Пеано. "Логический атомизм" Р. фундаментализировался на логике математических исчислений и подходах эмпиризма радикального толка. Описывая стандартизированные формы корректного мышления, логика, по мнению Р., проясняет процесс трансформации атомарных мыслительных посылок ("логических атомов", описывающих некие факты, фиксирующие некие качества и постулирующих некие взаимосвязи) в комплексные. В статье "Об обозначении" (1905) Р. исследует обозначающие выражения, адресующие высказывания к предметам, гарантируют связь языка и реальности, а также информативный, предметный характер коммуникации. Одновременно, по Р., употребление пропозиций, не всегда соответствующих объектам, ведет к "реализму" платоновского типа. С точки зрения Р., возможны случаи: неадекватность внешней языковой формы обозначающих выражений их реальному статусу в языке; неверность анализа предложения, содержащего обозначающие фразы и т. д. По схеме Р., помещение пропозициональной функции в центр соответствующего логического анализа элиминирует эти сложности: обозначенное выражение анализируется постольку, поскольку оно наделяется значением в составе определенного высказывания. Трактую описательные выражения, Р. преодолевает геогегельский реализм и идею "несуществующих сущностей" Мейнонга. Р. разводит семантические характеристики имен собственных и описаний, подразделяя их на определенные и неопределенные описания, определенные описания и собственные имена, ввиду того, что они имеют различную логико-семантическую природу и по-разному обозначают объект. Подлинное имя, по Р., отсылает к конкретному носителю имени; описания же, не являясь обозначающими выражениями, не могут находиться в соответствии с каким-либо носителем. Р. акцентировал нетождественность имен и описаний, ибо последние обозначают признаки в абстракции, существуют только в предложении в целом и выступают "усеченными" символами. Имена же, с точки зрения Р., значимы сами по себе и не нуждаются в сопряженных с ними контекстах. Описание объектов, согласно Р., отнюдь не предполагает их существования. В центре внимания Р. постоянно находились проблемы интеллектуаль-

ных пределов эмпиризма и вопросы доминирующих ценностей процесса познания. Признавая, что эмпиризм — всего лишь наиболее приемлемая парадигма из комплекса в целом неадекватных моделей миропостижения, Р. непрестанно подчеркивал, что пафос теоретических реконструкций массива того, что принято обозначать как "слова", заключается в осмыслении того, что "от них отлично". Предметом философии выступает, таким образом, логический анализ наук с целью обнаружения конечных структур их материала в виде атомарных фактов, образующих элементарные предложения. Логический атомизм призван создать на базе атомарных фактов научную картину мироустройства, сопряженную с логически совершенным, идеальным языком. После кратковременного увлечения неогегельянством в его английской версии Р. перешел к платоновскому варианту идеализма, а затем под влиянием Дж. Мура и Уайтхеда — к неореализму. В 1920—1930-х, сблизившись с неопозитивизмом, Р. признавал реальность лишь "чувственных данных", трактуемых в духе концепции "нейтрального монизма", согласно которой истолковывал понятия "дух" и "материя" как логические конструкции из "чувственных данных". "Нейтральный монизм" Р. предполагал, что в основании всего сущего лежит не материя, а "нейтральный материал", в котором материя стала больше похожа на разум, разум же стал больше похож на материю. Элементы "нейтрального материала" — "нейтральные единства" — организуются (согласно "различным типам отношений") разными путями, выступая в одних случаях предметом физики, в других — предметом психологии. (По Р., чувственные данные различных предметов и являют собой "дух" наблюдателя, чувственные же данные предмета или явления, наблюдаемые множеством людей, — демонстрируют недоказуемую реальность материального мира). В период 1940—1950-х Р. обращается к идеям Юма: он допускает существование "фактов" — независимых от субъекта чувственных констелляций (ранее названных им "сенсациями"), которые, в отличие от элементов "опыта", объективны, но объективность их основана лишь на вере в бытие внешнего мира. Философской эволюции Р. соответствовали изменения в содержании проводившейся им широкой программы приложения средств математической логики к теоретико-познавательным исследованиям. На неореалистском и неопозитивистском этапах эволюции Р. эта программа вела к растворению теории познания в логическом анализе, но в дальнейшем Р. вновь признавал самостоятельное значение философских проблем, существующих на "ничейной земле" между повседневным опытом, наукой и религией. (Р. была присуща убежденность в

значимости эмпиризма как основания гносеологии вместе с тезисом о том, что логика является сущностью философии). Концепция "знания-знакомства" у Р. предполагала принятые версии о том, что чувственные данные и универсалии даются познающему субъекту непосредственно в опыте. Объекты же, постигаемые индивидом в границах опыта, выступают у Р. также и в ипостаси определенных онтологических единиц. Проблема трансформации индивидуального опыта познающего субъекта в элемент общезначимого, универсального естественно-научного знания решалась Р. в контексте идеи об особой важности "принципов недемонстративного вывода" как неясных, завуалированных элементов структуры такого знания. Большое место в его трудах занимала разработка философских вопросов математики. Открытый Р. один из парадоксов теории множества (так называемый парадокс Р.) привел его к построению оригинального варианта аксиоматической теории множеств и к последующей попытке сведения математики к логике. В написанном в соавторстве с Уайтхедом трехтомном труде "Principia Mathematica" (1910, 1912, 1913) Р. систематизировал и развил дедуктивно-аксиоматическое построение логики в целях логического обоснования математики. Р. верил в то, что "вполне возможно создать такую математическую логику, которая не ведет к противоречиям". (Как и Фреге, Р. был убежден в объективном существовании математических объектов). По Р., вся чистая математика (в ее формалистической интерпретации) проистекает из чисто логических посылок и использует понятия, поддающиеся однозначному определению в логических терминах. В отличие от других дедуктивных дисциплин, математика опирается, согласно Р., исключительно на логические определения. Слова языка, при помощи которых в повседневной жизни выражаются логические отношения, замещаются, с точки зрения Р., фиксированными символами. Такая математика — класс предложений, утверждающих формальные следования и содержащих в качестве констант только логические постоянные (ср. у Л. Кутюра: дедукции, осуществляемые "от логических определений по логическим принципам"). В собственно философском контексте эта версия Р. результировалась в реабилитации эмпиризма и развенчании амбиций математики: математическое знание о мире трактовалось не как эмпирическое или априорное, а как "словесное знание". По мнению Р., абстрактные понятия и есть "наше знание о физическом мире". Рассматривая в качестве основного элемента мира "платоновские идеи" или "универсалии" с присущей им характеристикой "вневре-

менного бытия», Р. утверждал: «Мир универсалий может быть описан как мир бытия, неизменный, строгий, точный, увлекательный для математика, творца метафизических систем и для всех, возлюбивших совершенство больше жизни». Анализ парадоксов теории множеств и логической семантики Р. связывал со своей теорией дескрипций. В общих чертах рассуждения Р. опровергли ряд значимых оснований логики классов Фреге. Сформулировав юмористический парадокс собственной логической антиномии: «Дереаенский брадобрей бреет всех, кто не бреется сам» (ср. античную версию «Критирии Эпименид говорит, что все критяне — лжецы»), Р. имел в виду следующий парадокс: положим, что множество, не содержащее себя как элемент, есть нормальное множество (все вместе книги на столе не есть книга). Даже если все обычные множества нормальны, нельзя исключить, что существует множество ненормальное. Например, множество всех множеств — тоже множество, хотя и ненормальное. Образует множество из всех нормальных множеств (М) и спросим: нормально ли оно? Предположим, что М содержит само себя как элемент. Значит, оно нормально, и как нормальное множество не может быть частью себя самого. Тогда предположим, что М не содержит само себя. Тогда оно по определению нормально, но вместе со всеми нормальными множествами это множество должно включать в себя М как элемент. Значит, М должно иметь в качестве элемента себя само. И в одном и в другом случае — противоречие. Согласно Р., лишь небрежности словоупотребления порождают логические антиномии. Веруя в наличие уникального мира математических сущностей, Р. приложил значимые усилия в дело разработки системы нормативных предписаний лингвистического характера (взаимоувязывавших жестко заданным образом субъекты мира, с одной стороны, и предикаты, приписываемые им, с другой) для элиминации антиномий из сферы интеллектуального творчества людей. (Согласно мнению Айера, теория описательных определений или «дескрипций» Р. выступила исторически первой попыткой применения математической логики к собственно философской проблематике, к гносеологии, выступая также и средством концептуального анализа в логической конструированной субъективно-идеалистической теоретико-познавательной установке.) Убежденность Р. в том, что объект познания — итог процесса логического конструирования, дополненная верным предположением, согласно которому предмет познания всегда задан схематично — системой категорий, способствовала расширению пределов адекватного

миру эмпиризма. Основанием для уверенности Р. в осуществимости этой программы выступила развернутая в «Основаниях математики» кванторная логика Пеано-Фреге. Полагая ее «сущностью философии», Р. ориентировался на «метафизическую экзотонию» во всех дисциплинарных сферах. По Р., «объекты в пространстве и времени могут быть редуцированы к явлениям, а положения в пространстве должны быть сконструированы из чувственных данных и т. д.». С точки зрения Б. Страуда, так выглядела «бритья Оккама» в версии Р.: анализируя любое предметное содержание, следует вначале определить какие сущности оно содержит несомненно, а затем выразить все в терминах этих сущностей. Логический анализ у Р. был ориентирован на выявление реальной логической формы предложений, истинных относительно мироустройства, а также исполняющих роль метода открытия формы фактов, придающих нашим утверждениям истинность. По мнению Р., традиционная метафизика (вследствие «плохой грамматики») использовала поверхностные грамматические структуры обращенных к читателю предложений: в итоге изначально отсутствовали достаточные основания адекватности соответствующих фактов реальному положению вещей. «Философская грамматика» Р., постигающая форму истинного предложения вкуче с формами и элементами, конституирующими действительность, призвана была преодолеть эти затруднения. Философия в этом случае выглядела неразличимой с наукой. Предельные элементы реальности стали доступны в рамках процедур конструирования логического анализа. Единственным подлинным вопросом, по Р., оставался единственный: как существуют вещи или что же является истинным. На любом уровне общности, с помощью любой науки мы получаем фрагмент искомого ответа: задача логического анализа оказывается состоящей в том, чтобы определенно сообщить, какая именно компонента действительности придает этим истинам истинность. Такой анализ и сообщает людям, что же существует. Не имеет значения, по мнению Р., какой конкретно анализ — философский либо логический — приводит нас к обладанию метафизической истиной. По социологическим взглядам Р. был близок к психологизму: в основе исторического процесса и поведения людей, по Р., лежат их инстинкты и страсти. «Стремление к власти и любовь к власти — главные мотивы происходящих изменений в обществе, только любовь к власти является причиной деятельности, которая важна для общественной сферы и дает возможность правильно истолковать античную и новую историю». Р. утверждал, что из совокупности ряда факторов, определяющих исторические изменения, невозможно выде-

лить главный и выявить объективные исторические законы. Данное мнение Р. основывалось на его убежденности в неприменимости индукции к процедурам обобщения значительной совокупности явлений. Хотя внешне кажется возможным получение универсальных суждений (гипотез и теорий) через организацию данных соответствующих экспериментов, заданных частными утверждениями, на деле же, ввиду бесконечного множества последних, это неосуществимо. Р. подчеркивал, что «никогда не принимал какой-либо общей схемы универсального развития, подобно схеме Гегеля и Маркса». По Р., «диалектика — одна из самых причудливых фантазий, заимствованных Марксом у Гегеля». В этике и политике Р. придерживался позиции либерализма, выступал против теорий, проповедующих поглощение личности государством. Он отрицательно относился к христианству. Особенностью этической и общественно-политической позиции Р. являлась активная борьба против фашизма и большевизма («Сцилла и Харибда, или Коммунизм и фашизм»), неприязнь к войне, насильственным, агрессивным методам в международной политике, отсутствие страха перед социальными установлениями традиционалистского типа («Брак и мораль», книга при жизни Р. переиздавалась более 10 раз). Р. заключался под стражу (последний раз Р. оказался в тюрьме накануне собственного 90-летия), его несколько раз судили, лишили кафедры в City College в Нью-Йорке, философ был четырежды женат, но все эти жизненные испытания не усмирили его демистификаторский дух. Р. неоднократно подчеркивал обскурантизм и догматизм морали христианства («Почему я не христианин?», 1927), собственную приверженность ценностям сексуального раскрепощения людей. Р. — один из инициаторов Пагуошского движения и соавтор «Манифеста Рассела — Эйнштейна» (1934). Рукописный архив Р. находится в университете Мак-Мастера (г. Гамильтон, Онтарио, Канада), где выпускается периодическое издание «Ruasel. The Journal of the Bertrand Russell Archives». В редакторских замечаниях к мемориальному сборнику «Бертран Рассел — философ века» (1967) отмечалось, что вклад Р. в математическую логику является наиболее значительным и фундаментальным со времен Аристотеля.

А. А. Грицанов

РЕКЛАМА — в традиционном понимании — одно из маркетинговых средств, призванных стимулировать сбыт продукции. В этом контексте Р. определяется как деятельность (обычно оплачиваемая) по передаче имеющихся характер убеждения информационных сообщений о каких-либо товарах, услугах с помощью СМИ — газет, журналов, радио, телевидения, уличных щитов и т. д. Согласно

данной трактовке, Р. противопоставляется, с одной стороны, агитации и пропаганде как имеющим дело с товарами идеологического толка; с другой — индивидуальным продажам (digest-marketing), стимулированию продаж (sales promotion) и связям с общественностью (public relations) как трем другим средствам стимулирования сбыта в маркетинге. Но в современных условиях подобное толкование сущности Р. может быть расценено как несколько устаревшее, ибо еще с момента возникновения массового производства в задачи Р. стало входить не только простое информирование широкого круга людей о предложениях рынков (характерное для Р. вплоть до конца 19 — начала 20 в.), но и проведение культурно-идеологической обработки населения с тем, чтобы оно как можно более глубоко осваивало ценности и порядок массового потребления и тем самым решало проблему сбыта излишков товаров, ставшую актуальной в связи с растущей продуктивностью экономической системы. Следовательно, современная Р., во-первых, не может быть абсолютно противопоставлена агитации и пропаганде, а во-вторых, предполагает решение стоящих перед ней задач посредством комплексного использования всей совокупности имеющихся маркетинговых средств стимулирования сбыта (иными словами, Р. как комплекс маркетинговых коммуникаций, включающий одновременно: 1) advertising — Р. в СМИ; 2) sales promotion — содействие продажам; 3) public relations — сопряженные «общественные отношения»; 4) direct-marketing — направляемый рынок). В то же время для конца 20 в. характерным является утверждение и проникновение Р. помимо экономики во все большее количество сфер — от выборных и политических кампаний до социального маркетинга и содействия в разрешении социальных проблем; причем, если оценивать социальный маркетинг, заключающийся в продвижении и пропаганде общественно-значимых программ, отличительных образа крупных фирм, групп влияния, политических партий, правящих структур и т. п., то именно данное направление признается одним из наиболее перспективных в развитии современной Р. В связи с вышесказанным, более часто пользуются расширительными трактовками Р., в которых последняя определяется как информирование (информация) о чем-либо, ком-либо, осуществляемое (распространяемая) в любой форме, с помощью любых средств и призванное (ая) формировать и поддерживать интерес к своему предмету. Бурное развитие рекламной практики во второй половине 20 в. вызвало к жизни большое количество соответствующих прикладных исследований. Речь шла прежде всего о разнообразных психологических исследованиях, имеющих целью способствовать возникновению

новых и совершенствованию старых рекламных технологий (благодаря им появились, например, популярные модель AIDA, теория минимальной привязанности, уникального торгового предложения (УТП), имиджа, теория потребностей и мотивов и др. Также достаточно широко распространение получили околосоциологические исследования Р. маркетингового плана. Но на их фоне отмечается пробуждение и собственно теоретического интереса к вопросам Р. В рамках социологии, в частности, уже успели заявить о себе исследования, анализировавшие Р. в русле традиционных социальных подходов (социально-исторического, ролевого, структурно-функционального). Основная их ценность усматривается в осмыслении Р. в качестве специфического социального института, в связи с чем было акцентировано внимание на том, что, во-первых, для Р. характерна система четко обозначенных позиций: 1) рекламодатели — физические и юридические лица, задающие цели рекламной деятельности и оплачивающие предоставляемые услуги; 2) рекламопроизводители — организация, осуществляющие по заказам рекламодателей творческие и исполнительские работы, планирование, разработку и реализацию рекламных кампаний, а также отдельных рекламных мероприятий; 3) рекламораспространители в лице редакций газет, журналов, радио и т. д.; 4) потребители Р. — лица, которым адресуются рекламные обращения. Во-вторых, логика и принципы взаимоотношений агентов рекламного пространства характеризуются определенной устойчивостью, обнаруживая на современном этапе тенденцию сочетания приверженности манипулятивному подходу, безраздельно господствовавшему ранее в рекламной практике, с установкой на поиск новых, субъект-субъектных форм рекламного общения, не только допускающих, но и предполагающих проявление инициативы со стороны ранее пассивных потребителей Р. В-третьих, в мире существует отработанный эффективный механизм социального контроля за соблюдением ряда правил рекламной деятельности, сочетающий силы и возможности законодательства (в большинстве стран соответствующие нормы закреплены в гражданском законодательстве) с деятельностью органов саморегуляции — специализирующихся в области Р. профессиональных общественных организаций, ассоциаций и фондов. В-четвертых, в рамках общественного целого Р. находится в тесной связи с широко понимаемой системой производства и выполняет ряд важных функций: а) информационную — посредством рекламных коммуникаций осуществляется распространение информации о текущих предложениях рынков; б) маркетинговую (сбытовую) — Р. ускоряет процесс движения материальных и идеальных товаров от производителей к

потребителям; в) стимулирующую — свобода Р. и увещательный характер ее обращений способствуют повышенному проявлению деловой активности социальных субъектов и расширенному потреблению; г) социальную — Р. выступает одним из средств поддержания жизнеспособности общественного механизма, к заслугам которого относят, в частности, рост производительности труда, повышение жизненного уровня населения, качественные изменения в работе получивших финансовую независимость СМИ и содействие в борьбе против социального зла. Решение же вопроса об истоках высокой эффективности Р. как социального явления сегодня в большей мере связывается с эвристическим потенциалом современных социологических теорий. В частности, ввиду тесной внутренней связи между Р. и вопросами повседневности, знания и познания, а также общения посредством социально обусловленных кодов, многообещающими представляются исследования, восходящие к символическому интеракционизму, феноменологической социологии и близким им по духу теориям. Они открывают перспективы: 1) вплотную подойти к рассмотрению глобальной сущности рекламного производства, манипулирующей социальностью человека, и 2) осмыслить Р. и рекламную деятельность в качестве социокультурных феноменов, характеризующихся высокой чувствительностью к настоящему, к «здесь и сейчас» обывателей, к возникающим изменениям в потоках жизни, к актуальным, ярким, выразительным смыслам.

П.А. Матюшевская

РЕЛИГИЯ (лат. religio — благочестие, набожность, святость) — мировоззрение, миропонимание, мироощущение, а также сопряженное с ними поведение людей, определяемое верой в существование сверхъестественной сферы, артикулируемой в зрелых формах Р. в качестве Бога, божества. Р. предполагает доминирование в душе человека чувства зависимости и долженствования по отношению к дающей опору и достойной поклонения трансцендентной и тайной силе. Р. отражает стремление человека и общества к непосредственной связи с Абсолютом (Богом, богами, субстанцией — безусловным средоточием всего существующего, главной святостью). Круг вопросов о существовании и ликах Абсолюта, о путях постижения Его, о практической значимости этого постижения для иных сфер духовной жизни человека, об отношении этого постижения к «посюсторонней» материальной жизни людей — неизменно перекрецивал исторические судьбы Р. и философии, Р. и всего гуманитарного знания. Так, согласно Кауту, Р. является познанием наших обязанностей в виде божественных

заповедей, но не в виде санкций (произвольных, случайных для самих себя предписаний некоей чужой воли), а как существенных законов любой свободной воли. Шлейермахер трактовал Р. через особое чувство зависимости человека от бесконечного: "Ощущать, что все тождественно в чувстве Движущего нас в его высшем единстве, опосредовать этим все индивидуальное и особенное, а следовательно, представить нашу жизнь как бытие и жизнь в Боге и через Бога — это и есть религия". Для Гегеля Р. являлась самосознанием абсолютного духа или знанием божественного духа о себе благодаря опосредованию конечным человеческим духом. Фантастическое отражение в форме веземых сил внешних обстоятельств, господствующих над человеком, видел в Р. Энгельс. Согласно же Дюркгейму, Р. — это идеологический механизм, обеспечивающий солидаризацию людей и целостность общества через сакрализацию базовых общественных связей. Фрейд, сводя индивидуальную религиозность к неврозу, считал Р. общечеловеческим навязчивым универсальным неврозом, который коренится в комплексе Эдипа, в амбивалентном отношении к отцу и снимает для верующего необходимость выработки собственного персонального невроза. По Малиновскому, "обычному индивиду Р. прагматически необходимо для того, чтобы преодолеть ошеломляющее, парализующее предчувствие смерти, несчастья и судьбу". Р. осмысливает и в различных версиях интерпретирует эволюцию и горизонты духовной связи человека и Абсолюта. Эта связь может полагаться: а) как изначально непосредственная, впоследствии прерванная и подлежащая восстановлению; б) как ориентация на достижение (опосредованно через промежуточные уровни) определенного идеала — непосредственной связи; в) как подлежащая постоянному воспроизведению как в разные периоды жизни индивида, так и в целом ряде поколений людей. Р. — универсальный феномен, связанный с "исполнением древнейших, сильнейших и жизненно необходимых желаний человечества" (Фрейд). Содержание Р. не конституируется в качестве предмета знания и потому не подлежит идентификации с параметрами шкалы Истина — Ложное, выступая предметом индивидуальной веры и мировоззренческой парадигмой, принятой в результате свободного выбора. Р., возвещающая человеку о спасении и указывающая путь к нему, являет собой трансцендентную в собственной основе и оказывающую имманентное воздействие теоретически-практическую систему координат для исполненной верой мировоззрения, жизненной позиции и образа жизни. Процедура спасения в различных Р. варьирует-

ся. Спасение может, во-первых, полагаться возможным через собственные действия человека (например, буддизм): а) соблюдение определенной совокупности ритуалов, церемониалов и культовых действий; б) "любовь к ближнему"; в) осуществление программы самосовершенствования. (В целом, индивид может разделять ценности активного этического действия для своего спасения либо через формирование соответствующей личной установки — "Я" как орудие Божьей воли и сопряженный с данным миропредставлением аскетизм, либо через модель мистического мирозерцания.) Спасение может, во-вторых, полагаться достижимым через деятельность некоего посредника-спасителя (иудаизм, христианство, ислам). Данная разновидность религиозных воззрений включает в себя такие версии-парадигмы, как: а) институтализацию собственных убеждений (обязательная принадлежность к институту церкви) — католицизм, православие; б) веру как главную предпосылку спасения — иудаизм, лютеранство; в) надежду на ожидаемую милость предопределения (ислам, кальвинизм). В своих доктринах, этике и ритуалах Р. раскрывает перед людьми широкий горизонт понятий, объясняет ему смысл жизни и нормы, делает человека членом духовного сообщества, наделяет его духовной родной, дает обоснование для протеста и сопротивления всему несправедному. (По мысли С. Н. Булгакова, "люди равны в Боге, но не равны в природе, и это естественное неравенство побеждает этическую идею их равенства там, где эта идея лишена религиозной санкции"). Р. (наряду с иными духовными образованиями) способствует осуществлению процессов утверждения личности, формированию личностного сознания; ритуализации и, следовательно, облагораживанию репертуаров поведения людей; освобождению сознания индивида от предрассудка неограниченной власти роковых случайностей; социальной интеграции; космозацин человеческого бытия, выходу его за пределы узкоземного существования; осуществляет профетическую миссию (предвидения желательных и нежелательных сценариев будущего развития). (Жесткое силовое подавление христианских структур в тоталитарном СССР Франк объяснял так: "Вопреки всем распространенным и в христианских и в антихристианских кругах представлениям, благая весть возвещала не ничтожество и слабость человека, а его вечное аристократическое достоинство. Это достоинство человека — и при том всякого человека в первооснове его существа (вследствие чего злот аристократизм и становится основанием — и при том единственным правомерным основанием — "демократии", то есть всеобщности высшего достоинства человека, природного равенства всех людей) — определено

его родством с Богом".) М. Вебер предлагал выделять религиозные системы, делающие акцент на моментах: ритуально-культовых, аскетически-деятельностных, мистико-созерцательных (и/или эсхатологических), интеллектуально-догматических. Если наука преуспевает в постижении мира (общественного и природного), разъятого в этих целях на отдельные фрагменты, то Р. в состоянии продуцировать смыслы жизненной целостности космоса, социума, отдельного человека, впоследствии тиражируемые и возобновляемые через культуру вкуче с ритуалами. В тех случаях, когда воспроизводство репертуаров поведения людей не сопровождается имплантацией permanently обновляемых смыслов, ритуал становится формальной, отягощающей общество самодостаточной и самодовольной псевдоценностью (например, религиозные воззрения аптеков и майя). Именно поэтому Р. могут либо: а) принимать "посюсторонний" мир; б) отвергать его; в) принимать этот мир на условиях его улучшения в той или иной форме. Даже самые высокоразвитые Р. в своей истории оказывали на людей не только освобождающее, гуманное, прогрессивное воздействие, но также и регрессивное, подавляющее, реакционное. Этот идейный трагизм присущ истории любой Р.: и Р. мистического склада, устремленным к достижению сверхчувственного единства человека и божества (индуизм, буддизм), так и Р. рационально-светским, ориентированным на овладение мудростью жизни в мире (конфуцианство, даосизм), и Р. профетическим (иудаизм, христианство, ислам). В философии и религиозоведении принято вычленять разнокачественные ступени эволюции Р. (не обязательно совпадающие с процессами, разветвляющимися в реальном историческом времени). Этап естественной Р. (боги обнаруживаются в природных силах). Этап Р. законов, требующей повиновения божественным заповедям, основанной на представлениях о всемогущем Боге-господине и могущей трансформироваться в Р. как системе моральных норм без Бога. Этап Р. искупления, которая возникает из чувства греховности, не исчезающего даже при великих нравственных устремлениях и возникающая: а) из веры в милосердную любовь и милость оскорбленного Бога, освобождающие от греха (христианство); б) из убеждения (без Бога) в скорбиности всего бытия и стремления преодолеть это состояние через определенным образом достигаемое отречение души (джайнизм, буддизм). Существование самых разнообразных духовных феноменов в истории человечества, формально не относящихся к явлениям религиозного порядка, но совпадающих с ними по базовым механизмам функционирования, воспроизводства и экспансии, позволяющих выделить религиозные и квази-религиозные системы эгоцентрического,

социоцентрического и космоцентрического порядка. Эгоцентрические системы Р. предполагают в качестве высшей и самодостаточной ценности восстановление духовной связи индивида с собственным подлинным "я" как всемерно соразмерным микрокосмом. (В 20 в. этому содействовали идеи Ницше о смерти Бога и пришествии сверхчеловека, а также поиски подлинной человеческой природы в философии экзистенциализма). Социоцентрические Р. светского толка отражают неизбежное стремление родового человека или определенных общественных групп к всеединству сущностных сил посредством воплощения искомой духовной целостности в избранном сакральном объекте. Так, утрачу архетипа братства людей пытаются преодолеть такие социоцентрические Р. как культ личности, государства, партии, избранного народа или класса. Космоцентрические Р. ориентированы на установление, восстановление, воспроизводство связей людей с Богом, богами, Абсолютом, средоточием космических сил (христианство, ислам, буддизм). Многие школы буддизма не признают существования Бога: человек в их понимании всегда связан с космическим первоисточником и может приобрести спасение через приближение к оси "колеса жизни", достигая состояния полного покоя. Таким образом, космоцентрические Р. могут существовать в формах теизма, пантеизма и атеизма. Социально-духовные феномены Р. и веры нередко осуществляются в душах людей вне рамок церквей и конфессий. Хотя вера в существование Полноты Бытия (абсолютного "я" внутри меня или Бога) и типична как смыслообразующий центр мироощущения Р. любого типа), религиозность может проявляться как внецерковная и внеконфессиональная. Постулаты той или иной Р. формируются либо истинными пророками либо соборно: социально и профессионально разобщенные люди стремятся преодолеть свою обезличенность путем совместного дополнения своих сущностных сил универсальным посредником — всеобщим священным идеалом. Ряд концепций Р. утверждают распространение модели индивидуальной эволюции, когда каждый индивид в процессе индивидуальной эволюции оказывается в состоянии прийти к индивидуальной шкале ценностей в выборе идеала. В границах этого процесса Священное писание запечатлевает базовые идеалы определенной культуры, Священное же предание трансформирует их соборным путем и окончательно формирует традицию. В общественном производстве и воспроизводстве системы сакральных идеалов Р. участвуют все члены религиозной общности. Р. становится неразъемлемой на части культурной целостностью. Значимость интегративных экуменических тенденций современного мира определяется

тем, что без мира между религиями не может быть мира между народами. Мир же между религиями возможен лишь как результат диалога между ними. (См. также Атеизм, Вера, Бог, Теизм, Теология, Мистика, Христианство, Ислам, Буддизм, Иудаизм.)

А. А. Грицанов

РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ — многозначное понятие, широко употребляется в философии, психологии, социологии, социальном познании в целом. Наиболее общее определение может быть зафиксировано как "представление одного в другом и посредством другого". Р. является конститутивной функцией знака, поэтому понятия "Р." и "знак" взаимно определяют друг друга. Р. задает знак и сама предстает как знаковый феномен. Оба понятия раскрываются через связь с презентацией как присутствием или наличием, что демонстрирует исторически-традиционный подход к их определению. Связь выражается в том, что феномен Р. изначально задается как "запаздывающий" или вторичный относительно присутствия — презентация, то есть Р. возникает в силу отсутствия (в момент репрезентирования) объекта, который она репрезентирует. Отсюда выводится ее значение правомочного "представительства", что показывает историческую сферу возникновения Р. как "сакрально-правового" понятия, по замечанию Г. Гадамера. Понятие "Р." изначально оказалось осложнено значением "отображения" или образного представления, юридическим значением "представительства" как платежеспособности или правомочного замещения. Однако наибольшее влияние понятия "Р." связано не с юридическим, а с теологическим аспектом. Христианство, основанное на идее воплощения, поновому проинтерпретировало отношение того, что представляется, к тому, что представляет. Представительство Р. раскрывается, таким образом, через проблематику соотношения и онтологического статуса первообраза и отображения, разработанной философией Платона и далее неоплатонизмом и христианской теологией. Соотнесенность объекта с идеей, одним из возможных воплощений (через это и знаком) которой он является, преобразовалось в западной философской традиции в проблематику возможности познания общего посредством связи общего и единичного. В средневековой теологии единичная, чувственно воплощенная религиозная Р. принимает значение "представительства" постольку, поскольку Р. начинает участвовать в силе отображаемого, то есть соотносится с ним в онтологическом плане. Воплощенность абсолютного образа, его явленность в Р. побуждает рассматривать мир как "книгу" (одна из центральных идей средневековой философии) и искать "смысл смысла", "потенный" смысл

вещей. Следовательно, проблематика Р. и их сложного статуса может рассматриваться и в рамках спора об универсалиях (дискуссия о происхождении "идей" и их соотношении с "реальностью"). Понятие "Р." сыграло определенную роль в формировании метода рационализма. В картезианстве и философии Нового времени происходит поворот к методологической интерпретации этого понятия. При этом, Р. обретает "математическую" трактовку, где получает достаточно строгое толкование "выражения чего-либо" и — соответственно — связи с "однозначностью" и "подчиненностью". Такая трактовка времени и учению об "универсальной Р." Г. Лейбница, разные ступени или уровни которой присутствуют в каждой монаде. Таким образом, ни рационализм, опирающийся на теорию "врожденных идей", ни эмпиризм, вышедший из понимания "идей" как результата обобщения чувственных данных, не ставят под сомнение саму возможность познания и достижения истины посредством Р. То есть способность Р. обеспечить незатененную, "прозрачную" связь между субъектом и объектом познания не проблематизируется. Понятие "Р." оказывается "скрытым" за проблематикой развития методов истинного познания, получившим свое наиболее яркое воплощение в установках позитивизма. Методологический аспект задания понятия "Р." через понятие "презентации" был акцентирован феноменологией, прежде всего, Э. Гуссерлем. Обострение до предела феноменологическим подходом напряженности и неоднородности этих феноменов, то есть принципиального отличия презентация как фактивности и Р. как символичности, проблематизировало базисные установки научного мышления и метода рационализма как такового. Проблематизация означает критическое исследование истоков методов и установок науки, ставших следствием поворота мышления, произведенного философией Нового времени и получившим свое наиболее полное воплощение в картезианстве и позже — в позитивизме. Позитивизм исходит из "данности" и доступности своих объектов в первоисточнике, а также из отделения объекта и субъекта познания. Прозрачность или незатененность с точки зрения референции отношений субъекта и объекта является одним из оснований возможности неискаженного отображения действительности. Проверка результатов познания на "истинность" производится посредством возвращения к этой "данности" при помощи соответствующих методов. Позитивизмом предполагается, что хотя мышление и основано на представлении, между сознанием и объектом "ничего не стоит": постоянно совершенствующиеся методы позволяют соотнести

Р. и презентацию посредством отношения истина — ложь. Таким образом, реальность, с которой имеет дело познающий субъект, задается через понятия "данность", дискурсы идентичности (возможность повторных наблюдений и научно-опытного подтверждения результатов) и тождественности (допускает восприятие объектов или явлений в качестве интерсубъективно "тех же самых", то есть тождественных во множестве восприятий). Введенное Брентано и развитое Гуссерлем понятие "интенциональность" было заложено в основание критического, относительно указанных выше установок, феноменологического подхода. Критичность понятия интенциональности основано на проблематизации отношения объекта и субъекта. Она предполагает их изначальную соотношенность и несамодостаточность сознания, с необходимостью связанного с предметом, на который оно направлено. Тем самым преодолевается дуализм внешней, физической, и внутренней, психической реальности, выражая многообразие опыта единой реальности и способов его полагания. Таким образом, мир выступает с необходимостью как коррелят сознания, то есть предстает как всегда осознанный каким-либо образом. Именно здесь напряженность в отношении презентации и Р. оказывается наиболее острой: восприятие объектов и явлений с необходимостью неадекватно, так как возможные способы явления объекта задаются не только как односторонние, но и так, как это предписывается Р. в процессе "нюансирования — проецирования" (Гуссерль). Однако феноменологический проект, проблематизируя методологические установки, исходил из принципиальной возможности исследования "чистого сознания" и постижения "презентации" сквозь феноменальность Р. Впоследствии Хайдеггер также анализировал отношение презентации и Р. с тем, чтобы вернуться к вопросу "о бытии" и присутствию как "несекретности" посредством исследования оснований дискурса "присутствия". Акцентированные феноменологией проблемы дали толчок к тотальной ревизии принятых установок социального познания. Таким образом, введение понятия "Р." не как служебного, а как одного из основных для понимания процесса познания, поставило под сомнение концепцию реальности как присутствия, на чем был основан метод позитивизма. Следовательно, презентация, понимаемая как наличное, присутствующее, непосредственно воспринимаемое, первичное, неискаженно представленная символическими средствами в Р., начинает рассматриваться как недоступная для анализа. Перенесение акцента рассмотрения на понятие Р. показывает, что познание всегда ра-

ботало с ним, только понимая его как презентацию или уравнивая с ней. "Присутствие" в данном контексте может быть определено как такая Р., посредством которой происходит выражение и "явление" социального и природного мира. Реальность, понимаемая как доступная для познания только через призму ее возможных Р., задается из их различия между собой. В конечном итоге, через понятие "различие" как таковое получается, что любая Р. оказывается "подвешенной" и лишенной классического фундамента реальности — присутствия. В контексте проверки Р. презентацией это означает пересмотр дискурса "истины" и снятие оппозиции "истинное — ложное" через перевод рассмотрения отношений Р. только друг к другу. Р. не могут "схватить" истину, но могут быть более или менее адекватными. Является Р. адекватной или нет, зависит от того, расходится ли она с другими Р. или согласуется с ними. Отсюда возникает новая тематика и новая методология социального познания, связанная с исследованием языка, знака, знания, жизненного мира, конструирования социальной реальности, интерсубъективности и других феноменов, научный интерес к изучению которых был стимулирован интерпретацией понятия Р. как методологического принципа. Наиболее ярко указанные методологические установки проявились в феноменологической концепции А. Шюца и проекте социологии знания П. Бергера и Т. Лукмана (1966). На основании исследования Шюцем повседневного жизненного мира, Бергер и Лукман построили модель общества, которая может быть кратко охарактеризована как конструирование социальной реальности посредством Р., производимых в мире повседневности. Исследование функционирования различных типов Р. в культуре и обществе традиционно отсылает к понятию "коллективных представлений" Э. Дюркгейма. Именно французская школа социального познания внесла важный вклад в изучение этого феномена. В середине 1960-х С. Московичи разработал теорию социальных представлений, основываясь на символической (знаковой) и социальной интерпретации этого феномена, введя, тем самым, понятие Р. в широкий социологический и социально-психологический обиход. То есть вместе с определением "социальная" понятие "Р." конституируется относительностью и связанностью с определенными социальными группами, что и позволяет использовать это понятие как ключевое для описания жизни традиционных и современных сообществ, где на передний план выходят проблемы их генезиса, трансляции и трансмутации в социальных процессах коммуницирования и действия. Эта проблематика соотносит исследование со свойствами обыденного практического мышления, обозначая со-

циальные Р. как специфическую форму социально обусловленного познания, свойственную мышлению в повседневном жизненном мире. Линия, задаваемая школой Московичи и социальным конструкционизмом К. Дж. Джерджена и Р. Харре, может быть противопоставлена линии интерпретации понятия "Р." в когнитивной психологии. Когнитивная психология считает понятие "Р." одним из центральных в своей теории, хотя его трактовку нельзя считать устоявшейся. Когнитивная психология исходит из четкого разделения знаний и Р. как постоянных структур и структур, связанных с обстоятельствами, но иногда сохраняется единый термин "Р." для знаний, верований и собственно презентаций. В любом случае Р. исходит из значения замещения в противоположность референции. Р. рассматривается в рамках "информационной" метафоры ментальной деятельности (которая представляет собой попытку преобразовать и усложнить исходную схему "стимул — промежуточная переменная — реакция") и раскрывается, в основном, на уровне индивидуального сознания как конструкция, построенная в конкретном индивидуальном контексте для специфических целей (например, решения задачи), по определению Ж. Ф. Ришара. Напротив, социальный конструктивизм понимает ментальные процессы как результат межличностного символического взаимодействия. Понятие "Р." интерпретируется как ментальное образование, имеющее, прежде всего, социальное происхождение. Информационная метафора когнитивизма рассматривается как не дополняющая теорию социальных смыслов, а как являющаяся частью и результатом социального творчества в конкретных исторических и культурных обстоятельствах. Социальный конструктивизм исходит из фиксации кризиса Р., возникшего вследствие традиционного представления об истинности — ложности когнитивных Р., основанных на соотношении с "объективной реальностью" и логико-эмпиристских представлений об объективности научного знания. Оформляясь как антирепрезентационизм (в традиционном понимании Р.) и антиэмпиризм, социальный конструкционизм вбирает в себя понимание языка как языка мотивов, связанных с положением в социальной структуре и структуре власти (исследования по идеологии), также как и идеи деконструкции понятия "присутствие", основываясь на несубстанционалистском толковании понятия Р. Таким образом, толкование Р. в феноменологической и психологической традиции пересекаются и согласуются на основании конструктивизма в понимании социальных феноменов. Дальнейшее исследование проблематики Р. продемонстрировало недостаточность конструктивистского решения. Конструктивизм не позволяет провести

четкое различие структур (объективированные результаты социального конструирования) и действий (актуальные практики), а также прояснить механизмы опосредования между этими двумя феноменами, что и относит их к онтологически разным областям явлений. В проекте Бергера и Лукмана происходит своеобразная "экспансия" повседневности, которая принимает на себя роль невозможного (так как методологическая установка заключается в равном статусе всех возможных Р.) "естественного центра" Р., относительно которого производится определение социальной реальности и который задает все другие реальности исходя из различия с собой. Иницируемая понятием Р. проблема соотношения объективных структур и субъективных практик обретает иное решение при привлечении постструктуралистской концепции полей П. Бурдьё. Посредством введения понятий "поле", "позиция", "габитус" Бурдьё "децентрирует" Р., освобождая их производство от непосредственной связи с повседневным жизненным миром. Р. фиксируются как таковые и соотносятся с позициями агентов в структурированном социальном пространстве (поле), специфические характеристики которого накладывают ограничения на производимые в данном поле Р. Сохраняя тезис о конструировании социальной реальности в процессах номинирования социальных объектов, концепция полей показывает, что натурализация социальных Р., то есть их приведение к форме презентации, является необходимым условием производства конкретного дискурса в каком-либо поле. Существующие значения понятия "Р." в сжатом виде могут продемонстрировать множественность способов и уровней его употребления. Понятие Р. в данном контексте охватывает три основных значения: представление или образ, репродукция презентации или повторение, замещение. Во-первых, Р. как представление и есть собственное место идеальности. Во-вторых, Р. с необходимостью участвует в структуре повторения: означающее должно быть узнаваемым, но, так как достижение идеальной идентичности нереально, "простой" акт повторения одного и того же заменяет презентацию Р. Сохранение (условие "научности") дискурсов тождественности и идентичности, в которых факт определяется как равный себе, чем и задается возможность его "объективности", инициирует игру различия презентации и Р. Таким образом, второе занимает место первого и претендует на его статус в социальной онтологии. То есть Р., по определению опосредованные и сконструированные (представляют собой артефакт), занимают место презентации, по определению непосредственной и естественной. В-третьих, замещение как еще одна функция Р., вовлекает в процесс бесконечной

Р., освещая неполное присутствие с различных сторон или перспектив. В определенном смысле разрыв отношения презентация — Р. уничтожает понятие "Р." как таковое, так как определение Р. и ее значения в круге "бесконечной Р." переводит неоднородность презентации и Р. на уровень номинации феномена в качестве одного или другого. Перевод такого рода не только подрывает исторические корни и традицию употребления обоих понятий, основанных на принципиальном (различии онтологического статуса) разведении указанных феноменов, но и снимает само "различение" Р. и презентации. Снятие различия обращает "в ничто" (Деррида) саму Р., конституируемую ее отличием от презентации. Таким образом, если исторически-первое толкование Р. соотносит это понятие с понятием знака, определяя и первое, и второе в модусе деривации как вторичные относительно присутствия, то и современная работа над этим феноменом соединяет судьбу Р. и судьбу знака. Деконструкция понятий "присутствия", "тождества" и "истины" помещает любое возможное определение в ситуацию "Р. круга". В такой ситуации наиболее естественный ход — к поискам абсолютной инаковости: бессознательного, извального от необходимости какой-либо презентации, или Другого, когда "присутствие" переходит в "присутствующего", или к балансированию на грани различия как различения.

С. А. Радионова

РЕРИХИ, семья: Николай Константинович (1874—1947), Елена Ивановна (1879—1955) и сыновья: Юрий Николаевич (1902—1960) и Святослав Николаевич (1904—1993), исследователи и пропагандисты традиционной культуры — прежде всего — Востока. Н. К. — знаменитый художник (наследие — более 7000 картин), путешественник, писатель, общественный деятель. Жена, Е. И. — писательница, философ, автор записей бесед с Учителями Востока, собранных в книгах Учения Агни-Йоги (Живой Этики). Ю. Н. — известный ученый, востоковед, филолог, историк, этнограф, путешественник, исследователь Тибета. С. Н. — художник, знаток восточной медицины. В 1898 Н. К. оканчивает юридический факультет Петербургского университета и Академию художеств. После женитьбы на Е. И. Шапошиковой (1901) начинается их совместный путь изучения культуры Руси, Индии, религиозно-философского наследия человечества. В 1903—1904 они путешествуют по 40 городам древней Руси. В 1917 — выезжают в Финляндию, затем в Англию, Соединенные Штаты. Совершают вместе со старшим сыном Ю. Н. первую трансгималайскую экспедицию (1925—1928). В 1929 Н. К. выступает с Пактом об охране культурных ценностей (Пакт Рериха, Знамя Мира). В 1931—1935 — основывают научно-исследовательский институт

"Урусвати" (Кулу, Индия). Путешествуют по Манчжурии, Китаю. В 1940-е годы жизнь и творчество Н. К. и Е. И. проходят в Индии. В 1957 Ю. Н. переезжает в Советский Союз, занимается созданием научной школы изучения философии и религии Востока, в частности, Тибета. С. Н. продолжает философско-художественную традицию отца. В 1990 передает в Москву культурное наследие Р. Международному центру Р. Основные мировоззренческие идеи Р. изложены в книгах Н. К. ("Сердце Азии", "Пути благословения", "Твердыня Пламенная", "Врата в Будущее" и др.), трудах Е. И. (книжки Агни-Йоги, "Письма Е. Р.", "Основы буддизма", "Знамя Преподобного Сергея Радонежского" и др.). Онтологическую основу мировоззрения Р. составляет идея единства всего Сущего, Духа и Материи, идущая от учения Платона, Лао-Цзы, философии Упанишад. В их взглядах отрицается существование всякого личного (антропоморфного) Бога, утверждается "Невидимый и Непознаваемый" Бог эзотерической религии, безличный Бог как Беспредельный Принцип или Начало (см. Абсолют). Гносеология философской системы Р. опирается на древнейшую формулу: "познай самого себя", а также идею о единстве и тождестве макро- и микрокосмов (Вселенной и человека). Основная задача человека — идти путем совершенствования и улучшения качества мышления, не уходя от трудностей земной жизни. Строительство жизни основывается на идее Прекрасного ("Сохранение Красоты спасет"). Этические взгляды Р. основываются на идее единства законов Космоса и законов жизни человечества. Общечеловеческие принципы нравственности одинаковы и едины для всех народов Земли, независимо от нации, расы, религии. Применение этих законов в жизни требует знания о существе человека, Космосе, психической энергии, чтобы нравственные начала добра, любви, красоты стали ведущими и определяющими будущее. Опираясь на восточные учения о карме, дхарме, перевоплощении, концепция Р. постулирует реальную зависимость духовных и творческих достижений человека от его устремлений, самоотверженности и служения на Общее Благо. В основе эстетических взглядов на жизнь — философское учение о преобразующей силе искусства. "Искусство объединяет человечество" (Н. К.) — эта формула обрела статус фундаментальной в общественной и культурной деятельности всей Р. с. Просветительские идеи Р. привели к образованию обществ и организаций во многих странах мира, основывающих свою деятельность на культурном и философском наследии Р.

В. В. Лобач

РИЗОМА (фр. rhizome — корневище) — понятие философии постмодерна, фиксирующее принципиально веструктурный и нелинейный способ организации целостности, оставляющий открытой возможность для имманентной автохтонной подвижности и, соответственно, реализации ее внутреннего креативного потенциала самоконфигурирования. Термин “Р.” введен в философию в 1976 Делезом и Гваттари в совместной работе “Rhizome” — в контексте разработки базисных основоположений номадологического проекта постмодернизма, фундированного радикальным отказом от презумпции константной гештальтной организации бытия (см. Номадология). Понятие “Р.” выражает фундаментальную для постмодерна установку на презумпцию разрушения традиционных представлений о структуре как семантически централизованной (см. Ацентризм) и стабильно определенной, являясь средством обозначения радикальной альтернативы замкнутым и статичным линейным структурам, предполагающим жесткую осевую ориентацию (см. Нелинейных динамик теория). Такие структуры семантически сопрягаются Делезом и Гваттари с фундаментальной для классической европейской культуры метафорой “корня”, дифференцируясь на собственно “корневые” или “стержневые” (“система-корень”), с одной стороны, и “мочковатые” или “пучкообразные” (“система-корешок”) — с другой. Организационные принципы этих систем мыслятся в номадологии как отличные друг от друга (прежде всего, по критерию механизмов своего эволюционного разворачивания), однако типологической общностью этих структур является характерная для них сопряженность с семантической фигурой глубины, метафорически презентующей в контексте западного менталитета метафизическую презумпцию линейного разворачивания процессуальности (углубления) и смысла (углубление в проблему) — см. Корень, Метафизика. В противоположность любым видам корневой организации, Р. интерпретируется не в качестве линейного “стержня” или “корня”, но в качестве радикально отличного от корней “клубня” или “луковицы” — как потенциальной бесконечности, имплицитно содержащей в себе “скрытый стебель”. Принципиальная разница заключается в том, что этот стебель может развиваться куда угодно и принимать любые конфигурации, ибо Р. абсолютно нелинейна: “мир потерял свой стержень” (Делез и Гваттари). Фундаментальным свойством Р., таким образом, является ее гетерономность при сохранении целостности: она есть “семиотичное звено как клубень, в котором спрессованы самые разнообразные виды деятельности — лингвистической, перцептивной, ми-

метической, жестикюляционной, познавательной; самих по себе языка, его универсальности не существует, мы видим лишь сосуществование диалектов, говоров, жаргонов, специальных языков” — словни “крысы извиваются одна поверх другой” (Делез и Гваттари). Эта отличающая Р. от структуры полиморфность обеспечивается отсутствием не только единства семантического центра, но и центрирующего единства кода (см. Единство кода). Логика корня — это логика жестких векторно ориентированных структур, в то время как Р. (в контексте постмодернистского отказа от логоцентризма — см. Логоцентризм) моделируется в качестве неравновесной целостности (во многом аналогичной неравновесным средам, изучаемым синергетикой), не характеризующейся наличием организационных порядков и отличающейся перманентной креативной формацией выступает в данном случае не причинение извне, но имманентная нестабильность (нонфинальность) Р., обусловленная ее энергетическим потенциалом самоварьирования: по оценке Делеза, Р. “ни стабильная, ни не стабильная, а скорее, “метастабильная”. ...Наделена потенциальной энергией”. Таким образом, можно утверждать, что ризоморфные среды обладают имманентным креативным потенциалом самоорганизации, и в этом отношении могут быть оценены не как кибернетические (подчиненные командам “центра”), но как синергетические. Прекрасной иллюстрацией этого может служить программный для постмодерна текст Э. Ионеско “Трагедия языка”: “Произошло странное событие, и я не понимаю, как это случилось: текст преобразился перед моими глазами... Вполне простые и ясные предложения... сами по себе / выделено мною — М. М./ пришли в движение: они испортились, извратились”, чтобы уже в следующее мгновение исказиться вновь (см. также Эротика текста). Однако достигнутый в результате этого кажущийся организационный хаос на деле тант в себе потенциальные возможности бесконечного числа новых организационных трансформаций, обеспечивая безграничную плюральность Р. (см. Хаос). Согласно номадологическому видению ситуации, в рамках Р. в принципе невозможно выделение каких бы то ни было фиксированных точек, ибо каждая из них в своей динамике фактически предстает перед наблюдателем в качестве линии, — прочерченной ею траекторией собственного движения, в свою очередь, ускользящей от жесткой фиксации. Говоря о ризоморфной среде, Делез и Гваттари отмечают, что “она состоит из неоднородных тем, различных дат и уровней”, — в абстрактном усилении в ней могут быть выделены “линии артикуляции и расчленения, страты, территориальности”: “любая ризома включает в себя линии членения, по которым она стратифици-

рована, территориализована, организована”. Эти абстрактные линии определяли бы своего рода статику Р., если бы применительно к последней имело смысл говорить о статичном состоянии как таковом. Однако бытие ризоморфной среды может быть понято лишь как нон-финальная динамика, и динамику эту определяют “линии ускользания, движения детерриторализации и дестратификации”: “сравнительные скорости течений вдоль этих линий порождают феномены относительной задержки, торможения или, наоборот, стремительности... Все это — линии и сравнительные скорости — составляют внутреннюю организацию” Р. — ее “agepsement”. Таким образом, мало того, что фактически линии внутреннего членения оказываются применительно к Р. перманентно подвижными, они еще и предполагают своего рода “разрывы” как переходы ризомы в состояние, характеризующееся отсутствием жесткой и универсальной стратификации. Р., в отличие от структуры, не боится разрыва, но — напротив — конституируется в нем как в перманентном изменении своей конфигурации и, следовательно, семантики: по словам Делеза и Гваттари, “ризома может быть разорвана, изломана в каком-нибудь месте, перестроится на другую линию... Разрывы в ризоме возникают всякий раз, когда сегментарные линии неожиданно оказываются на линиях ускользания... Эти линии постоянно переходят друг в друга”. Аналогичным образом Делез и Гваттари рассматривают и то, что в традиционной терминологии (предельно неадекватной применительно к данному случаю) могло бы быть обозначено как внешняя структура Р. — Р. может быть интерпретирована как принципиально открытая среда — не только в смысле открытости для трансформаций, но и в смысле ее соотношения с внешним. По оценке Делеза и Гваттари, у Р. в принципе нет и не может быть “ни начала, ни конца, только середина, из которой она растет и выходит за ее пределы”, — строго говоря, применительно к Р. невозможно четкое дифференцирование внешнего и внутреннего: “ризома развивается, варьируя, расширяя, захватывая, схватывая, внедряясь” (Делез, Гваттари), конституируя свое внутреннее посредством внешнего (см. Имманентизация, Складка). Таким образом, процессуальность бытия принципиально аструктурной Р. состоит в перманентной генерации новых версий организации (в числе и линейных), аналогичных по своему статусу тем преходящим макроскопическим картинкам самоорганизации, которые выступают предметом исследования для синергетики. Однако любая из этих сиюминутно актуальных и ситуативно значимых вариантов определенности Р. в принципе не может интерпретироваться в качестве финальной, — значимый аспект бытия Р. фиксируется в прин-

ципе “нон-селекции” (Делез и Гваттари), регулятивном по отношению к ризоморфной организации. Среди последовательно сменяющихся друг друга виртуальных структур ни одна не может быть аксиологически выделена как наиболее предпочтительная, — автохтонная в онтологическом или правильная в интерпретационном смысле: “быть ризоморфным — значит породить стебли и волокна, которые *кажутся* корнями /выделено мною — М. М./ или соединяются с ними, проникая в ствол с риском быть задействованными в новых странных формах” (Делез, Гваттари). В любой момент времени любая линия Р. может быть связана (принципиально непредсказуемым образом — см. Неодетерминизм) со всякой другой, образуя каждый раз в момент этого (принципиально переходящего, сиюминутно значимого связывания) определенный рисунок Р. — своего рода временное “плато” ее перманентно и непредсказуемо пульсирующей конфигурации. Иными словами, если структуре соответствует образ мира как Космоса, то Р. — как “хаосмоса” (см. Хаосмос). Подобная пульсация Р., предполагающая переходы от стратификации — к ускользанию от таковой и от одного варианта стратификации — к другому, функционально совершенно аналогична пульсационному переходу самоорганизующейся среды от хаотических состояний к состояниям, характеризующимся наличием макроструктуры, в основе которой лежит координация элементов микроуровня системы. Таким образом, в номадологическом проекте постмодернизма “речь идет о модели, которая продолжает формироваться и углубляться в процессе, который развивается, совершенствуется, возобновляется” (Делез, Гваттари), являя каждый раз новые версии своего бытия, соотносимые друг с другом по принципу исономии: не более так, чем иначе. В этом отношении, если структура понимается Делезом и Гваттари как “калька”, которая “воспроизводит только саму себя, когда собирается воссоздать нечто иное”, то Р. сопоставляется с “картой”, которую можно и нужно читать: “речь идет о модели, которая продолжает формироваться”. По оценке Делеза и Гваттари, “это... одно из наиболее отличительных свойств ризома — иметь всегда множество выходов” (ср. с “дисперсностью доминантных ходов” у Джеймсона, “садом расходящихся тропок” у Борхеса, сетевым “лабиринтом” у Эко с их бесконечным числом входов, выходов, тупиков и коридоров, каждый из которых может пересечься с любым другим, — семиотическая модель мира и мира культуры, воплощенная в образе библиотеки-лабиринта в “Имени розы” или “космической библиотеки” у В. Лейча — см. Лабиринт). В этом плане Р. конечна, но безгранична; “ризома не начинается и не завершается”, и у нее “достаточно сил, чтобы

надломать и искоренить слово “быть” (Делез и Гваттари), открывая возможность и свободу бесконечной плюральности своего внеонтологизирующего бытия (см. Онтология). Р. принципиально плюральна, причем процессуально плюральна. По формулировке Делеза и Гваттари, “ризома не сводится ни к Единому, ни к множественному. Это — не Единое, которое делится на два, затем на три, на четыре и т. д. Но это и не множественное, которое происходит из Единого, и к которому Единое всегда присоединяется (n+1). Она состоит не из единств, а из измерений, точнее из движущихся линий. [...] Она образует многомерные линейные множества /ср., например, Зон и Хронос — М. М./ без субъекта и объекта, которые сосредоточены в плане консистенции и из которых всегда вычитается Единое (n-1). Такое множество меняет свое направление при соответствующем изменении своей природы и самого себя”. В соответствии со сказанным, Р. неизбежно конституируется в качестве “антигенеалогичной”, то есть принципиально не артикулируемой ни с точки зрения своего происхождения, ни с точки зрения возможностей введения критериев для оценки ее процессуальности в качестве прогресса или регресса. Процессуальность бытия Р. фундаментально альтернативна преформистски понятому “разворачиванию” исходно заложенного в объекте замысла (смысла), реализующемуся по модели последовательного формирования бинарных оппозиций. Согласно постмодернистской оценке, только для жестко гештальтных систем характерно наличие генетической (эволюционной) оси как линейного вектора развития: “генетическая ось — как объективное стержневое единство, из которого выходят последующие стадии; глубинная структура подобия, скорее, базовой последовательности, разложенной на непосредственные составляющие” (см. Метафизика, Логоцентризм). В противоположность этому, “ризома антигенеалогична”, — она как “конечное единство осуществляется в другом /а именно: принципиально не осевом, то есть не линейном — М. М./ измерении — преобразовательном и субъективном”. И в процессуальности этого преобразовательного измерения “ризома не подчиняется никакой структурной или порождающей модели. Она чуждается самой мысли о генетической оси как глубинной структуре”. В этом отношении номадологическая концепция Р. конституируется не только в контексте “постметафизического мышления”, но и задает новое понимание детерминизма, свободное от идеи внешнего причиняющего воздействия и ориентированное на презумпцию имманентности (см. Постметафизическое мышление, Неодетерминизм). В этом контексте номадология подвергает резкой критике идею жестко заданного разворачивания исходного замысла той или иной предметно-

сти посредством бинарной дифференциации содержания последней: по формулировке Делеза и Гваттари, “в отличие от структуры, которая определяется через совокупность точек и позиций, бинарных отношений между этими точками и двусторонних связей между позициями, ризома состоит исключительно из линий членений, стратификации, но также и линий ускользания или детерриториализации подобно максимальному измерению, следуя по которому множество видоизменяется, преобразуя свою природу” (см. Бинаризм). Согласно номадологическим установкам, эти обозначенные векторы являются принципиально отличными от бинарных векторов “роста древовидных структур”: по словам Делеза и Гваттари, “не нужно путать эти линии с линиями древовидного типа, которые представляют собой локализуемые связи между точками и позициями. В отличие от дерева, ризома не является объектом воспроизводства: ни внешнего воспроизводства как дерево-корень, ни внутреннего — как структура-дерево” (см. Дерево). Таким образом, принципы осуществления процессуальности бытия ризоморфной среды могут быть зафиксированы, согласно Делезу и Гваттари, как “принципы связи и гетерогенности”, “принцип множественности”, “принцип незначущего разрыва”, “принципы картографии и декалькомани”. Артикулированные в духе номадологического проекта идеи могут быть обнаружены не только у Делеза и Гваттари, но и у других постмодернистских авторов, что позволяет сделать вывод о том, что эксплицитно выраженные в номадологии презумпции являются фундаментальными для философии постмодернизма в целом. Классическим примером ризоморфной среды служит в постмодернистских аналитиках также среда письма: согласно, например, Р. Барту, текст есть продукт письма как процессуальности, не результирующей в данном тексте (см. Письмо). Постмодернистски понятое письмо принципиально ризоморфно (“метафора... текста — сеть” у Р. Варта) и для него нет и не может быть естественного, правильного или единственно возможного не только способа, но и языка артикуляции: “все приходится распушивать, но расшифровывать ничего, структуру можно проследивать, протягивать (как подтягивают спущенную петлю на чулке) во всех ее поворотах и на всех уровнях, однако невозможно достичь дна; пространство письма дано нам для пробега, а не для прорыва; письмо постоянно порождает смысл, но он тут же и улечуливается, происходит систематическое высвобождение смысла” (Р. Барт). Аналогично, в самооценке Деррида, “фокус исторического и систематического пересечения его идей” — это

“структурная невозможность закрыть... сеть, фиксировать ее плетение, очертить ее межой, которая не была бы метой”. (Как замечает А. Ронсон в интервью с Деррида, проблемно-концептуальное пространство его философствования не только не замкнуто, но и принципиально ирриционально: “я спросил, с чего начинать, а Вы заперли меня в каком-то лабиринте”). Р. как организационная модель находит свою конкретизацию в постмодернистской текстологии, — в частности, в фигуре “конструкции” в постмодернистской концепции художественного творчества, в рамках которой идеал оригинального авторского произведения сменяется идеалом конструкции как стереофонического потока явных и скрытых цитат, каждая из которых отсылает к различным и разнообразным сферам культурных смыслов, каждая из которых выражена в своем языке, требующем особой процедуры “узнавания”, и каждая из которых может вступить с любой другой в отношении диалога или пародии, формируя внутри текста новые квазитексты и квазипитаты (см. *Интертекстуальность, Конструкция*). Конституируя идею Р. как принципиально нелинейного типа организации целостности, постмодернизм далек от односторонней трактовки бытия как тотально ризоморфного, полагающая корректным применение как линейных, так и нелинейных интерпретационных моделей — соответственно параметрам анализируемых сред. Более того, номинально задается вопросом о возможном взаимодействии линейных (“древовидных”) и нелинейных (“ризоморфных”) сред между собой: как пишут Делез и Гваттари, “в глубине дерева, в дупле корня или в пазухе ветки может сформироваться новая ризома”. — В этом контексте актуальными оказываются следующие проблемы: “не обладает ли карта способностью к декалькированию? Не является ли одним из свойств ризомы скрещивать корни, иногда сливаться с ними? Имеются ли у множественности слои, где пускают корни унификация и тотализация, массивация, миметические механизмы, осмысленный захват власти, субъективные предпочтения” и т. д. (Делез, Гваттари). Таким образом, понятие “Р.” интегрально схватывая сформулированные в философии постмодернизма представления о нелинейном и программно-структурном способе организации целостности, обретая статус фундаментального для постмодернизма понятия, в конституировании которого проявляется базисная функция философии как таковой — выработка понятийных средств для выражения и анализа тех типов системной организации, которые еще только осваиваются наличной культурой (см. *Постмодернизм*).

М. А. Можейко

РИКЕР (Ricoeur) Поль (р. 1913) — французский философ, профессор Сорбонны (1956), Страсбургского и Чикагского университетов, почетный доктор более чем 30 университетов мира. С 1952 — возглавил кафедру истории философии в университете Страсбурга. Ученик Марселя. Также особо отмечал влияние на собственное профессионально-нравственное становление Муње и Гуссерля. Основные сочинения: “Карл Ясперс и философия существования” (1947); “Габриэль Марсель и Карл Ясперс. Философия танства и философия парадокса” (1948); “Философия воли” (“Воле и безволие” — 1950, “Конечность и виновность” — 1960; позже вышли в двух томах: “Человек погрешимый”, “Символика зла. Об интерпретации. Очерки о Фрейде” — 1965); “История и истина” (1955); “Коицикл интерпретаций. Очерки о герменевтике” (1969); “Живая метафора” (1975); “Теория интерпретации. Дискурс и избыток значения” (1976); “Бытие, сущность и субстанция у Платона и Аристотеля” (1982); “Время и повествование” (в трех томах, 1983—1985); “От текста к действию. Очерки по герменевтике” (1986); “Школа феноменологии” (1986); “Я — сам как другой” (1990); “Книга для чтения: 1. О политике” (1991); “Книга для чтения: 2. Страна философов” (1992) и др. Согласно Р., фундаментальной категорией философии выступает личность, являющая собой место порождения значений, обуславливающих смысл человеческой культуры. Предлагая осмысливать феномены и явления мира в контексте их движения от прошлого — через настоящее — в будущее, Р. стремится вскрывать “археологию” субъекта — его телеологию. Ориентируясь в процедурах постижения человека на (главным образом) психоанализ Фрейда, Р. интерпретирует последний как герменевтику, направленную на реконструкцию исходных желаний и влечений индивидуального “Я” посредством уяснения форм их сублимирования в культуре. Нижним пределом редуцирующего анализа природы индивида Р. полагает “изначальную волю” человека к бытию, фундированную переживанием осуществимости не-бытия. Феноменологический анализ воли Р. осуществляет в модусе решения, действия и сочувствия. Структура же “волеия”, по Р., предстает как индивидуальный проект, фундированный ответственным решением. Мотивы же последнего коренятся, согласно Р., в изначальном, “безвольном” существовании. По мысли Р., воля и “безволие” взаимно обратимы: желания и влечения осмысливаются исключительно через их соприкосновение с волевым началом человека, которое они различным образом “тревожат” и “распаляют”. Воля же, в ответ, вскрывает их смысл, адаптируя его для осуществления. Подобная динамика мотивации — решения задает в схеме Р. основополагающий дуализм между

телом-объектом и телом-субъектом (см. *Тело*). С точки зрения Р., существование индивида оказывается “диалогом многоформного безвольного начала — с его мотивами сопротивления, необратимыми ситуациями, на которые воля отвечает выбором, усилием и согласием”. Как полагал Р., мы подчиняемся телу, которым управляем. При этом, как полагает Р., воля “по определению своему” грешна и склонна заблуждаться: “сказать, что человеку свойственно ошибаться, значит сказать, что собственные границы ему не ведомы, что существует изначальная слабость, откуда зло и берет начало”. Человек слаб именно в диапазоне собственной природы — от конечности к бесконечности: “человек — это радостное “да” в рутине бесконечного”. Осмысление же зла, порождаемого слабостью людей, возможно, по Р., только посредством покаяния в свете словесных артикуляций. Согласно Р., человеческий опыт изначально принадлежит сфере языка, поэтому культурное творчество необходимо символично по форме своей (ср. символотворящее либидо у Фрейда, трансформирующее человека из биологического существа в “генератора” культурных значений). Символ, по Р., — суть иерархия значений, в границах которой нервичный смысл (дополнительно “нагруженный”) проясняет иносказательный, вторичный смысл, могущий быть экслицирован лишь в контексте смысла исходного. (“Символом я называю любую сигнификативную структуру, прямой, изначальный, литературный смысл которой отсылает к другому смыслу, непосредственно, фигуративному, приблизиться к которому можно лишь через первый”). В действительности символа Р. видят два сопряженных вектора его истолкования: телеологический (обращенный в будущее — функция “духа”) и археологический (функция бессознательного). По мысли Р., “...есть ли хоть один сон, который хоть намеком не пророчил бы какой-нибудь разворот в наших конфликтах? И, наоборот, есть ли хоть один великий символ в искусстве и литературе, который бы не погрузил нас в пучину архаики конфликтов и драм, индивидуальных или коллективных, нашего младенчества? Не в том ли истинный смысл сублимации, чтобы родить новые смыслы, мобилизуя древнюю энергию в архаичных одеждах?”. Р. подчеркивает, что если “философ картезианского покроя знал, что вещи вызывают сомнения и не всегда таковы, какими кажутся... то относительно сознания такого сомнения нет; в нем смысл и сознание смысла совпадают”. “Школа подозрения”, созданная, согласно Р., усилиями Маркса, Ницше и Фрейда, разрушила веру в сознание: у Маркса сознание обусловлено бытием, у Ницше сознание может быть разоблачено посредством постижения “воли к власти”, у Фрейда “сознательное” деформировано “оно”, “сверх-Я” и

самой действительностью. Р. разработал оригинальный вариант герменевтический философии, находящейся на пересечении рефлексивной философии, феноменологии и аналитической философии языка. Идея достижения абсолютной прозрачности "Я", развивавшаяся рефлексивной философией от Декарта до Канта, должна быть дополнена, по Р., с одной стороны понятиями интенциональности и жизненного мира (*Lebenswelt*), а с другой — герменевтическим вопрошанием: "что значит понимать?", которое осуществляется до вопроса о смысле текста или иного объекта герменевтического анализа. Кроме того, сама эта возможность взаимодействия показывается Р. в сравнительном сопоставлении герменевтики и феноменологии, вскрывающем их сущностное сходство в решении ряда проблем. Так, понятие интенциональности (то есть, в конечном счете, примата сознания о чем-то над самосознанием) приводит феноменологию, по мысли Р., к размытию проекта радикального самообоснования и постулированию горизонта "жизненного мира", который всегда предполагается и никогда не дан. Но такое основоположение "жизненного мира" оказывается аналогично герменевтическому ходу по перераспределению внимания от процесса истолкования к вопросу "что значит понимать?", то есть к проблеме самого понимания. Кроме того, постхайдеггерианская герменевтика онтологизирует толкование и трактует интерпретацию как прояснение изначального онтологического понимания, присущего человеческому существу как "брошенному в мир". Таким образом, перед субъект-объектным разрывом существует более фундаментальное отношение — онтологическое. Поэтому и феноменологическая "редукция" в эпистемологическом плане оказывается производной. Субъект-объектное дистанцирование уже предполагает онтологическую причастность — поскольку человек есть в мире до того, как становится субъектом. На такой презумпции первичности "бытия-в-мире" Р. строит "эпистемологию нового понимания", которая выражается в положении о том, что "не существует понимания самого себя, не опосредованного знаками, символами и текстами". Таким образом понимание, по Р., должно разворачиваться в двух равноправных процессах: восстановления интенции автора как "имени собственного" по отношению к значению интерпретированного текста и равного внимания к субъективности читателя, одновременно и зависимой от текста, и активной. Учитывая онтологические претензии такой герменевтики (отказавшейся от презумпции субъективности), задача теперь ставится как реконструкция внутренней динамики его структурирования, обуславливающей его структуриацию и, с другой стороны, — проекции произведения вовне, порождения "пред-

мета" текста. Истолкование как диалектика понимания и объяснения на уровне имманентного "смысла" текста позволяет, по мнению Р., избежать двух крайностей: 1. Иррационализма непосредственного понимания, основанного на романтической иллюзии конгенальности субъективностей автора и читателя; 2. Позитивистского представления о замкнутой текстуральной объективности, независимой от читательской активности и сводящей интерпретацию к экспликации абстрактных языковых кодов. Эпистемологический способ обитания, бытия-в-мире может быть схвачен, как полагает Р., в языковом опыте через исследования "референции" метафорических выражений и повествовательных интриг, что позволяет придать онтологическому ракурсу онтологическую точность. Р. показывает, что метафора основана на действии "семантической инновации" — присвоении логическим субъектом ранее несоединимых с ним предикатов. В основании такого нового семантического пространства лежит интеллигибельная матрица "продуктивного воображения". И, подобно тому, как на уровне фразы семантическая инновация порождает "живую метафору", на уровне протяженного дискурса возникает сочиненная "интрига" как разворачивание творческой способности языка и продуктивного воображения в интригообразовании. Понимание поэтому оказывается воспроизведением дискурсивной операции, лежащей в основе семантической инновации. Объяснение (знаковая комбинация) тем самым основано более фундаментальной способностью дискурса к инновации и продуктивным воображением. Опираясь на теорию "непрямой референции" Р. Якобсона, Р. показывает, что метафора и интрига (поэзия и история), в своем языковом существовании освобождаясь от функции непосредственного дескриптивного описания реальности, тем не менее схватывают более глубокие пласты значений и смыслов посредством "упорядоченного сдвига привычных значений слов" и выходят к горизонту "жизненного мира". Анализ референциальных функций метафорических выражений и повествовательных интриг обогащает, тем самым, постхайдеггерианскую герменевтику толкования онтологического статуса человека в мире точностью аналитических методов изучения языка. Во время чествования Р. в Католическом университете (Nimega) теолог-доминиканец Э. Шиллебек отметил: "Будучи философом во всей полноте ответственной мысли, Рикерт не оставляет за скобками экзистенциал своей веры, ибо для него верить — значит толковать. Но, чтобы интерпретировать, следует понимать послание".

В. В. Софронов, А. А. Грицанов

РИККЕРТ (Rickert) Генрих (1863—1936) — немецкий философ, виднейший представитель баденской школы

неокантианства. Преподавал философию в Страсбургском (1888—1891), Фрейбургском (1891—1915), Гейдельбергском (с 1916) университетах. Основные сочинения: "Предмет познания" (1892), "Границы естествонаучного образования понятий" (1896), "Науки о природе и науки о культуре" (1899), "Философия истории" (1904), "Логика предикатов и проблема онтологии" (1930), "Основные проблемы философской методологии, онтологии и антропологии" (1934) и др. Философские взгляды Р. претерпели серьезную эволюцию, в силу чего они часто выходят за пределы идей его духовного предшественника — Канта, оформляясь то в фиктивство, то в неогегельянство, то в своего рода синтез его первоначальных построений и феноменологии. Р. продолжил и развил далее представления Виттельбанда о философии как науке о ценностях, которые образуют "совершенно самостоятельное царство, лежащее по ту сторону субъекта и объекта, мир трансцендентного смысла". Философия, по мнению Р., должна представлять собой систему, базирующуюся на анализе взаимных отношений между действительностью и ценностями, составляющих так называемую мировую проблему; выявить их возможное единство. Р. проводит существенное различие между философией и специальными науками; цель последних заключается в познании лишь части действительности, в то время как философия пытается постичь ее целое — то, где действительность сочетается с ценностью и что неумолимо ускользает из ведения частных наук. Отсюда главной задачей философии становится разработка чистой теории ценностей, что предполагает разграничение их различных видов, выявление специфики и взаимоотношения между собой. Все эти проблемы Р. относит, главным образом, к культуре и истории и считает, что они должны существовать в решении упомянутой мировой проблемы. Однако философия не растворяется им только в истории и, более того, не исчерпывается исключительно понятием чистой теории ценностей. Ее последней проблемой провозглашается все-таки проблема единства ценности и действительности, суть которой в отыскании так называемого третьего царства, объединяющего две эти области. В роли такого посредника Р. и провозглашает "царство смысла". Ценность всегда проявляет себя в мире как объективный смысл, который, согласно Р., связан с реальным психическим актом — суждением, с которым, однако, не совпадает, далеко выходя за границы непосредственного психического бытия (в отличие от оценки, в которой смысл проявляется, и которая представляет собой такой реальный психический акт).

Смысл, по Р., указывает на ценность, и именно она придает этот имманентный смысл акту оценки; без царства ценностей не было бы никакого смысла. Большое место в философии Р. занимает гносеологическая часть, с которой по сути он и начинает возводить все здание своей философии. Цель гносеологии, согласно Р., — ответить на вопрос о возможности появления трансцендентных ценностей в этом имманентном мире, а также показать возможность перехода от имманентного к трансцендентному. В конечном счете, все эти сложные вопросы оказываются ни чем иным, как специфической формулировкой Р. одной из традиционных проблем гносеологии. Речь идет о том, откуда познание приобретает свою объективность, или, иначе, что представляет собой независимый от субъекта предмет познания. Однако, поиски трансцендентного объекта не дали Р. ответов на искомые вопросы, так и оставив загадочной тайну соединения имманентной действительности с трансцендентной ценностью. Не отказываясь от идеи единства этих двух “царств” (ибо ее отрицание приводит к утрате смысла самого познания), Р. в поздних своих работах вновь возвращается к проблемам гносеологии, которая постепенно трансформируется в своего рода онтологию, согласно которой целое действительности предстает в виде совокупности четырех взаимосвязанных сфер: чувственно воспринимаемого мира (физического и психического); интеллибельного мира — ценностей и смысловых образований; мира не-объективируемой субъективности, в свободных актах которой соединяются ценность и сущее. Три эти сферы бытия (“посюстороннего” в терминологии Р.) дополняются и объединяются четвертой, постигаемой с помощью религиозной веры, — миром “потустороннего” бытия, в котором сущее и ценность полностью совпадают.

Т. Г. Румянцева

РОЗЕНБЕРГ (Rosenberg) Альфред (1893—1946) — идеолог и теоретик национал-социалистического движения в Германии, философ гитлеровского расизма, главный редактор (с 1923) центрального органа НСДАП — газеты “Фелькшпер беобахтер”, глава внешнеполитического отдела партии (с 1933), министр оккупированных восточных территорий (с 1941), казнен как военный преступник по приговору трибунала в Нюрнберге. Окончил Рижский университет. Автор работ “Миф XX столетия”, “Чума в России” и др. (в 1919—1923 опубликовал 7 книг и брошюр). Отстаивал антисемитские позиции. Еврейская религия, согласно Р., в высшей степени аристократична. Столетиями еврейство противостоит не-еврейским аристократиям. Средством этой борь-

бы являлся вирус демократических, либеральных и социалистических идей: демократически-еврейское христианство погубило, по Р., Римскую империю. Для самих евреев защитой от демократических соблазнов выступает собственная религия, а также расизм, основанный на учете законов наследственности и естественном отборе. Полагал, что движение за еврейскую государственность — лишь прикрытие для планов завоевания ими мирового господства. По мнению Р., большевизм — это средство еврейского финансового капитала для ликвидации порядка в Европе и мире, разрушения национальных экономик и деморализации народов. Обвинял евреев в стремлении путем искусной болтовни о правах человека продуцировать тотальный хаос. Вслед за Х. С. Чемберленом употреблял термин “фелькерхаос” (“национальный хаос”); по Р., за всеми попытками политического и социального разрушения всегда стоят еврейские элементы. Отстаивал необходимость исключительно “физического” разрешения “еврейского вопроса”. Акцентировал внимание на тупости “невежественных масс”, утверждал, что в отличие от “абсолютно бессмысленной” деятельности промышленного рабочего, работа крестьянина “полна смысла и ясна”. Неоднократно критикуя марксизм и большевистскую практику в России, Р., тем не менее, был знаком лишь с одним цитируемым им трудом Ленина — “Государство и революция”. Истинное значение российской революции, по мнению Р., — попытка преступного мира, принадлежащего к “ближневосточной” расе, победить Европу (“поход азиатского духа против Европы”). Полагал, что европеизация России была ошибочной, историческая миссия России, согласно Р., в Азии, а не в Европе.

А. А. Грицанов

РОЗЕНЦВЕЙГ (Rosenzweig) Франц (1886—1929) — немецкий философ-диалогист. Изучал медицину, затем историю, написал докторскую диссертацию по философии Гегеля (1912). Во время первой мировой войны был на фронте. В 1919 стал одним из основателей Свободной Еврейской Академии. В 1922 заболел тяжелой формой паралича, сохранив, однако, до последних дней жизни интеллектуальную активность. Основные сочинения: “Гегель и государство” (1921), “Письма и дневники. 1909—1918” (опубликованы в 1979) и др. Для философии диалога Р. характерен решительный поворот к метафизике слова. В работе “Звезда Искупления” (1921) он попытался изложить свое понимание грамматики эроса или, иначе, языка любви. Грамматика эроса, по Р., соответствует иному типу логика — “логика Я и Ты”, отличная от аристотелевской, проблемы которой связаны с проблемами “предметного” мышления. Исходя из этого, Р. представил сферу “диа-

диалога как рядом-расположенность участников встречи в глазах Высшего стороннего наблюдателя. “Бог, мир, человек — три сферы специфической онтологии” Р., которая “прерывая тотальность тревоги небытия, не возвращает человеческую экзистенцию к заботе о своем бытии, а ведет к фронтальному отношению с другим человеком”, — писал Левинас. Межличностное общение в концепции Р. стало той первичной реальностью, постижение которой он связал с нерелексивным “верованием”. Таким образом, Р. стремился раскрыть сущность intersубъективности, принимая во внимание субъективность как полную противоположность “безличности”, безразличия как ступень к принятию другой субъективности. Р. сумел привлечь внимание к такой иррациональной реальности, каковой является, определяемая, по Р., божественным вмешательством, устремленность одной личности к другой. В результате, истина слова, понимаемая как истина религии, стала апофеозом диалогичности Р. (См. также “Звезда искупления”).

С. В. Воробьева

РОЗЕНШТОК-ХЮССИ (Rosenstock-Huessy) Ойген Мориз Фридрих (1888—1973) — немецко-американский христианский мыслитель, философ, историк, принадлежащий к духовной традиции диалогического принципа. Родился в либеральной еврейской семье, в 1906 пережил религиозный кризис и крестился. Рано и успешно начал академическую карьеру, Р.-Х. постепенно отошел от чисто теоретической деятельности, совмещая теоретические изыскания с сугубо практическими и организационными вопросами. Участвовал в первой мировой войне в качестве боевого офицера, в 1919—1921 работал главным редактором газеты автомобильного завода “Даймлер-Бенц” в Штутгарте, в 1921 основал и до 1923 возглавлял Рабочую Академию во Фракфурте-на-Майне, в 1925 был избран вице-президентом Всемирной Ассоциации образования взрослых, в 1928—1930 организовывал добровольческие трудовые лагеря для совместного сельскохозяйственного труда рабочих, крестьян и студентов в условиях экономического и политического кризиса. Впоследствии этот опыт был перенесен Р.-Х. в США, куда он переселился в 1933 сразу же после прихода к власти в Германии нацистов. Эта и другие инициативы Р.-Х. послужили основой для создания американского “Корпуса мира”. В 1934—1936 Р.-Х. имел профессуру в Гарвардском университете, а с 1936 и до выхода на пенсию в 1957 занимал должность профессора Дартмутского колледжа (г. Хановер, штат Нью-Хэмпшир). Р.-Х. — автор многочисленных статей и книг. Наиболее значительные среди них — монографии “Европейские революции и характер наций” (1931), “Социология” (1956—1958), а также двухтомное собрание этап-

ных статей за все время активной творческой деятельности — “Язык рода человеческого” (1963—1964). Кроме того, многие лекции Р.-Х. в Дартмутском колледже были записаны его студентами на магнитную ленту и сейчас доступны и в виде фонограмм, и в виде распечатанных на бумаге текстов. Помимо христианства Р.-Х. испытал влияние различных духовных тенденций, прежде всего, иудаизма, философии Гераклита, немецкой классической философии, включая Фейербаха, концепции И. Г. Гамана, холизма и идей мыслителей, которых называл “дизангелистами”, то есть “вестниками катастрофы”, в противоположность “евангелистам” в качестве носителей “благой вести” и которых резко критиковал — Дарвина, Маркса, Ницше, Фрейда. Прихотливая и своеобразная мысль Р.-Х. с трудом поддается классификации и совершенно не вписывается в академические схемы. Свой стиль, противостоящий “систематическому” и “эссенцистскому”, Р.-Х. называл “пост-систематическим” и “пост-афористическим”, предполагающим наличие не “коллег”, а “друзей”. Бросающееся в глаза нарочитое стремление к некоторой обыденности здравого смысла напоминает Г. К. Честертон, которого Р.-Х. высоко ценил. Характерной особенностью подавляющего большинства работ Р.-Х. является сочетание основательного исторического анализа с учетом состояния, тенденций и противоречий современной культуры. При этом фоном всех его исследований неизменно оказывается проблема условий совместного существования людей, равно как и условий выявления человечества. На основе такого подхода вся концепция Р.-Х. после мучительных и длительных сомнений была названа самим ее создателем “социологией”, хотя в ее рамках основы общепринятого понимания социологии становятся объектом серьезной критики. “Социология” Р.-Х. и содержит суть его концепции, резко отличающейся от традиционных принципов философского дискурса и представляющей собой альтернативу постмодернистским образцам нетрадиционного мышления. Называя себя не “чистым”, а “темпоральным” мыслителем, Р.-Х. поставил в центр своих размышлений особую концепцию языка. Язык понимается им как надиндивидуальная целостность типа “гештальта”, как некий “афир”, в который погружены все люди. Язык считается носителем всех впечатлений, когда-либо бывших в пространстве и времени, тем самым, именно он обеспечивает непрерывность совокупного человеческого опыта. На этой основе пересматривается традиционное понимание взаимоотношения языка и мышления и формулируются основы нового подхода, который называется по-разному — “речевое мышление”, “грамматический метод”, “метаномика”. Именно язык является для Р.-Х. наиболее

выразительным проявлением специфики человеческого существования. Говоря, человек занимает некоторый центр, из которого глаз может смотреть назад, вперед, внутрь и наружу, и эти направления образуют так называемый “крест действительности”, создаваемый осями пространства и времени. Соответственно, грамматические формы описывают определенные способы согласования пространства и времени, а прорыв одного или нескольких фронтов “креста действительности” означает разрушение единого пространства-времени. Интерпретированная в новом ключе грамматика служит Р.-Х. методом, с помощью которого осмысливается текущий социальный процесс. При этом вся история предстает в качестве последовательности форм речи и, следовательно, способов организации пространственно-временного континуума культуры. Однако, Р.-Х. считает, что в современных лингвистических и антропологических исследованиях подлинная функция языка остается скрытой. При анализе речи существенным считается лишь говорящий, тогда как слушающий исключается из рассмотрения. Тем самым утрачивается возможность понять речь как систему межлических отношений, а основой ее изучения становится следующая последовательность: мышление — речь (письмо) — слушание (чтение). Если же считать слушающего неотъемлемым элементом речевого акта, то должна быть принята следующая последовательность: речь (письмо) — слушание (чтение) — мышление. Важное значение при этом играет понятие одухотворения, которое, равно как и понятие духа Р.-Х. толкует как его способность к спланиванию, объединению людей. Языки были, по Р.-Х., орудием одухотворения, и они делают одухотворение бессмертным. Язык — это первоначально не орудие мышления и не средство передачи некоторого “сообщения” (такую функцию он приобретает позже), а средство разрушения биологической обособленности, превращения особи из экземпляра рода в родовое существо. Это означает, что язык не мог возникнуть в повседневных ситуациях, а является продуктом одухотворяющего ритуала, для которого характерно экстремальное перенапряжение всех человеческих сил. Именно язык оказывается главным средством создания длящихся условий совместного существования людей. Р.-Х. различает три уровня языка: звуки, издаваемые животными, формальный человеческий язык и неформальный человеческий язык. Звуки, издаваемые животными, представляют собой, по сути дела, сигналы, обозначающие нечто видимое. Специфика формального человеческого языка заключается в его принципиальной ориентации на невидимое и на использование имен. Он позволяет говорить о том, что было до рождения

отдельного человека и что будет после его смерти. Главная задача языка — установление связи между поколениями, то есть устранение разрывов внутри человеческого рода. Поэтому формальный язык — это язык имен, и он мог быть создан только серьезными мужчинами и старцами. Неформальный язык опирается на заменители имен (местоимения) и предполагает формальную строгость в качестве исходного пункта и предварительного условия самой возможности неформальности. Включение слушающего в речевой акт служит у Р.-Х. основой понимания того, как слово становится плотью. Согласно его концепции, имена уже изначально были социальными императивами, а исторически первым падежом является отнюдь не именительный, а звательный. Человек, воспринимающий императив, делающий его “своим”, выполняющий его, и делает слово плотью. Концепция языка служит у Р.-Х. основой оригинального истолкования исторического процесса. Язык, согласно Р.-Х., обеспечивает определенную, общую для всех говорящих и слушающих организацию пространства и времени. В самом деле, человеческая история протекает отнюдь не в физическом пространстве-времени. Каждая культура с помощью особой разметки создает свое пространство и свое время, которые являются искусственными и одинаковыми для всех членов данной общности. Все дохристианские культуры, согласно Р.-Х., возникают в диалогической ситуации в качестве данного раз и навсегда ответа на вызовы надиндивидуальных принуждающих сил (здесь налицо некоторое сходство с концепцией Тойнби). При этом особое значение Р.-Х. придает смерти, понимаемой предельно широко. Более того, он утверждает, что человеческая история начинается со смерти и погребения. Любая человеческая общность находится не только в пространстве, но и во времени, и одной из главнейших ее задач является сохранение самоидентичности. Если самоидентичность в пространстве обеспечивается равенством самим себе членов общности и неизменностью пространственных связей между ними, то сохранение самоидентичности во времени сталкивается с феноменом смерти. Смертность человека заставляет искать способ сохранения во времени если не субстанциональной, то хотя бы функциональной самоидентичности общности. Поэтому каждый тип культуры создает, согласно Р.-Х., особый “плот времени”, на котором она, оставаясь равной самой себе, плывет в потоке истории. В силу сказанного ранее, все формы культуры оказываются различными типами одухотворения и, соответственно, различными типами речевой ориентации, описыва-

ющими "диспозиции" господства и подчинения. Если люди говорят друг с другом при помощи слов, то Бог говорит с людьми с помощью "гештальтов", некоторых целостных ситуаций, ставящих под вопрос само человеческое существование. Поэтому каждая культура, по Р.-Х., — это плод божественного императива, это услышанное, получившее ответ слово, ставшее плотью. В этом смысле она — творение Бога. Хотя количество вызовов и даваемых на них ответов в принципе бесконечно, все они укладываются в четыре формы — одновременно общественные и языковые. Первой формой культуры у Р.-Х. выступает род, организующий время таким образом, что его исходным моментом оказывается смерть культурного героя. Циклическое время рода построено в соответствии с требованием, чтобы вся деятельность в настоящем была бы точным повторением заданных в прошлом архетипов: род "смотрит" в прошлое. Вторая форма культуры, "космическая империя" или "территориально-архетипическая", представленная Древним Египтом, Древней Индией и т. п., синхронизирует совместную жизнедеятельность в условиях оседлости и на обширной территории, переноса неизменным ритм движения звезд на небосклоне на землю. В силу несовместимости времени отдельной человеческой жизни и цикла обращения звезд, свернутое в кольцо время "территориального царства" представляется застывшим на месте: эта форма культуры "смотрит" в настоящее. Древнееврейская культура (Израиль) направляет свои взоры в будущее. Создав субботу и ее ежегодный аналог, Иом Кипур, в качестве точек абсолютного разрыва в круговороте времени, Израиль выходит из области биокосмических процессов в однократность и катастрофичность истории, тем самым замыкая время и делая его линейным. Три модуса времени — прошлое, настоящее и будущее — не исчерпывают совокупности форм дохристианской культуры. Четвертой формой является древнегреческая культура, "очаговая" территория которой (острова и полисы) привела к появлению особых механизмов осуществления культурной идентичности. Поэтому именно в Греции появляются театр в качестве механизма унификации локальных форм мифологии и философия в качестве технологии абстрактного (то есть отвлеченного от места и времени, от говорящего и слушающего) мышления. Поэтому же в Греции школа становится продуктом досуга (как условия возможности абстрагироваться и абстрагировать) и ставится под покровительство Муз, воспеваящих события и своей, и других культур: школа превращается в обучение способом понимающего проникновения в чуждые культурные об-

разования. Задача, которую решает древнегреческая культура — самоидентифицированность в условиях плюрализма, и потому она живет в "безвременье", отвлекаясь не только от пространства, но и от самого времени, ориентируясь на внепространственный, вечный и неизменный мир идей. Каждая из четырех форм культуры изобретает свой особый способ обращения со смертью. Но ни в одной из дохристианских культур она не становится источником жизни. Ответы, даваемые каждой дохристианской культурой, постепенно абсолютизируются в своей неизменности, изолируя культуры друг от друга и упрямо не признавая неизбежность собственной смерти. Христианство отрицает окончательность сформулированных различными культурами ответов, и Иисус Христос умирает для того, чтобы вместе с ним умерли те четыре типа ценностей, которые он собрал в своей душе. Таким образом, это не смерть за неизменные ценности, а смерть для старой жизни ради любви к новой, то есть "исход" из старого мира. При этом весьма существенно связь Иисуса Христа с революцией, совершенной иудаизмом. В самом деле, уже Авраам отменяет божественность отца для сына, характерную для рода. Бог — это Бог Авраама, Исаака и Иакова, и перед лицом всеобщего отцовства сын приобретает независимость от своего отца, от того уже окаменевшего ответа, который был дан отцами и стал основой соответствующей культуры. Сын получает право дать собственный ответ. Поэтому быть сыном еврейского народа означает право давать ответы, отличные от ответов отцов. Неземность иудейского закона парадоксальным образом состоит в требовании изменчивости. Но и этот закон, согласно Р.-Х., способен окаменеть, то есть подойти к своей смерти. Тогда человек будет чувствовать себя только сыном Авраама — но не более того. Иисус Христос действует и как сын Авраама, и как человек, ответ которого состоит в требовании подчиниться Богу больше, чем Аврааму и другим "отцам". Тем самым он становится Сыном Божиим. Он уничтожает расхождения между отцами и сыновьями, неизбежные, если сыновья получают право давать свои ответы. Для этого люди, следуя Христу, должны отказаться от своей "локальной" родословной и включить себя в состав родового древа человеческого рода, стать сыновьями Адама и, тем самым, сыновьями Бога (отсюда две родословные Христа у евангелистов Матфея и Луки: у первого он назван Сыном Давидовым и Сыном Авраамовым, а у второго — Сыном Адамовым, Божиим). Это — тайна смерти Иисуса Христа, поскольку он проживает до конца все четыре формы культуры и, прежде всего, ту, из которой сам происходит. Он отказывается умереть как иудей в тот момент, когда четыре формы культуры должны были рас-

крыться навстречу друг другу (по Р.-Х., в разрыве с локальными рамками иудаизма — главный смысл догмата о непорочном зачатии, блестящей речевой формулы, созданной апостолами). Тем самым была разрушена герметичность дохристианских культур. Для этого Иисус Христос отказался от форм жизни и форм языка, которые сделали бы его "великим" или "значительным". Самой своей жизнью, состоявшей из постоянного умираяния, и своей крестной смертью Иисус Христос показал, что не может быть никаких ответов, данных раз и навсегда. Поэтому, считает Р.-Х., евангелия — это не биографии, а танато-графии, и христианская культура стоит не на жизни, а на смерти Иисуса Христа. Своей смертью он попрадал смерть дохристианских культур: от смерти нельзя убежать, ее можно только впустить в самую жизнь и уже там преодолеть. Следовательно, Иисус Христос и его апостолы понимаются Р.-Х. как люди, пришедшие вовремя, и только на этой основе могла возникнуть церковь как *ek-klesia*, то есть группа людей, "вызванных" из своих социальных ячеек, из своих прежних дохристианских форм жизни. "Кеносис" Бога состоит в том, что Иисус Христос как Слово Божие начинает следовать за человеческими ответами, возникшими из самого этого Слова. Но тем самым все человеческие ответы делаются относительными: они могут воскреснуть, только умерев вместе с Христом. Культура должна измениться, то есть позволить какой-то своей части умереть для того, чтобы ее не настигла окончательная и полная смерть. Иисус Христос, подчеркивает Р.-Х., зримым образом пережил все ложные вечности, зримым образом продемонстрировал умение превосходить свой неизбежный конец, а потому — необходимость своевременно погребать все мертвое в себе. Языческие культуры умирают вместе со своими святынями, если считают их бессмертными. Напротив, христианская культура позволяет части своих ценностей, идеалов, идей, обычаев и т. д. умирать и тем самым ускользает от полной и окончательной смерти. Только христианство, "проявив" смертность языческого мира, разрушает исключительность связи человека с "его" миром и открывает путь к единству культур. Однако, Иисус Христос является, согласно Р.-Х., не началом, не концом, а самым средоточием истории. Христианское летоисчисление основывается на тойсылке, что некоторый момент времени должен осознаваться в качестве элемента единого времени и что с приходом Иисуса Христа все времена "заговорили", образуя всемирную историю. Это и означает разрушение герметичности дохристианских культур, поскольку каждая форма культуры, как мы видели, основана на определенной организации времени и, соответственно, на определенной речевой ориентации.

Именно поэтому, следуя новозаветной характеристике (1 Тим. 1:17), Р.-Х. называет Иисуса Христа "царем веков": он собирает все "веки" (эоны), и все они узнают себя в нем. Поэтому и этика не может быть независимой от времени (но не в смысле эмпирической относительности этических норм). Этика может опираться только на религиозный опыт, который понимается, прежде всего, как способность воспринимать новое и принимать его уникальность. Поэтому смысловым центром религиозного опыта и религии как таковой для Р.-Х. оказывается изменение, в качестве предельного состояния которого выступает смерть. Именно соотнесение норм поведения с Богом препятствует релятивизации оснований нравственной деятельности. Будучи темпоральными, эти основания исходят только от Бога, который, однако, открывает себя в истории и требует от человека изменения: живой Бог — это сила, заставляющая изменяться. Однако к изменению можно относиться трояко. Во-первых, его можно отрицать, соотнося душу человека с неизменным миром идей, и это — путь философии, а также идеалистической этики. Во-вторых, можно принять изменение и пассивно претерпеть его; это — путь всех разновидностей фатализма, а также реалистических религий за исключением христианства. И, наконец, в-третьих, можно добровольно принять участие в собственном изменении и потому самому частично стать Богом; это — путь христианства, начавшего обожение человека через Богочеловека, Сына Божия. Он проложил человечеству путь, добровольно принеся себя в жертву, которая, таким образом, становится искупительной. Тайна Сына заключается в принятии на себя ответственности Отца, и только такое принятие на себя полноты божественной ответственности делает его Богочеловеком. Таким образом, вся история в концепции Р.-Х. предстает в качестве истории спасения, и ее цель открывается как творение единого человеческого рода. Революции в этом контексте становятся неизбежными и кардинальными изменениями, формирующими новый человеческий тип. Однако, в настоящее время, считает Р.-Х., эпоха революций завершается. В этом смысле революции — независимо от их моральных оценок — это продолжение творения. Они являются продуктом христианской культуры, несмотря на провалы и откаты назад неизменно продвигающейся к единству. Но возможны и выпадения из христианского летоисчисления: таковым для Р.-Х. был нацизм и таковым, несомненно, был сталинизм. Иными словами, реиди-вы неоязычества не исключены, и христианская культура, как и любая другая, требует постоянно воспроизводящихся человеческих усилий. В настоящее время, считает Р.-Х., мы переходим в постхристианскую

эпоху, поскольку уже почти нет людей, которые никогда не слышали о Кресте. Постхристианский образ жизни состоит в том, чтобы, живя в соответствии с полнотой собственной истины, быть в состоянии признать истины других людей и даже жить в соответствии с ними. Р.-Х. выражает это в формуле "Respondeo etsi mutabor" ("Отвечаю, хотя и должен буду измениться"), которая приводит на смену декартовскому принципу "Cogito ergo sum" ("Мыслю, следовательно существую") и девизу Ансельма Кентерберийского "Credo ut intellegam" ("Верую, чтобы понимать"). Историческая концепция Р.-Х. служит для него основой осмысления истоков и критики метафизики, во многом близкой позиции Хайдеггера. Однако, в своей позитивной части эта критика радикально отличается от поздних хайдеггеровских проектов и связанных с ними постмодернистских моделей деконструкции, равно как и от принципов шизоанализа и ризоматики. Речь идет об особой, основанной на диалогическом принципе концепции преодоления метафизики, в ряде пунктов сильно расходящейся даже с аналогичными концепциями других "диалогистов". При жизни взгляды Р.-Х. были известны лишь немногим его друзьям и студентам, хотя и оценивались высоко такими "властителями дум" 20 в. как Тиллих, Мэмфорд и Х. Кокс. Концепция языка Р.-Х. оказала сильное влияние на выдающегося американского поэта У. Х. Одена, а через него, возможно, на Бродского. В целом, Р.-Х. до сих пор остается маргинальным мыслителем, а его идеи проникают в современную гуманитарную, главным образом, через посредство его немногочисленных учеников и последователей. (См. также "Европейские революции и характер наций", "Социология".)

А. И. Пугалев

РОЛС (Rawls) Джон (р. 1923) — американский философ, автор концепции неоконтрактуализма. Учился в Принстонском и Оксфордском университетах. Преподавал (до 1993) политическую философию в Гарвардском университете. Основные сочинения: "Теория справедливости" (1970), "Политический либерализм" (1993) и др. Возродив традиции исследований в сфере политической философии, Р. утверждал, что для данной общественной дисциплины понятие "справедливость" должно обрести категориальный статус, сопоставимый с положением терминов "истина" для гносеологии и логики и "красота" для эстетики. ("Справедливость, по мысли Р., есть первая необходимость социальных институтов, как истина — для научной системы".) Акцентируя свое внимание на политическом (а не метафизическом) измерении "справедливости", Р., тем не менее, ясно простроил границы для всех соответствующих концепций рационалистического типа.

По своему характеру теория "справедливости" Р. явно противопоставлена моделям утилитаризма. По убеждению Р., утилитаристское стремление к наибольшему благосостоянию для наибольшего числа людей необходимо ведет ко всевозрастающей зависимости индивида от общества. А такое положение дел, когда один человек является заложником другого или социального большинства, с точки зрения Р., недопустимо. Одним из опорных пунктов построения теории справедливости у Р. выступает идея "изначальной позиции" индивидов при выработке социальных договоренностей, предполагающая исходное равенство людей. Как отмечает Р., — "мы должны каким-то образом смягчить негативное действие тех обстоятельств, которые толкают людей использовать природные блага и социальные обстоятельства в собственных интересах. Стороны не знают, какие есть альтернативы и как они влияют в каждом особом случае, поэтому члены общества обязаны оценивать принципы, исходя из общих рассуждений... Стороны не интересуются особыми фактами: никто, более того, не знает собственного места в обществе, то есть социального статуса, как и собственной силы или ума. Ни собственной концепции блага, ни рационально обоснованного жизненного плана, ни даже знания собственных психологических характеристик, как например, склонность к риску, пессимизму или оптимизму, у нас часто нет. Из этого я заключаю, что стороны не знают особых обстоятельств социальной жизни". В рамках данной позиции, согласно Р., все-уравнивающее и все-усредняющее невежество приемлемо для каждого: никто не ведает собственного интереса, все рационально и обоюдно бескорыстно. По версии Р., "завеса невежества лишает человека всего того, что толкает его к выбору гетерономных начал. Стороны обретают социальное единство только как свободные, равные и разумные существа, ибо только им известны обстоятельства, делающие насущными принципы справедливости". Важное место в подходе Р. занимает также "индивидуализм", который, по Р., центрируется на признании того, что индивиды принципиально различны во всем мыслимом спектре своих характеристик (для утилитаристов же индивид являет собой цельный фокус локализации блага и полезности). Главное же отличие между людьми, согласно мысли Р., состоит в том, что именно каждый индивид рассматривает в качестве личного блага и блага как такового. Р. выносит за рамки собственной схемы тип социума, в котором людям навязаны жестко-универсальные нравственные идеалы, — предметом его анализа призваны выступать

плюралистические общества. ("Индивидуум не просто разрешено или запрещено делать что-то, правительство следует законным образом обязать не препятствовать свободе людей думать самостоятельно".) Основной целью "теории справедливости" Р. полагал адекватную реконструкцию процедур распределения справедливости и благ в обществе. Для Р. значима не столько максимизация полной или средней общественной полезности, сколько параметр "честности" в этих процессах. Р. утверждал, что: а) "каждый имеет равное право на свободу, совместимую фундаментальным образом с такой же свободой других" (принцип "равной свободы"); б) всякая ценность (блага у Р. не что иное, как Божии дары) должна быть доступной для любого индивида (принцип "равной доступности"); в) "экономическое и социальное неравенство, как например, богатство и власть, справедливы только тогда, когда несут общую пользу и компенсируют потери наиболее незащищенных членов общества" (принцип "различия"). Несущая конструкция теории Р. — категория "справедливости" — предполагает, что она должна сопрягаться с базовыми структурами общества, эффективно конституирующими социальный порядок в целом. "В демократических государствах, — отмечает Р., — некоторые политические группы, оказавшись у власти, стремятся подавить конституционные свободы; есть также и среди тех, кто преподаёт в университетах, противники индивидуальной свободы... Справедливость не должна требовать жертвы самоотречения, но когда действует конституция, нет никакого основания отказывать нетерпимым в свободе". Рассматривая проблему реальности и стабильности общества "социальной справедливости", Р. утверждает, что такой тип социума возможен ("реален") потому, что: 1) рационально мыслящие и честные люди способны придерживаться принципов справедливости (ср. с теорией "общественного договора" Руссо); 2) "сильные индивиды", осуществляющие свой перспективный выбор в ситуации "завесы невежества" (отсутствия реального представления о собственном статусе в будущем), аналогично примут соответствующие "правила игры" (ср. с деонтологическими идеями Канта). Достижимость же "стабильности", становящейся не более чем одной из вероятностей в случае разрушения "завесы невежества", Р. обосновывает посредством использования современных теорий рационального выбора. По его мнению, "рациональные" (rational) люди, осуществившие верный политический (не метафизический и не моральный) выбор в пользу принципа справедливости, выступают уже "разумными" (reasonable) индивидами. Последние руководствуются уже не

утилитаристским принципом максимизации общей или усредненной социальной полезности, но ориентируются на максимизацию блага для наименее привилегированных членов общества ("максиминимизирующий принцип выбора, по мысли Р.). В политическом измерении, — как полагал Р., — это обеспечивает обществу "перекрывающий консенсус", сопряженный с разумным плюрализмом. (По мнению Р., "то, что одни — в нужде, а другие в это время процветают, возможно и полезно, но несправедливо".) Отвечая на критику Хабермаса (материалы дискуссии с которым были опубликованы в 1995), полагавшего, что полное воплощение в жизнь принципов справедливости как честности означает конец конституционному развитию как таковому, Р. заявил, что это вполне приемлемое состояние общественного организма. Тем не менее, по убеждению Белла, модель Р. являет собой не что иное, как "грандиозную попытку" оправдать этику социализма.

А. А. Грицанов

РОРТИ (Rorty) Ричард (р. 1931) — американский философ. После 15 лет преподавания в Принстоне Р. с 1983 — профессор гуманитарных наук университета штата Вирджиния (Шарлоттсвилль). Основные сочинения: "Философия и зеркало природы" (1979), "Значение прагматизма" (сборник очерков 1972—1980, опубликован в 1982), "Философия после философии: Случайность, ирония и солидарность" (1989), "Философские сочинения" (том 1 — "Объективность, релятивизм и истина", том 2 — "Эссе по Хайдеггеру и другим" — 1991) и др. Р. выдвинул проект "деструкции" предшествующей философской традиции, обремененной, по его мнению, такими пороками, как метафизичность, трансцендентализм и фундаментализм. Образ ума, стремящегося выработать общую теорию точного представления о мире как грандиозного зеркала, постоянно подвергающегося анализу и улучшающей его свойства шлифовке, согласно Р., сопряжен с трактовкой философии как трибунала чистого разума, отвергающего либо привечающего то или иное положение культуры. По Р., в рамках философского творчества Канта были канонизированы "основные проблемы современной философии" вкупе с трансформацией последней в особую профессионализированную академическую дисциплину. "Лингвистический поворот" в современной философии (Р. явился редактором книги "Лингвистический поворот" — 1967), по мнению Р., предполагал возрождение кантовских вопросов, поставленных в "Критике чистого разума", но уже применительно к феноменам языка, а не опыта. В контексте "аналитического неопрагматизма" Р. позитивный характер имеют такие описания действительности, которые предельно полезны в рамках той или иной

особой ситуации: язык тем самым выступает как базовое орудие эффективного действия индивида в окружающем мире. Результатом, согласно Р., явилось переосмысление данного круга проблем в контексте отказа от различения между "схемой" и "содержанием" — или "спонтанностью" и "рецептивностью" у Канта. По мысли Р., "онтологические бреши" в мировосприятии человека исказили его "самобраз" как существа творческого и не нуждающегося ни в каких абсолютах. Критику философии Р. осуществлял в контексте концепции "алиминативного материализма", целью которого выступало устранение неизбывного психофизического дуализма философской традиции посредством переопределения "таинственной природы ментального" в терминах нейрофизиологии. Стремясь отмежеваться от сциентизма, Р. подчеркивал, что выбор словаря для такого переопределения не ограничен и не должен зависеть только от предпочтений толкователя. Интенция на гуманистичность отразилась в переименовании Р. своей программы из "алиминативного материализма" в "нередуктивный физикализм" и "текстуализм". (Р., правда, предлагал не акцентировать собственный "текстуализм", полагая его лишь в качестве "наименьшего общего знаменателя между де Маном и Деррида".) В целом антиметафизическая позиция Р. являла собой своеобразный космополитический сплав идей американского прагматизма, аналитической философии и европейского нигилизма (пожалуй, для пропаганды лозунга о "смерти эпистемологии" Р. сделал столько, сколько не сделал ни один другой мыслитель второй половины 20 в.). Подобно Деррида, Р. избегал конструирования системного мировоззрения, относил систематичность и определенность к характеристикам метафизического мышления. Р. объяснял появление дуалистических картин мира с конкретно-историческими обычаями словоупотребления. Р. противопоставлял прагматизм как наиболее целостное, открытое и творческое мировосприятие всей остальной философии. История философии, согласно Р., есть давний спор прагматизма с репрезентативизмом, или эпистемологией как квинтэссенцией дуалистического мышления. На место философии как своеобразного синтеза гносеологии, оснований культуры ("идеологии") и "строгой науки" должно быть поставлено, по Р., всестороннее, индифферентное к дисциплинарным и мировоззренческим делениям исследование индивидуальности и социума. Цементирует это знание лишь идея "вездесущности языка" как всеобъемлющей формы человеческого опыта, а также понятие о человеке как творческом (то есть создающем, а не открывающем истины) существе, реализующем себя в языке и самотворящемся как своеобразный "текст". Сущность под-

лино гуманитарного мышления должна, вследствие этого, совпадать с сущностью не философии, а "литературной критики". Как полагает Р., "мы можем принять различие между "значением" ("meaning") и "соозначением" ("significance") и использовать первый термин для того, что соответствует намерениям автора во время написания сочинения, а второй — для текста в некотором другом контексте. Но из этого ничего нельзя извлечь, если мы не будем настаивать на том, что задача историка состоит в обнаружении "значения", а задача философа (в случае философских текстов) — исследовать "соозначение" и тем самым раскрыть истину. Важно уяснить, что понимание значения утверждения состоит в помещении этого утверждения в контекст, а не в извлечении самородков смысла из сознания утверждающего. Предпочтем ли мы контекст, сводящийся к тому, что утверждавший думал во время выражения своей мысли, зависит от того, что мы хотим получить из анализа утверждения. Если мы хотим "самоосознания", то нам нужно обязательно избегать анахронизма. Если мы хотим самооправдания через разговор с мыслителями прошлого по поводу наших текущих проблем, то мы свободны предаваться этому сколько угодно, при условии, что делаем это сознательно". В идеях Р. нашла выражение коммунологическая тенденция современной философии. Считая претензии науки на достоверное знание неоправданными, Р. предлагал отвергнуть "идеал научности" и не признавать науку парадигмой человеческой активности. Согласно Р., "истинной" можно назвать лишь ту теорию, которая помогает нам "управляться сокружением". Согласно Р., истина — это скорее "то, во что для нас вернее верить", нежели "точное изображение реальности". Р. отвергал тезис, согласно которому мир разумен и индивиды в состоянии рациональными методами отыскать свое место внутри рационально же организованного мира (иначе говоря, самость в состоянии ассимилировать необходимое в свою субстанцию). В границах миропонимания Р., именно на такую доктрину освобождения разумом, как правило, опирается большинство националистических, тоталитарных, авторитарных и коммунистических движений. По их представлениям, все моральные и политические проблемы в принципе разрешимы, причем в рамках допущения, что возможно и достижимо одно, единственно верное решение. Р. отрицает необходимость подобного смыслового "центра". По Р., вероятная социальная надежда призвана опереться не на "объективность", а на "солидарность". "Есть два основных способа, с помощью которых размышляющие человеческие существа, помещая свои жизни в более широкий контекст, придают смысл своим жизням.

Первый — через рассказ истории о сделанном для сообщества вкладе. Этим сообществом может быть действительное историческое сообщество, в котором они живут, или другое, тоже действительное, но отдаленное в пространстве и времени, или совершенно воображаемое... Второй способ — описание самих себя, как находящихся в непосредственном отношении с нечеловеческой реальностью. Это отношение непосредственно в том смысле, что оно не выводится из отношения между такой реальностью и их племенем, или нацией, или воображаемой группой товарищей". (Очевидно, что в первом случае "сплетение историй" Р. объясняет желанием солидарности, во втором — желанием "объективности".) По мысли Р., традиционно доминирующая интеллектуальная линия в западной культуре, проходящая от древних греков и уставовки Просвещения, центрируется поиском Истины. В рамках такого подхода Истины надлежит домогаться ради нее самое, во имя объективности, а не потому, что таковая /Истина — А. Г., И. Б./ является благом для какого-то (реального или воображаемого) сообщества. Противопоставление "знания" и "мнения" предполагает, по Р., что рациональное исследование делает видимой такую сферу, к которой не-интеллектуалы не допущены и — более того — само существование которой для них не очевидно. В контексте ретроспективного анализа истории западной философии Р. констатирует кризисное состояние современного академического философствования. По его мнению, последователи позиции Платона полагали реальным найти опору для человеческого мышления за границами физического мира, вне пространства и времени; другие мыслители (их позиция была в значительной мере усилена демонстрацией Галилеем релевантности математики физическим телом) считали, что эмпирический мир и есть вся реальность, и истина суть соответствие этой реальности. В 19 в., согласно Р., указанное противостояние акцентировалось оппозицией "трансцендентальная философия — позитивизм". Но и последний, с точки зрения Р., принял платоновское разделение человеческих суждений на два разряда — "мнение" и "подлинное знание". Преодоление этой бинарности Р. усматривает в позиции неопрагматизма, соединившего классический прагматический подход с четким осмыслением "лингвистического поворота": общая предпосылка трансцендентализма и эмпиризма (Истина) была поставлена под радикальное сомнение. Как полагает Р., "метафизики" убеждены в существовании порядка вне времени и вне случая, который и определяет суть существования человека: "метафизики верят, что во внешнем мире имеются реальные сущности, раскрывать которые наш долг, да и сами сущности расположены к тому,

чтобы их открывали". Противопоставленный же "метафизикам" интеллектуальный тип "ироника" является, по мысли Р., историчистом и номиналистом. Он полагает, что ничто не обладает внутренней природой и понимает любые "словари" (целостные системы объяснения и описания мира) как достижения чисто поэтического порядка. Суть лингвистического поворота, по Р., в том и состоит, что постулируется невозможность выхода за пределы разнообразных и многочисленных конечных словарей, разработанных людьми: идеал всеобъемлющего мета-словаря, который бы "снял" в себе все мыслимые словари, а также все способы суждения, полагается принципиально не достижимым. (Как отмечает Р., "...либо мы анахроничны в навязывании наших проблем и словарного состава философам предшествующих эпох с целью сделать их нашими партнерами по разговору, либо мы ориентируем наши интерпретации на то, чтобы ложные утверждения философов прошлого выглядели менее однозвучно, помещая их в контекст тех невежественных времен, когда они были написаны".) Р. делает вывод о грядущем наступлении "пост-философской культуры, непосредственно связанной с исчерпанием "проекта Истины". В рамках подобной культуры люди безвозвратно утрачивают связь с трансцендентным, ничто и никто не может претендовать на статус более рационального или истинного, нежели иное или иной. По мысли Р., постфилософская культура будет включать специалистов в различных областях знания, однако в ее структуре однозначно отсутствует философия как академическая, квазинаучная дисциплина, равно как и исчезнет особый профессиональный предмет, отличающий профессора философии от литературного критика или историка. С точки зрения Р., "вопросы философии, которые являются результатом "игры случайностей" нынешнего времени и которые философия заставляет полагать настоящими, — это те вопросы, которые могут быть лучше, чем те, которые задавали наши предшественники, но они вовсе не должны быть теми же самыми вопросами. Это не те вопросы, которые размышляющее человечество необходимо задает себе. Нам нужно рассматривать себя не как реагирующих на те же стимулы, что и наши предшественники, но как создающих новые и более интересные стимулы для себя". Представитель таковой постфилософии остается в границах конвенции и случайности, осуществляет анализ сходств и различий в мире, экспериментирует со "словарями"-мироопиованиями. Помещение одних словарей в контекст других позволяет человеку постоянно пересоздавать себя, развивает его креативность.

(С точки зрения Р., «мы должны рассматривать историю философии точно так же, как историю науки. В истории науки мы не колеблемся заявлять, что лучше наших предшественников знаем то, о чем они говорили. Мы не находим анахроничным утверждение о том, что Аристотель имел ложную модель небес, или что Гален не понимал, как работает система кровообращения. Мы считаем само собой разумеющимся вполне извинительное невежество великих ученых прошлого. Но тогда мы должны бы в той же степени хотеть сказать, что Аристотель был к несчастью невежествен, так как не знал, что не существует таких вещей как реальные сущности, а Лейбниц не знал, что Бога не существует, а Декарт — что ум есть просто центральная нервная система в другом описании. Мы не решаемся сказать это по той простой причине, что наших столь же невежественных коллег мы называем вежливо «придерживающимися других философских взглядов». У историков науки нет коллег, которые верят в кристалльные сферы, или же сомневаются в концепции Гарвея по поводу кровообращения; таким образом, они свободны от подсобных ограничений. Нет ничего неверного в использовании современных философских взглядов для описания воззрений наших предшественников. Но есть резоны и для описания предшественников в их собственных терминах. Полезно воссоздать интеллектуальную обстановку, в которой предшествующие мыслители жили их собственной жизнью, в частности действительные и вымышленные разговоры, которые они могли бы вести со своими современниками. Иногда целесообразно знать, как говорили люди, которые не знали столько, сколько знаем мы, и знать это достаточно детально, чтобы мы могли сами вообразить себя говорящими на этом вышедшем из употребления языке».) Таким образом для Р. главным выступает не столько вопрос соответствующего определения понятий «истина», «объективность», «рациональность», сколько проблема того, какой именно собственный образ должно иметь человеческое сообщество. (Р. цитирует К. Скиннера, по мысли которого «неоценимое значение изучения истории идей» заключается в обнаружении «различия между тем, что необходимо, и тем, что является просто продуктом наших собственных случайных соглашений». Последнее, по Скиннеру, «на самом деле и является ключом к самоосознанию».) Философия в целом получает у Р. право на существование лишь в качестве одного из многих «голосов в разговоре человечества», как картина всеобщей связи, посредница во взаимопонимании людей. (По мысли Р., «такого рода упражнения в попытках соизмерить контексты, являются

ся, конечно, анахронизмом. Но если они осуществляются с полимным опознанием этого анахронизма, против них нельзя возразить. Проблемы, которые при этом поднимают, это — вербальные проблемы, — рассматривать ли рациональные реконструкции как «уточняющие, что философы прошлого сказали на самом деле», а также, — на самом ли деле рациональная реконструкция «реально» делает историю».) Как подчеркивает Р., «как же... обнаружить, является ли истиной сказанное мыслителем прошлого? Точно так же, как определение значения есть: дело помещения утверждения в контекст действительного и возможного поведения, определение истины есть дело помещения ее в контекст утверждений, которые мы сами хотели бы сделать. Так как разумные способы поведения есть функция того, во что мы верим как в истину, истина и значение не могут быть рассматриваемы независимо друг от друга. Рациональных реконструкций, имеющих целью найти осмысленные (significant) истины, или же важные заблуждения в работах великого философа прошлого, может быть столько, сколько есть важных различных контекстов, в которые могут быть помещены его работы». Р. предлагает различать философию поучительную, предлагающую сатиру и афоризмы, бичующую человеческие и общественные пороки, «разрушающую во благо собственного поколения», с одной стороны, и философию систематическую, разрабатывающую конструктивные аргументации, теории на «вечные времена», а также верящую в собственную монополию на разум и мировую истину. («Философия не является ни систематизирующей наукой дисциплиной, ни средством духовных преобразований: она — лишь один из способов сглаживания напряжений между сферами культуры, показывающий, что эти напряжения менее значительные, чем предполагалось». По мысли Р., ограниченность классической версии аналитической философии — ныне господствующей в США — связана с профессионализацией последней, результировавшей в ее редукции до объема академической дисциплины, фундированной неокантианством и лафосным гносеологизмом.) Р. разработал вариант «прагматической герменевтики» — концепцию всецелой зависимости интерпретаций «текста» от потребностей толкователя или сообщества, к которому он принадлежит. Единственное обоснование познания и истины, по Р., — то, что в ходе языкового общения (дискурса) некоторая теория принимается культурным сообществом — в первую очередь «северо-атлантической либеральной интеллигенцией». Отождествляя социум с общением, Р. особо приветствовал мировую экспансию ценностей и идеалов либерально-демократических обществ, не приемлющих никакой власти и унификации, кроме «общего интере-

са собеседников»: эти общества оказывались в состоянии локализовать дискуссии по принципиальным мировоззренческим вопросам, строить солидарность на основании «ненавязчивого соглашения» (подобно древним грекам, которые несмотря на многобожие формировали устойчивые традиции гражданского согласия). Элиминируя из своих интеллектуальных построений традиционалистские несущие конструкции метафизического толка («объективность», «истина», «гражданский долг» и т. п.), Р. стремился помыслить достижение гражданского согласия на основе исторически случайных принципов либерализма. Согласно Р., теорию, способную соединить частное и общественное, создать невозможно. Утешиться возможно лишь тем, что Р. именует «ироническим либерализмом», который постулирует равную значимость солидарности и творческого самосозидания. «Иронизирующий либерал» у Р. посредством иронии высвобождается от всех традиционалистских философских чар и становится в должном объеме «историческим и номиналистом», осознавая случайность собственных наиболее сакральных убеждений, он, по мысли Р., не приемлет жестокость ни при каких условиях. Ироничен же тот, кто не скрывает ни от себя, ни от других неуверенности в своих сокровенных символах веры. Надежда на то, что унижение одних другими лишь за их непохожесть когда-либо отомрет, — может восприниматься только в ироническом контексте. Либеральная утопия не может быть выведена из каких бы то ни было исторических обобщений: «солидарность не есть открытие рефлексии, она есть то, что создается воображением, особо чувствительным к страданиям и унижениям других». Р., жестко разводя по либеральной модели (в духе противоположения Милля: «индивидуальная независимость» и «социальный контроль») сферы жизни «публичной» и «приватной», также разграничивает «приватную мораль самосовершенствования» и «публичную мораль взаимоприспособления». Критики Р. неоднократно отмечали по сути кантовский дух дажной процедуры (столь же категорически Кант принял как данное разделение между наукой, искусством и моралью), хотя сам Р. и подчеркивал: «Если однажды философы проглотили кантовское «настойчивое различие», тогда они приговорены на бесконечные редукционистские и антиредукционистские ходы. Редукционисты будут пытаться сделать все научным, или политическим (Ленин), или эстетическим (Бодлер, Ницше). Антиредукционисты будут показывать, что не принимают во внимание такие попытки... Философия модерна состояла в беспрепятственной их перестройке, то в сжимании их друг с другом, то в разводе друг от друга. Но неясно, сделали ли эти усилия свое время

значительно лучше". Не разделяя идею Канта о принципиальной невозможности придать нравственный смысл человеческому познанию (по Р., эту ошибочную мысль достраивали с переменным успехом Маркс, Ницше и М. Вебер, "купилсь" на эту "типично немецкую басню" Фуко и Делез), Р. подчеркивает, что рассмотрение истины отдельно от власти результируется не в том, что язык науки мог бы обеспечить беспристрастную критику институтов социального контроля, а, наоборот, в том, что бюрократия исключительно эффективно пользуется вербальную палитру, изобретенную мудрецами от либерализма. Р. трактует собственное миропонимание как развитие ориентации Ф. Бэкона на науку вкупе с прагматической установкой Фейербаха "все сгладится, что работает". Описывая "приватную" ипостась морали, Р. отталкивается от ряда гипотез и идей Фрейда. В исследовании "Фрейд и моральная рефлексия" (фрагмент публикации "Эссе по Хайдеггеру и другим") Р. отмечает, что, если Аристотель характеризовал самость человека как структуру, наделенную неким центром, встроеной целью (что задает сущность человеческого и совпадает с социальным долженствованием) и набором периферийных акциденций, то у гениальных адептов торжествующего естествознания (Коперник, Галилей, Дарвин) самость — машина, лишенная центра, хотя и обладающая некоей целеполагающей способностью (дух, душа или сознание). У Фрейда же, по мнению Р., основополагающим выступает утверждение, что "наши бессознательные самости не бессловесные, зловещие, неуравновешенные животные, но скорее интеллектуальные компаньоны наших сознательных самостей, их возможные собеседники". В итоге, по Р., вышеупомянутых фрейдистских "собеседников" точнее трактовать как орудия изменения мира, нежели как корректировщиков изображения вещей "в самих себе". "Фундаментализму" традиции Р. противопоставлял принцип историзма в организации мышления о человеке. Его отгравным пунктом Р. считал "случайную диалектическую историческую ситуацию" личностного бытия. Понятие "случайности" — ключевое в подходе Р. к феномену творческой индивидуальности. Историю философии Р., в свою очередь, предлагал рассматривать как череду гениальных творений человека — "словарей", обогащающих его "самообраз" и не обязательно принадлежащих сфере философии как таковой. Нравственный прогресс у Р. — постепенное расширение способности людей "симпатизировать" и "доверять". Его критерий — "понижение значимости жестокости". Будучи весьма популярным в среде гуманитарной интеллигенции Запада, Р. не случайно возглавлял индекс цитируемости американской философии начала — середины 1990-х.

(См. также "Зеркало природы" (Рорти), "Случайность, ирония и солидарность".)

А. А. Грицанов, И. А. Белоус

РОТХАКЕР (Rothacker) Эрих (1888—1965) — немецкий философ, культуролог и культур-социолог, один из основоположников (наряду с М. Ландманом) версии философской антропологии как культурной антропологии. В 1920-е работал в подходе немецкой исторической школы К. Лампрехта. В 1930-е попал в круг идей Шелера, что предопределило его поворот к философской антропологии. Переинтерпретировал ряд семиотических и кибернетических идей немецкого биолога Я. фон Иксюля. Опонировал биоантропологической версии философской антропологии (особенно Гелену). Ученик Дильтея, у которого наследовал концепцию "науки о духе" и идею исторической обусловленности познания. Являлся издателем его теоретического наследия. Многие разработки Р. близки духу последней работы Кассирера "Что такое человек? Опыт философии человеческой природы" (1944) и концепции "герменевтической логики" Х. Липпса. В поздних работах Р. переинтерпретировал концепцию "жизненного мира" Гуссерля. Значительную часть жизни Р. проработал в Боннском университете, где занял в 1929 должность профессора. Основные работы: "Логика и система наук о духе" (1927); "Философия истории" (1934); "Слои личности" (1938, программный труд); "Военное значение философии" (1944); "Проблемы культурной антропологии" (1948); "Человек и история" (1950); "Философская антропология" (1956); "К генеалогии человеческого сознания" (1966) и др. В своих теоретико-методологических установках Р. исходил из необходимости: 1) преодолеть односторонность как эмпиризма (сведение к объекту), так и априоризма (неспособность связать свой дискурс с опытом и историей) в подходе к человеку; 2) сместить акцент в анализе проблематики человека с его негативных определений (линия Гелена с ее тезисом о принципиальной биологической "недостаточности" человека как животного) на позитивные. В единстве своей предметности и духовной субъективности человек может быть понят только как целостность и конкретность, задающие "содержательность" любым дискурсом философской антропологии. Он всегда погружен в определенную жизненную ситуацию с соответствующим горизонтом мировосприятия (переживаний), исходя из которого и строится его деятельностная активность. Люди всегда принадлежат определенным обществам, образующим их специфическую среду, и самореализуются во вполне конкретных культурах (этнических и языковых с их неповторимыми традициями и установками). Культура задает "жизненные стили" как формы самовыражения индивида.

Ротхакер 657

В них человек "ведет себя" и относится к "самому себе", в них он постоянно "переводит себя", объективируя "свое внутреннее". Тем самым он реализуется как творческая историческая личность, конструирующая "свои миры". В стилистике человеческого поведения ничего изначально природно не задано, она постоянно формируется и поддерживается деятельностью усилием, выражает то, что человек сам из себя делает (в этом ключе Р. исследует такие формы специфически-человеческого выражения как стыд, смущение, замешательство и т. д.). И тем не менее, человеческое начало двойственно — оно и дано, и задано, что изначально делает его "подлинность" (аутентичность, идентичность) проблемой. Индивид всегда оказывается "между" (подлинным и неподлинным, истинным и неистинным). Он застает созданное до себя как "данность" (как уже оформленный "материал") и имеет свой проект, подлежащий реализации как "задачность" ("человек живет в мире феноменов, которые он высветил прожектором своих жизненных интересов и выделил из загадочной действительности"). Тем самым Р. накладывает ограничения на тезис об "открытости человека миру", ведь индивиду доступно лишь то, что "высветлено" (то есть лишь определенные по отношению к конкретным ситуациям жизни "аспекты мира"). Как целостность и конкретность (бытия и сознания, практики и переживания) человек сложно организован, содержит в себе три "слоя": 1) вегетативной и животной жизни; 2) определяемого влечениями и чувствами "Оно"; 3) мыслящего и самопознающего "Я", — подчиняющихся только имманентным закономерностям. Конституирующим же собственно человеческое выступает "третий слой", открывающий (точнее — приоткрывающий) человека миру, требующий его самовыражения в культуре (как ответ на вызов природы). Здесь Р. следует идее Плеснера о позиционном дистанцировании человека по отношению к миру и к самому себе как условию раскрытия его "человечности", но максимально "стягивает" ее на тематизмы культурного бытия, бытия культурой (в стилистике культуры). Личность (во взаимодействии с другими) сама формирует свои "духовные ландшафты" (которые всегда "скрыты" антропоморфны как результат избирательного отношения к миру), конституирует собственные "практики жизни" как совместный с другими (внутри целостных общностей людей) "тотальный" ответ на ситуацию, в которую она заброшена волею судьбы и обстоятельств. "Система" же культуры включает в себя пять относительно автономных "подсистем": язык, хозяйство, искусство, религию, сферы

государства и права. Акцентируя какую-либо из них или конфигурируя их индивидуальные сочетания, человек и задает стилистику собственной жизни как обнаруживающую структуры его бытия (то есть жизненного мира как искусственной среды и жизненного пространства различия своих различий-отличий). "Я"-сознание, соотносясь с "Мы"-сознанием, объективирует себя в культуре прежде всего посредством языка. Да и весь жизненный мир человека есть то, что им интерпретировано и истолковано ("лишь с появлением мореходства появляются бухты"). По Р., "с каждым вполне понятным словом мир изменяется... Сказанное тотчас же включается в мир, уже существующий". Человек, будучи существом творческим (и в этом отношении даже "демоническим"), есть "не пучок, не сумма, не нагромождение извне данных ощущений, но субъект, центр и исходный пункт активности", пункт активности "как свободы и нравственной силы". И в этом своем модусе он всегда есть "тайна", разгадать которую и призвана философская антропология. Последняя же по определению всегда должна быть культурной антропологией — *Kulturanthropologie* (Р. автор этого термина в немецко-говорящей традиции), которую следует отличать от эмпирической и этнологически ориентированной британско-американской *cultural anthropology*. Исходные установки *Kulturanthropologie* вытекают из ее принципов: 1) предметности (конституирования предмета в сознании); 2) личности (как исходной точки дискурса); 3) значимости артикуляции только экзистенциально ценного — и нацелены на исследование культурно-практических структур исторического сознания (переживаемого жизненного мира). Культур-антропология, согласно Р., призвана стать: 1) общеметодологической рефлексией для "наук о культуре"; 2) средством выработки обобщенной точки зрения, позволяющей совмещать в себе разнонаправленные культурные перспективы.

В. Л. Абушенко

С

САЙМАК (Simak) Клиффорд Доналд (1904—1988) — философ, журналист, типичный представитель "золотого века" научно-фантастической литературы США (конец 1930 — вторая половина 1940-х). Окончил двухгодичные учительские курсы и факультет журналистики университета Висконсин. В 1938, проработав с 1929 репортером ряда провинциальных газет Среднего Запада США (в Висконсине, Миннесоте, Мичигане), С. стал сотрудником "Миннеаполис Стар", в которой работал до 1977. С. был редактором отдела новостей и вел еженедельное научное обозрение. За деятельность в этой области С. была присуждена премия Академии Наук Миннесоты "За выдающееся служение науке" (1967). За роман "Город" (1952) С. присуждена Международная премия Великобритания "За лучшие англоязычные фантастические книги, а также научно-популярные работы, представляющие интерес для любителей научной фантастики" (1953). Всемирная Ассоциация любителей научной фантастики дважды присуждала С. премию "Хьюго" — за повесть "Необъятный двор" (1959) и за роман "Пересадочная станция" (1964). В 1977 Всемирной Ассоциацией любителей научной фантастики С. был назван третьим (после Р. Хайнлайна и Дж. Уильямсона) "Великим Мастером Фантастики". В 1981 рассказ С. "Грот танцующего оленя" был удостоен двух премий — "Хьюго" и "Небьюла" (присуждаемой Ассоциацией американских писателей-фантастов). С. — автор свыше тридцати романов, сборников повестей и рассказов. Первый рассказ С. "Мятеж на Меркурии" (1931) был опубликован в журнале "Wonder stories". Спервыми С. опубликовал в то время еще несколько рассказов и повестей: в том числе повесть "Творец" ("Создатель") (1935, окончательно переработана в 1946). Окончательному повороту С. к фантастике способствовала новая издательская политика главного редактора научно-фантастического журнала "Astounding science fiction stories" Д. Кемпбелла. В журнале Д. Кемпбелла С. впервые опубликовал роман "Космические инженеры", главный герой которого, вступив в контакт с обитателями Галактики, путешествует по космосу и помогает галактам в их проектах по защите обитаемого космоса. Повести "Город" (1944) и "Убежище уют" (1944) были им преобразованы в бессюжетный роман "Город" (1952); по словам Р. Хайнлайна, "...бессюжетный в том смысле, в каком бессюжетна история...". В данном романе Земля оставлена человечеством и населена говорящими собаками (Псами), старыми людьми и роботами (в 1973 С. дописал к роману "Город" достаточно оптимистический "Эпилог"). В творчестве С. фактически были только две основные темы: внеземляне и время, бывшее для С. тем, что позволяет непосредственно сталкивать человека с самим собой ("Что может быть проще времени?", "Снова и снова"). Возможная для С. идея контакта с внеземлянами выражена в названии его романа "Пришельцы в качестве соседей". По братьям Стругацким, Контакт — это "...непосредственное соприкосновение человечества с иной, безразлично какой, но только внеземной цивилизацией..."; земляне могут участвовать в Контакте персонально (в том числе одним-

единственным человеком). Аналогичное справедливо и по отношению к внеземлянам. С. создал полиморфный тезаурус внеземных существ: прозрачные ульи на колесах, мыслящий куст банши ("Заповедник голблинов"), маленькие черные человечки ("Необъятный двор"), кегельные шары ("Они пришли подобно людям", в русском переводе "Почти как люди"), разноцветные пузыри, принимающие различные формы ("Мятеж на Меркурии"), разумные лиловые цветы ("Все живое — трава"). Созданные С. гипотетические внеземные миры выписаны очень тщательно, миры эти полностью узнаваемы: земные проблемы органично переносятся как в сами эти воображаемые пространства культуры, так и на контакты в них. Свои фантастические миры С. наполняет "...отзывчивостью, добротой и мужеством, которые так необходимы нашему миру...". Внешние произведения С. производят впечатление небольшой "наукоемкости", в отличие, например, от работ А. Кларка или А. Азимова (на выбор профессионального пути которого, двенадцатилетнего мальчика, повлиял "Мятеж на Меркурии"). Однако это справедливо лишь с точки зрения подхода к реализации технологий, — глубина поднимаемых С. проблем затмевает технологическую конкретику, поднимает уровень его обобщений до собственно философского. Находясь в абсолютной физической и языково-культурной изоляции, цивилизации, существование которых для С. мыслилось в принципе невозможным без контактов любого рода (дружественных, нейтральных или враждебных), встают перед необходимостью учиться при помощи внутренних средств своего языка и своей культуры оценивать самих себя и окружающий мир, осознавать наличие языково-культурного многообразия и понимать его глубинную сущность. С. моделирует следующие гипотетически возможные варианты отношений человеческой цивилизации к иным ("другим") цивилизациям: 1) отвернуться от иных цивилизаций, занять активную "круговую оборону" и исходить из наличествующих средств и внутренних ресурсов культуры своей цивилизации, перекрывая ее доступ к культуре общегалактической; 2) пассивно ожидать того времени, когда иные цивилизации сами выступят инициаторами контактных процессов, поддерживать свое существование разрешением текущих проблем развития своей цивилизации; 3) и наиболее приемлемый для С. — развернуться к иным культурам лицом и активно искать в них свои шансы на обновление и дальнейшее развитие. Фантаст обыгрывал последние ситуации совмещения сознаний, подсадики разума представителя иной цивилизации в человеческий мозг ("Что может быть проще времени", "Снова и снова"). В качестве одного из самых необходимых свойств

единственным человеком). Аналогичное справедливо и по отношению к внеземлянам. С. создал полиморфный тезаурус внеземных существ: прозрачные ульи на колесах, мыслящий куст банши ("Заповедник голблинов"), маленькие черные человечки ("Необъятный двор"), кегельные шары ("Они пришли подобно людям", в русском переводе "Почти как люди"), разноцветные пузыри, принимающие различные формы ("Мятеж на Меркурии"), разумные лиловые цветы ("Все живое — трава"). Созданные С. гипотетические внеземные миры выписаны очень тщательно, миры эти полностью узнаваемы: земные проблемы органично переносятся как в сами эти воображаемые пространства культуры, так и на контакты в них. Свои фантастические миры С. наполняет "...отзывчивостью, добротой и мужеством, которые так необходимы нашему миру...". Внешние произведения С. производят впечатление небольшой "наукоемкости", в отличие, например, от работ А. Кларка или А. Азимова (на выбор профессионального пути которого, двенадцатилетнего мальчика, повлиял "Мятеж на Меркурии"). Однако это справедливо лишь с точки зрения подхода к реализации технологий, — глубина поднимаемых С. проблем затмевает технологическую конкретику, поднимает уровень его обобщений до собственно философского. Находясь в абсолютной физической и языково-культурной изоляции, цивилизации, существование которых для С. мыслилось в принципе невозможным без контактов любого рода (дружественных, нейтральных или враждебных), встают перед необходимостью учиться при помощи внутренних средств своего языка и своей культуры оценивать самих себя и окружающий мир, осознавать наличие языково-культурного многообразия и понимать его глубинную сущность. С. моделирует следующие гипотетически возможные варианты отношений человеческой цивилизации к иным ("другим") цивилизациям: 1) отвернуться от иных цивилизаций, занять активную "круговую оборону" и исходить из наличествующих средств и внутренних ресурсов культуры своей цивилизации, перекрывая ее доступ к культуре общегалактической; 2) пассивно ожидать того времени, когда иные цивилизации сами выступят инициаторами контактных процессов, поддерживать свое существование разрешением текущих проблем развития своей цивилизации; 3) и наиболее приемлемый для С. — развернуться к иным культурам лицом и активно искать в них свои шансы на обновление и дальнейшее развитие. Фантаст обыгрывал последние ситуации совмещения сознаний, подсадики разума представителя иной цивилизации в человеческий мозг ("Что может быть проще времени", "Снова и снова"). В качестве одного из самых необходимых свойств

контактирующих сознаний для С. выступает толерантность и, более того, сверхтолерантность как полное принятие права на существование любых иных взглядов, позиций, норм жизни и поведения, внешних физических обличий и всех остальных жизненных проявлений; как полное отсутствие ксенофобии в любой форме. Но в то же время С. не сторонник и тотальной ксенофилии, он отвергает стремление раствориться в ином, отстаивает умение всегда сохранять себя и свою собственную систему ценностей, лишь обогащая их иным восприятием, знанием, пониманием. Самым важным для С. является, имея в основе память о "своем", непрерывно уточняя это знание и одновременно генерируя постоянный выход за границы массива существующего знания, понимать "иное", адекватно оценивать его, учиться существовать совместно со своим, обмениваться "своим" и "иным", соединяя и то и другое естественным образом. Контакты между различными культурами при этом выступают у С. в качестве естественного стремления к взаимопониманию и взаимообогащению. Однако и для сверхтолерантности, по С., существуют пределы, четко очерченная нравственная граница. Допустимы любые различия, но при этом не может быть допущено зло в любой форме. Герои С. в борьбе со злом всегда стремятся не к тотальному компромиссу, а к тому, чтобы в общем итоге избежать открытой конфронтации. Если речь заходит о Добре и Зле, то приходится перемещаться в область Духа и Веры, неизбежно обращаясь тем самым к проблеме религии. В своем творчестве С. рассматривал вопросы веры, проблемы души и одушевления, богоискательства и богосозидания ("Выбор богов"). С. надеялся многих главных положительных героев двумя взаимосвязанными в его представлении чертами — старостью и мудростью ("Дом обновленных", "Пересадочная станция" и др.). Он подчеркивал, что лишь при отсутствии необходимости ежечасных забот о доме, пище и здоровье для себя и своих близких громадный потенциал старых мудрых людей сможет быть полностью востребован. По его мысли, это даже психологически жизненно важно для одиноких стариков, не говоря уж об их профессиональной квалификации. Герой "Дома обновленных", выдающийся в прошлом юрист, одинокий землянин, призван вынести решение по делу, отданного под юрисдикцию Межгалактического Права, в составе Галактического Трибунала, в котором "...три ученых законоведа, три знатока права из трех различных солнечных систем. А само дело и закон, скорее всего еще из какой-нибудь четвертой системы". С. считает, что "...к закону можно подойти по-разному. В нем можно видеть отвлеченную философию или политическую теорию, историю нравственности, общественную систему или свод правил. Но как бы

его ни понимать, как бы ни изучать, какую бы сторону ни подчеркивать, его основная задача — установить какие-то рамки, помогающие разрешить любой возникший в обществе конфликт. Закон не есть что-то мертвое, неподвижное, он непременно развивается. Каким бы медлительным это развитие ни было, оно следует за движением общества, которому служит закон... На какой-то одной планете, если налицо время, терпение и неспешный ход развития, закон можно привести в соответствие со всеми общепринятыми понятиями и со всей системой знаний общества в целом. Но возможно ли сделать логику закона столь гибкой и всеобъемлющей, чтобы она охватила не одну, а множество планет? Существует ли где-нибудь основа для такого понимания законности, которое оказалось бы применимо ко всему обществу в самом широком, вселенском смысле слова? Да, пожалуй. Если налицо мудрость и труд, проблеск надежды есть... А если это так, то... могут пригодиться земные законы. Нет, Земле незачем стыдиться того, чем она располагает. Человеческий разум всегда тяготеет к закону. Более пяти тысячелетий человечество старалось опираться на закон, и это привело к развитию права — вернее, ко многим путям развития. Но найдутся в земном праве две-три статьи, которые смело можно включить во всеобщий межгалактический свод законов". С. убежден в том, что возможно существование мышления, которое когда-нибудь "...придет к общему понятию о правосудии". С. была близка тема трансляции Знания от поколений к поколениям, от цивилизации к цивилизации (математика в "Пересадочной станции", право в "Доме обновленных" и др.). Однако звучит она не везде ровно. После рассмотрения возможности совмещения сознаний ("Снова и снова", "Что может быть проще времени") С. вынужденно обходит необходимость передачи всего свода Межзвездного Права Членам Межгалактического Трибунала в возможном и удобном виде для восприятия каждого из них, оставляя традиционную для пожилого землянина книжную форму (удобную для последующей трансформации в форму текстовых баз данных) для представления (объективации) знаний Галактики в области права. Вопросы времени, затрачиваемого на освоение Межзвездного Знания, философ Времени обходит, помещая своих героев в жилища, в которых останавливается ход времени ("Пересадочная станция"). С. был привержен ценностям идеалам простой сельской жизни (традиция в США, идущая от Г. Торо и Р. У. Эмерсона). В романе "Кольцо вокруг Солнца" С. выступил с идеей радикального общественного переустройства современного мира, о множестве незаселенных Земель, обращающихся по орбите вокруг Солнца, и подпольной организации мутантов,

стремящихся через всеобщее изобилие создать тотальную безработицу, чтобы заставить людей приступить к освоению новых Земель. Для С. идеален человек, который может жить в гармонии с окружающим его миром предметов и живых существ. Персонажи книг С. воспринимают естественным продолжением жизни появление лиловых разумных цветов ("Все живое — трава"), спокойно вступают в диалог с внеземлянами ("Поведай мне свои печали"), производят межгалактический обмен товарами ("Необъятный двор"). Вселенная у С. — это мириады живых существ, объединяемых Светом Талисмана, этического средоточия всех рас в Галактике ("Пересадочная станция"). Для С. крайне важным является то, что Хранителем Талисмана после всех злоключений с ним становится глухонемая девушка, по мнению многих жителей ее деревни, — "ненормальная". С. всегда доверяет установление важнейшего для судеб Земли Kontakта самым простым людям (фермерам, лицам "без определенных занятий и места жительства") или профессионалам-гуманитариям (философам, юристам, писателям). С. противопоставляет их всех представителям той технократической цивилизации, которая подавляет духовные и душевные начала человека. Именно обычные люди способны, по убеждению С., быть носителями человечности, доброты, сострадания, нравственных ценностей на все времена. Именно такие люди способны противостоять злобе, жадности, неверию. Истинный герой С. — не замкнувшийся в сельском мирке хозяин, а искренняя, открытая всему миру душа, пусть даже и с некоторой долей чудачковатости. С. близка манера письма, когда события заслоняют или даже заменяют стиль. Бескрасное вторжение инопланетия на Землю ("Почти как люди") уже с первой фразы начинается стремительно: главный персонаж едва не попадает в капкан. "Заповедник гоблинов" (1968) завершает период творческого расцвета С. Этот роман является смешением оживших фольклорных персонажей (тролли, гоблины, драконы) и реальностей далекого будущего. Романы 1970-х "Мир-кладбище" (образ Земли как памятника былому величю на заброшенном кладбище), "Кукла судьбы" и "Зачарованное паломничество" (описание вариантов путешествия за истинной существования тех цивилизаций, куда попадают персонажи) настолько мозаичны, что фактически представляют собой перечни эпизодов. Роман "Наследие звезд" (1978) явился итогом всему предыдущему творчеству С., представляя собой конгломерат всех прежних идей. В 1980-е у С. открывается "второе дыхание" в творчестве, однако философские, этические и художественные особенности его

новых романов повторяют прежние сборники "Странники во Вселенной" и "Миры без конца". Роман "Мастодонтия" — это пастораль на тему палеонтологического прошлого. Роман "Посетители", в котором уничтожающие лес черные многометровые параллелепипеды оказываются живыми существами, которые, подобно птицам, для отдыха опустились на поляны, — это ностальгическое воспоминание о старых добрых временах радушия и добрососедства. Ностальгия по прошлому особо звучит в последнем рассказе С. "Модель Форда-Т". В конце речи на похоронах С. редактор журнала "Аналог" В. Бова сказал о нем: "...Говорят, что лучшие умирают молодыми. Может быть, и так. Однако подлинно великие живут долго и плодотворно..."

С. В. Силков

САМОСОЗНАНИЕ — (само-со-знание) — противоположное осознанию внешнего мира (объекта) переживание единства и специфичности "Я" как автономной (отдельной) сущности, наделенной мыслями, чувствами, желаниями, способностью к действию. Включает в себя процессы самопознания (само-по-знания), самоидентификации, самоопределения. Внешне проявляется как система предъявляемых (явно и неявно) самооценок и оценок других, помещающаяся в основание задаваемой модели познавательных и социальных дистанций, позволяющих мне определять мое место в системе складывающихся вие меня связей и отношений как в теоретическом, так и практическом их срезе, а также вырабатывать механизмы самоутверждения меня в мире и самозащиты меня от мира, определяющих индивидуальные качества личности. Это вынесение себя и своего сознания вовне дополняется и фундируется обращением индивида на самого себя, направленностью сознания на самое себя, то есть "вовнутрь". С. есть осознание собственных ценностно-символических оснований, предельных смыслов, задающих меня, мои знания, мои возможности отношения с миром и с самим собой. В С. "Я" познает себя и свое сознание, оценивает свое знание, то есть собственные условия-предпосылки, как бы наблюдая себя со стороны, выходя за собственные пределы, одновременно оставаясь в них (последнее верно только для западной традиции). Отделяя сущности от данностей с помощью мышления (в восточной традиции — отстраняясь от мира), "Я" в понимании протраивает субъективное отношение к предмету, другому и себе как рефлексование, переинтерпретацию и реорганизацию смысловых структур своего бытия (в восточной традиции — "снятая" субъективное и иные привязки к внешнему миру, а тем самым и саму возмжность "Я").

И в восточной и в западной версиях речь идет о самоочищении сознания (выявлении "чистого" сознания) в процессах познания и самопознания. Однако, это принципиально разные ориентации: Восток проговаривает необходимость элиминации мышления, возможности безобъектного ("не вовлеченного") сознания, снятия С. (будь то в пассивном пути дао или активных практиках Йоги или дзена). Запад принципиально настаивает на опосредовании процессов осознания мышлением, интенциональности сознания (его направленности всегда "на", его необязанности из самого себя), его переводимости и постоянном переходе в С. По сути, речь идет о двух различных установках: негативной (Восток) и позитивной (Запад). Позитивная установка предполагает переопределение позиций в смысловых полях, изменение смысловых границ и систем ценностей ("видений" — неокантианство, "горизонтов" — феноменология, "перспектив" — символический интеракционизм, "ситуаций" — прагматизм и т. д.). Она предполагает реализацию "проекции", "объективаций", "означиваний", то есть "привязку" к внешнему, удержание себя в мире, а также различение осознаваемых и неосознаваемых (бессознательное) мыслительных процессов (психоанализ, философия жизни и др.) и признание различных состояний — резче: множественность — "Я" (открытие разных типов рациональности и изобретение схем работы со многими знаниями). В конечном счете эти разные ориентации породили и разные техники работы с собой и своим сознанием — прежде всего медитацию (Восток) и оформляемую в мышлении и посредством мышления рефлексию (Запад). При этом рефлексия может быть рассмотрена как способ перехода от "неявного" в С. (бессознательного, латентного, личностного и т. д.) к явному, но не через работу с предметными содержаниями (смутными или, наоборот, самоочевидными), что есть проблема и задача когнитивных практик (стратегий), но через выявление субъективных отношений к неявному, то есть через его проблематизацию и выявление лакун, не заполненных знанием и готовыми схемами действия, рационализированными в мышлении; или — другая сторона этого же — через вписывание себя в контексты ситуаций и действий. Рефлексия не имеет собственных содержаний, она есть своего рода остановка в мышлении, попытка увидеть себя в прошлом (в сделанном, прожитом) с поиском в нем опор для определения векторов движения и выявления его смыслов, через понимание (не транслируемых в рационально оформляемых в мышлении схемах) личностных контекстов. Таким образом, речь как раз и идет о проявлении своих самоидентификаций и самоопределений в прошедших жизненных и познавательных ситуациях,

выявлении наличных знаний и способов (методов) работы с ним для определения через себя новых возникающих ситуаций (или, в данном случае, действительности). Коль скоро ситуация не видна из самой себя, она должна быть осмыслена в более широкой рамке. Такой предельной рамкой выступает трансцендированное вовне (само) сознание социума — его культура, задающая предельные границы возможных (улавливаемых) для любого "Я" смыслов и координаты для самоидентификаций и самоопределений — абсолютизируемые в культуре ценности и символы. С. культуры, в свою очередь, наиболее адекватно схватывается (проявляется) в философской и/или методологической рефлексии, задающей, соответственно, видения, горизонты, перспективы, ситуации и т. д. для специфизированных и индивидуализированных С. Сознание не локализуемо в каждом отдельном субъекте, оно тотально. Мысль (идея) случается, она развивается и разрабатывается мышлением, фиксируется и переинтерпретируется в рационализированных системах знания, но не вырабатывается в мышлении. Последнее структурируется и процессуализируется, развивается в той или иной традиции культуры. Сознание же, в силу своей тотальности и целостности ("нерасчленности") реализуется как С., как способность быть "здесь-и-теперь" в культуре через различные состояния сознания и множественность в культуре через различные состояния сознания или множественность сознаний, обуславливающих возможные познавательные процедуры. Установка на осознание сознанием самого себя задана в философии Нового времени Декартом в его "cogito ergo sum": "Если я осознаю, что любые мои действия, в том числе сомнение и отрицание, есть проявление мышления (и, следовательно, оно неустранимо, неотрицаемо), то я как субъект мышления осознаю себя существующим". Установка на С. как наблюдение внутреннего опыта, деятельности и способов ее проявления была сформулирована Локком. Как осознание собственных содержаний сознанием трактовал С. Лейбниц. Переинтерпретация соотношения осознания внешнего мира и С. принадлежит в новоевропейской традиции Канту: "Сознание моего собственного личного бытия есть одновременно непосредственное осознание бытия других вещей, находящихся вне меня". При этом С. может схватываться как в логической (через сопоставление представлений), так и в трансцендентальной (через установление связи представления с познавательной способностью) рефлексиях. Гегель переинтерпретировал проблему в "Философии духа" как процессуальность саморазвертывания духа в его рефлексии о самом себе. "Перевернул" же проблему Фихте, у которого не сознание реализуется "в"

и "через" С., а "Я полагает само себя, свое собственное бытие", именно "Я полагает не-Я", то есть сознание не дано, а задано, порождает себя (синтез Я и не-Я задается в абсолютном Я). Момент предзадаваемости С. структурами практик и культурными формами актуализировала "философия действия" или "социального активизма" (соответственно — марксизм и особенно неомарксизм и неогегельянство). Тема горизонта "жизненного мира" и феноменологической редукции введена феноменологией (специально разрабатывалась в феноменологической социологии), а тема выявления экзистенции как основы С., оставляющая человека один на один с голосом собственной совести в страхе перед "небытием" ("ничто", "пустотой" и т. д.) — экзистенциализмом. Новый поворот проблематике С. задала ее психологизация и социологизация, пошедшая по пути расщепления "Я": соотношение субъективного, отраженного (зеркального) и ролевого Я в структурно-функционалистских версиях социологии личности; структур "сверх-Я", "Оно" и "Я" во фрейдизме; структур "I" и "me" в символическом интеракционизме; проблема "Я — Я" и "Я — Он" в концепции аутокоммуникации; соотношение отношений "Я — Ты"/"Мы" и "Я — Он"/"Они" ("Оно") в диалогических концепциях и т. д. С другой стороны, в рамках социологии С. рассматривается как присущее не только индивиду, но и социальной группе, классу, этносу, обществу в целом, когда они осознают себя субъектом практической и познавательной деятельности, а также вырабатывают общие идеалы и понимание собственных интересов. В данном случае С. понимается как единство самопознания, эмоционально-ценностного отношения к себе, самоориентации и саморегулирования социальных субъектов, проявляемое в их поведении, деятельности и общении. Внутренним механизмом саморегулирования действенно-волевой сферы С. выступают системы самооценок социальных субъектов, которые закладывают основы их мировоззрений и могут быть институционализированы как отдельные от этих субъектов системы идеологических представлений или идеологии. В современных философских подходах в целом происходит перенесение акцентов с познающего на познаваемый субъект, само С. трактуется не как начало, а как итог реконструкции в познавательных процедурах действий субъектов в рамках той или иной культуры, которая, в свою очередь, понимается как фиксируемая в языковых (дискурсивных) практиках и представляющая собой нецелитворивающий гипертекст. Отдельной проблемой является выработка процедур и техник открытия замкнутых структур теоретического (научного, аналитического) мышления как опосредующего процессы С. в современных социокультурных ситуациях. (См. также Я).

В современной философии постмодернизма концепт С. подвергается радикальной деструкции (см. Антипсихологизм, "Смерть субъекта", "Воскрешение субъекта").

В. Л. Абушенко

САМОСТЬ — (1) — в аналитической психологии Юнга архетип, являющийся собой центр суммативной целостности сознательного и бессознательного психического бытия. Понятие С. введено в оборот Юнгом, но ни в его работах, ни в трудах его последователей оно не получило однозначного определения. Порой интерпретировалось как исходное состояние интегрированного организма, образ сверхординарного объединяющего принципа, архетипическое стремление к координации напряжения противоположностей, архетипический образ человеческого потенциала и единства личности как целого, как суммативности личности и т. д.; (2) — понятие философии Хайдеггера, обозначающее бытие Я (само-бытие), то есть такое сущее, которое может произнести: "Я". "Личная С." (Ich-selbst) у Хайдеггера полагает своеобразие бытия существования в качестве "заботы" (то есть бытия сущего, являющегося человеческим существованием; в отношении к окружающему миру существование предстает как "озабоченность", а в отношении к другому человеку — "общей заботой"). Безличная же С. (Man-selbst), будучи повседневным высказыванием Я (Ich-sagen), подчиняется Мал, отодвигая на второй план собственные возможности и горизонты бытия.

А. А. Грицанов

САМОСУБЛИМИРОВАНИЕ СЕКСУАЛЬНОСТИ — по Маркузе, потенциальная способность сексуальности к созданию, при соответствующих условиях, высокоцивилизованных человеческих отношений, свободных от репрессивной формы организации, налагаемой на сексуальность цивилизацией. С. С., по Маркузе, предполагает преодоление институциональных пределов принципа производительности и, следовательно, регресс инстинктов человека и исторический прогресс.

В. И. Овчаренко

САРТР (Sartre) Жан Поль (1905—1980) — французский философ, писатель, один из наиболее значительных представителей французской феноменологии, основатель атеистического экзистенциализма. Отталкиваясь от некоторых идей Декарта, Гегеля, Киркегора, Фрейда, Гуссерля, Хайдеггера и (в поздний период творчества) Маркса, С. разрабатывала идею специфичности и аутентичности человеческого существования; развивает концепцию бытия, включающую в понятие бытия индивидуальную свободу в качестве его конститутивного элемента; предлагает оригинальные методологические средства анализа и описания этого кон-

ституирования как индивидуально-конкретного события в составе универсума, как уникального и незаместимого акта экзистенции в историческом процессе (метод экзистенциального психоанализа, регрессивно-прогрессивный и аналитико-синтетический метод). С. начинает в 1930-е с попыток применения и творческого развития феноменологических принципов описания и анализа структур сознания и самосознания человека, радикализирует гуссерлевскую операцию феноменологической редукции с целью очищения сознания от "психического", в результате чего приходит к отказу от идеи эгологической структуры сознания, утверждению автономии иррефлективного сознания, его имманентного единства и онтологического приоритета по отношению к рефлексивному уровню с его конструкцией Я. ("Трансцендентность Эго", 1934). На этом пути С. стремится выявить сферу "абсолютного сознания" как "трансцендентальную сферу свободы" и условие экзистенции. Предприняв феноменологическое описание сущности воображения и эмпатии в качестве интенционально организованных поведений сознания в мире ("Воображение", 1936; "Эскиз теории эмпатии", 1939; "Воображаемое", 1940), С. развивает онтологический анализ творческого статуса сознания в универсуме: его способности отрываться от данного, автономно проектировать "несуществующее" и — в соответствии со своим проектом, неаптизирующим и трансцендирующим наличное, — определенным образом артикулировать существующее, трансформировать его в "мир", "ситуацию", "конкретную и сингулярную тотальность", в "конкретное". Основной философский трактат С. "Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии" (1943) посвящен исследованию вопросов: что такое бытие? Каковы фундаментальные бытийные отношения между сознанием и миром? Каковы онтологические структуры сознания (субъективности), делающие возможными эти отношения? Каким способом можно зафиксировать, концептуализировать и расшифровать онтологическую конститутивность человека как конечного, единичного, конкретного существования, то есть в его бытийной нередуцируемости и самосуществовании? В поисках ответов на эти вопросы С. исходит из идеи мира как феномена. Мир, непосредственно обнаруживаемый человеком в его жизненном опыте, есть, по С., сложное образование, предварительно (на дорефлексивном уровне) всегда уже структурированное экзистенцией. В нем сознание человека является "всегда уже осуществленным", всегда уже протектовавшим и кристаллизовавшим свою работу в виде "тотальностей". Пытаясь прочесть ее, С. вычленяет в мире как феноме-

не, "синтетически организованной тотальности", "конкретном" три составляющих его региона. Бытие-в-себе (первый регион) — любая фактическая данность живому сознанию и "есть то, что оно есть". Это — сырые обстоятельства возникновения сознания в их неустраивимой случайности, любые эмпирические условия, в которых открывает себя индивидуальное сознание и которые составляют его фактичность (эпоха, географическая, социальная, классовая, национальная принадлежность человека, его прошлое, окружение, место, психика, характер, наклонности, физиологическая конституция и проч.). Второй регион — живое сознание (бытие-для-себя). Его онтологический статус состоит в том, что, будучи обнаружением и раскрытием данного, сознание является "ничто" (neant), пустотой, отрицанием, неантисципацией себя самого и мира, постоянной утечкой, присутствием с миром и с самим собой, "несубстанциальным абсолютом", автономно проектирующим себя в мире к своим возможностям и осознающим свое авторство. Термин "неантисципация", введенный С., не означает уничтожения (аннигиляции) сознанием данного; это — как бы окутывание данного сознанием ("муфтой ничто"), дистанцирующее и нейтрализующее движение сознания, подвешивающее данное в неопределенности внутри проекта как "несуществующего". Актом проектирования себя сознание пытается избавиться от случайности своей фактичности и существовать "на собственных основаниях"; тем самым человек изобретает свой собственный способ быть в мире, среди вещей и других. Свобода, таким образом, противопоставляется случайности (данного как "существования без основания"). Она определяется как автономия (своезакононость), усилие человека самоопределиться в том, что ему просто дано, давая самому себе эту данность, то есть постоянно возобновляя ее в пространстве своей собственной интерпретации, вступающая в определенное отношение к ней, придавая ей определенный смысл своим выбором. Это позволяет С. трактовать индивида в качестве автора всех значений своего опыта и всех своих поведений. Будучи самосознательным, сартровский человек свободен, вмещает и тотально ответствен за мир и себя в нем. Появление в мире "основания", или "разжатие бытия" как возникновение в нем отношения человека к данности, С. называет онтологическим актом свободы, выбором человека, фонтанированием сознания в универсуме, "абсолютным событием", происходящим с бытием. Человек проектирует себя под знаком самопричастности как цепиности. Это "недостающее" сознанию есть, по С., третий, идеальный регион, имплицитный в понятии ми-

ра как феномена. Лишь благодаря обнаружению и раскрытию сознанием бытия-в-себе, этому неантисципующему, проектирующему, означивающему и тотализирующему посредничеству сознания (синтезу данного в единстве проекта) "имеется само бытие", рождается мир, личность и ценность, считает С. Момент самоопределения человека в бытии, возможный только в силу того, что сознание есть для-себя, оказывается у С. точкой разрыва естественной, каузальной цепи в бытии, появлением в нем "трещины", "дыры" и возможностью установления в универсуме морального — свободного, контрафактуального — порядка. "Бытие и ничто" исследует ситуацию как нерасторжимый синтез сознания и данного, свободы и фактичности. Задаваемое в перспективе живой событийности и рискованной (негарантированной) открытости, бытие в онтологии С. трактуется как "индивидуальная авантюра", событие фактической артикуляции существующего проектом ("еще не существующим"). Бытие есть то, на что человек отваживается, он scommetирован им: между ними отношение сообщничества. Свобода в каждом человеке, этот синоним сознания у С., объявляется основанием (внутренней структурой) бытия, мира, истории, "безосновным", открытым основанием всех связей и отношений в мире. Аутентичность человеческого существования предполагает понимание и принятие человеком своей неоправдываемости, безусловной свободы, авторства и личной ответственности. Выявив в качестве универсальной структуры личности ее "фундаментальный проект" — недостижимое стремление стать Богом (тотальным бытием, сознанием, которое было бы одновременно основанием собственного бытия-в-себе), — С. разрабатывает метод экзистенциального психоанализа. Он должен позволить выявить "исходный выбор" человека — конкретно-индивидуальную и уникальную спецификацию этого "фундаментального проекта" — в качестве основания состояний, переживаний и действий человека, в качестве продуктивной структуры, единого логического смысла и единой темы, устойчиво воспроизводимых индивидом (хотя и варьируемых) в самых разнообразных эмпирических ситуациях, проектах и поведении. Именно исходный выбор человека должен, по С., служить "основанием для совокупности значений, конституирующих реальность". В "Бытии и ничто" исследуется также проблема Другого, выявляется радикальное отличие отношений между сознанием от отношений сознания с бытием-в-себе. Вдохновляясь гегелевской идеей Другого как условия и посредника моей собственной индивидуальности, критически учитывая разработку Гуссерля и Хайдеггера, С. стремится перевести разговор из плоскости познания и априорного

онтологического описания — где Другой, по его мнению, остается абстрактным — в область описания Другого как реального (конкретного, единичного) существования, которое является конкретным условием и посредником моей самости. Подчинив свое философствование безусловному требованию самоочевидности, С. пытается осуществить этот проект на основе модификации картезианского cogito. Он предлагает феноменологическое описание Другого на уровне "фактической необходимости" его присутствия в моем непосредственном, повседневном жизненном опыте. Обнаружив, что структура связи "я — Другой" — "быть видимым Другим", С. разрабатывает феноменологию "взгляда", выявляя при этом напряженную динамику отношений "объектности" и "свободной самости" между ее участниками. Поскольку Другой (как и я сам) есть свобода, трансцендирование (а значит сектор непредвидимости), "я оказываюсь в опасности в мире". Отношения "я — Другой", по С., — конфликт двух свобод, и "скандал множественности сознаний" не устраним в рамках онтологии. И драматизм, и — одновременно — возможность бытийного единства в отношениях между сознаниями связываются С. с проблемой их взаимного признания ("я принимаю и я хочу, чтобы другие придавали мне бытие, которое я признаю"). В послевоенный период академическая направленность интересов С. существенно трансформируется. Социальная и политическая ангажированность, близость к левым политическим движениям и интерес к проблеме судьбы индивидуальной свободы во внешнем мире с его насилием, отчуждением, эксплуатацией, в конфликтном поле исторической интересности обусловили обращение С. к философии Маркса. Размышления об эвристических возможностях марксизма, его современном состоянии и путях обновления представлены в "Проблемах метода" (1957 под другим названием; изданы в составе первого тома "Критики диалектического разума", 1960). Высоко оценивая социальную философию Маркса, его подход к анализу конкретных исторических событий, С. объявляет марксизм "непревзойденной философией эпохи", ибо она рассматривает "человека в его целостности, то есть исходя из материальности его положения", "является единственно возможной формой действительно конкретного знания" и "самой решительной попыткой осветить исторический процесс в его тотальности". Современным марксистам С. упрекает в априорном схематизме, отнесении всей конкретности человеческой жизни к случайности, в непонимании исторической тотализации, человека и, в конечном счете, в исключении человека из марксистского знания. Поскольку же "человеческое существование и понимание человеческого неразде-

лимы", необходимо, по С., дать экзистенциальное обоснование марксизма, соединить его с экзистенциализмом. Введение экзистенциала в сердцевину знания в качестве основания означает для С. введение в универсальное знание об истории неустрашимого своеобразия человеческой авантюры. Это, по С., возвратит историческому событию его характер "переживаемого события", его неоднозначность и множественность измерений. Признавая необходимость исследования материальной обусловленности человека и его практики (способом производства материальной жизни, экономическими и другими отношениями, объективными структурами социального поля с его "коллективными объектами", гнетом нужды, отчуждением), С. расширяет поле анализа "конкретных синтезов" опыта, помещая их "внутри продвигающейся диалектической тотализации, такой, как сама история". Предложенный им регрессивно-прогрессивный и аналитико-синтетический метод имеет своей целью понять, как человек проектирует себя к самообъективации, исходя из материальных и исторических условий. Соединенный с конкретной антропологией, дополненный психоанализом и социологией малых групп, то есть ставший структурной и исторической антропологией, марксизм, по С., сможет прояснить историческое событие "в его конкретной реальности", со всеми его опосредующими звеньями, что позволит "свести долгу случая к минимуму", "сократить долю неопределенности и незнания". Лейтмотив задуманной С. трансформации философии сознания и герменевтики экзистенции в антропологию практики — идея специфичности человеческого действия, нередуцируемости человека (одновременно "продукта своего продукта" и агента истории) к причинам или структурам. Ее обоснование сохраняет и развивает основной пафос и принципы "Бытия и ничто". Отчужденный человек, по С., не превращается в "вещь": через труд и действие он превосходит материальные условия, борется с отчуждением и, "несмотря ни на что, отвоевывает территории". Чтобы стать реальными условиями практики, материальные условия должны переживаться как "частные ситуации". Раскрытие ситуации, осуществляемое в практике, есть для С. превосходение материальных условий посредством проекта как "несуществующего", что определяет практику как отрицательность по отношению к данному. И хотя проект, с неизбежностью пересекающий поле инструментальных возможностей, получает теперь у С. новые измерения в отчуждающем поле социальной материи, именно он как "опосредование между двумя моментами объективности" позволяет, по С., прояснить историю, сделать ее интеллигибельной. Реальность со-

циальных объектов, будучи "паразитарной", зиждется на их возобновлении в конкретной индивидуальной практике. Знание, по С., является внутренним моментом практики, даже самой примитивной. Эти идеи лежат в основе попытки С. в "Критике диалектического разума" (ее второй том, имеющий подзаголовок "Интеллигибельность Истории", остался незавершенным и издан в 1985) соединить концепцию истории Маркса с экзистенциализмом с целью разработать онтологический базис истории, философски обосновать структурную и историческую антропологию. Именно они определили трактовку С. проекта как условия истории; истории — как беспрепятственной тотализации; переживания (интерпретации) человеком требований материального поля — как конститутивной части исторического события и исторического процесса. Необходимость как структура опыта человека навязывает себя, по С., "в интериоризации внешнего и экстериоризации внутреннего". Практика, даже отчужденная, имеет приоритет над требованиями материального поля и трактуется как "ответ", "изобретение" и "взятие их на себя" человеком. Исследуя отношения между свободой и необходимостью в истории через отношения между практикой и социальной материей, практикой и тотализацией, индивидом и "практическими ансамблями" (объединениями людей в "серии" и "группы" в процессе их совместной практики), — авторством и отчуждением, поведением и структурой и др., С. обсуждает вопрос о возможности Истории как вопрос о ее единстве, направленности (необратимости), смысле, Истине и интеллигибельности. Поскольку диалектический Разум требует понимать овеществленные отношения, внешнее отчуждение, редкость, насилие, эксплуатацию и др. в перспективе реинтериоризации их человеком как трансформации их значения, история определяется в социальной онтологии С. как "постоянная возможность смысла для человека" и исследуется в качестве "внешнего, переживаемого как внутреннее, и внутреннего, переживаемого как внешнее". Тотализация Истории трактуется С. как "индивидуированный" процесс, "сингуляризирующая инкарнация". Исходя из того, что все уровни практики являются опосредованными и тотализированными человеком, С. настаивает на исчерпывающем характере тотализации, подчеркивает человеческий характер всего (кроме смерти) в тотализации человеческой истории и возможность для человека произвести себя во внешнем мире как "внутреннюю границу" античеловеческого. Не подчиня Историю случайности, С. стремится показать, что История интегрирует их как "очевидные знаки и необходимые последствия своей собственной фактичности". Выявле-

ние экзистенциальных условий истории является для С. необходимой предпосылкой адекватного понимания соотношения необходимости и возможности в истории и условием ее интеллигибельности. После смерти С. опубликованы его незавершенные философские работы "Тетради о морали" (1983), "Истина и экзистенция" (1989). Усилие С. заново определить и обосновать в пространстве современной философской мысли свободу человека и связанный с этим моральный пафос его философии определили мощное влияние его творчества на духовный климат Европы середины 20 в., вызвали горячий интерес и громкие споры. В споре с различными формами детерминистского редукционизма 20 в. С. отстаивал и развивал идею специфичности человека и философского способа его рассмотрения, разрабатывал иной, по сравнению с аналитическим детерминизмом так называемых гуманитарных наук, тип рациональности человеческого поведения и истории, включающий в себя экзистенцию как "конкретное" и полагающий своим основанием проектирующую и осознающую себя индивидуально практику. Социальная философия С., его концепция истории способствовали значительному смещению интересов в сторону социальной проблематики во Франции и за ее пределами. В последние годы все большее внимание к себе привлекают этические и социально-политические взгляды С., его биографический метод.

Т. М. Тузова

САХАРОВ Андрей Дмитриевич (1921—1989) — российский мыслитель и ученый. Отец — Дмитрий Иванович Сахаров — преподаватель физики, автор известного задачника и многих научно-популярных книг. Мать — Екатерина Алексеевна Сахарова (урожденная Софиано). Начальное образование С. получил дома, физикой и математикой с ним занимался отец. С седьмого класса учился в школе, которую с отличием закончил в 1938. Поступил на физический факультет Московского университета, который закончил с отличием в 1942 и был направлен в распоряжение Министерства вооружений. С 1942 — работал на патронном заводе в Ульяновске в должности инженера-изобретателя, имел ряд изобретений в области методов контроля продукции. В 1944 поступил в заочную аспирантуру ФИАН (Физический Институт Академии Наук им. Лебедева), в 1945 — переведен в очную аспирантуру. Его научным руководителем был нобелевский лауреат академик И. Е. Тамм. Вскоре после защиты кандидатской диссертации в 1948 С. был зачислен в исследовательскую группу, занимающуюся проблемой термоядерного оружия. С. часто называют "отцом водород-

ной бомбы”, но он считал, что эти слова очень неточно отражают сложную ситуацию коллективного авторства. С 1950 совместно с И. Е. Таммом начал работать по проблеме управляемой термоядерной реакции — идея магнитного удержания плазмы и основополагающие расчеты установок по управляемому термоядерному синтезу. Результаты этих работ были доложены в 1956 И. В. Курчатовым на конференции в Харулле (Великобритания) и считаются пионерскими. В 1952 выдвинул идею магнитной кумуляции для получения сверхсильных магнитных полей, и в 1961 — идею лазерного обжатия для получения импульсной управляемой термоядерной реакции. С. принадлежит ряд ключевых работ в космологии (“Барьонная асимметрия Вселенной”, “Многолистные модели Вселенной”, “Космологические модели Вселенной с поворотом стрелы времени” и др.), работы по теории поля и элементарным частицам. В 1953 С. избран действительным членом АН СССР. Началом своей общественной деятельности С. считал выступления против ядерных испытаний в атмосфере в 1956—1962. Он — один из инициаторов заключения в 1963 Московского договора о запрещении испытаний в трех средах (атмосфере, космосе и океане). В 1964 С. выступил против Лысенко и его школы. В 1966 — принял участие в коллективном письме против возрождения культа Сталина. В 1968 С. написал эссе “Размышления о прогрессе, мирном сосуществовании и интеллектуальной свободе”, в котором обосновывает необходимость конвергенции — встречного сближения социалистической и капиталистической систем — как основы прогресса и сохранения мира на планете. Общий тираж книги на Западе достиг почти 20 млн. экземпляров. После ее опубликования С. был отстранен от секретных работ в закрытом городе “Арзамас-16”, где провел 18 лет. В 1969 вернулся к научной работе в ФИАН. В это же время С. передал свои сбережения — 139 тыс. руб. — Красному Кресту и на строительство онкологического центра в Москве. В 1970 С. стал одним из основателей Комитета прав человека. В последующие годы выступал в защиту узников совести и основных прав человека: права получать и распространять информацию, права на свободу совести, права покидать свою страну и возвращаться в нее и права выбора местожительства внутри страны. Одновременно многократно выступал по проблемам разоружения, являясь единственным независимым профессиональным экспертом в этой области в странах “социалистического лагеря”. В 1975 С. опубликовал книгу “О стране и мире”. В 1975 С. присуждена Нобелевская премия Мира. “Сахаров бескомпромиссно и действитель-

но боролся не только против злоупотреблений властью во всех их проявлениях, но с равной энергией он защищал идеал государства, основанного на принципе справедливости для всех. Сахаров убедительно выразил мысль о том, что только неприкосновенность прав человека может служить фундаментом для подлинной и долговечной системы международного сотрудничества” (Определение Нобелевского Комитета Стортинга Норвегии от 10 октября 1975 года). В Нобелевской лекции С., зачитанной в Осло в его отсутствие 10 декабря 1975, утверждалось: “Мир, прогресс, права человека — эти три цели неразрывно связаны, нельзя достигнуть какой-либо одной из них, пренебрегая другими”. 22 января 1980 С. без суда сослан в Горький. Тогда же Указом Верховного Совета СССР лишен звания трижды Героя Социалистического труда (1955, 1956, 1962) и постановлением Совета Министров — звания лауреата Государственной (1955) и Ленинской (1956) премий. Ссылка С. была, по-видимому, связана с его резкими выступлениями против вторжения советских войск в Афганистан. В Горьком, несмотря на жесточайшую изоляцию, С. продолжал общественные выступления и научную работу. Большой резонанс на Западе имели статья “Опасность термоядерной войны”, Открытое письмо Л. Брежневу об Афганистане и обращение к М. Горбачеву о необходимости освобождения всех узников совести. В Горьком дважды подвергался насильственному кормлению во время длительных голодовок, которые он проводил в связи с давлением КГБ на семью. Там же в 1981 и в 1982 органами КГБ были украдены рукописи его книги “Воспоминания”, паучные и личные дневники и другие записи. По официальному сообщению КГБ, эти документы были уничтожены в 1988—1989. Возвращен из Горького в декабре 1986. 14—15 февраля 1987 выступал по проблеме разоружения на “Международном Форуме за безядерный мир и разоружение”, предложил принцип разделения “пакета”, (то есть рассмотрение вопроса о сокращении числа евrorакет отдельно от проблем СОИ), который был через две недели после предложения С. принят Горбачевым. На Форуме также выступал за сокращение армий СССР и по проблемам безопасности ядерной энергетики. В 1988 С. был избран почетным председателем общества “Мемориал” и приложил много сил для его становления. В 1989 избран народным депутатом СССР и как член Конституционной комиссии съезда подготовил и представил комиссии 27 ноября 1989 проект новой Конституции СССР. В основе ее концепции лежит защита прав личности и права всех народов на равную с другими государственность. Статья 2 проекта Конституции С. гласил: “Цель народа Союза Совет-

ских Республик Европы и Азии. — счастливая, полная смысла жизнь, свобода материальная и духовная, благосостояние, мир и безопасность для граждан страны, для всех людей на Земле независимо от их расы, национальности, пола, возраста и социального положения”. С. был иностранным членом Академий Наук США, Франции, Италии, Нидерландов, Норвегии и др., а также почетным доктором многих университетов Европы, Америки и Азии. При жизни С. в СССР были опубликованы только его статьи и интервью 1987—1989. 1990 стал годом первого знакомства нашего общества с литературно-публицистическим наследием С. Но еще в большей степени таким стал 1991 — год семидесятилетия С. В ходе подготовки к юбилею в течении 1990—1991 были изданы его основные труды: “Мир, прогресс, права человека” (1990), “Тревога и надежда” (1990), “Воспоминания” (1990—1991), “Горький — Москва, далее везде” (1991), интервью (“Звезда”, 1991). Вышли сборники: “Конституционные идеи Андрея Сахарова” (1990), “Андрей Дмитриевич” (1990), “Сахаров. За и против” (1991), “Этюды к научному портрету” (1991), “Сахаровский сборник” (1991) и др. Книги С. “Воспоминания” и “Горький — Москва, далее везде” переведены на английский, немецкий, французский, итальянский, датский, голландский, японский и др. языки.

Е. Г. Боннэр

СВЕРХЧЕЛОВЕК — в истории философии — метафорический концепт, фиксирующий образ человека, преодолевшего самообусловленность собственной естественной природой и достигшего состояния качественного нового существа. В качестве легендарных и исторических персонажей, изоморфных (либо так характеризующих) образу С., в рамках традиции выступали: 1) “герои” — фигуры древнегреческих мифов; 2) обожествляемые харизматические лидеры античности; 3) персонажи мистических культов, ориентированных на стирание “граней” между человеком и богами; 4) Иисус Христос, апостолы и приобщенные святые (ср. — Павел: “Все мне позволительно, но не все полезно; все мне позволительно, но ничто не должно обладать мною”); 5) культовые фигуры христианских ересей (праведник, вошедший в царство Божье, обозначался в текстах монтанитов — 2 в. — как С.); 6) идеал эпохи Возрождения — человек как “хозяин”, “мастер” храма Природы; 7) личности-гении — герои творчества немецкого романтизма и философской классики (Гердер призывал устранить общественные условия, превращающие основную массу индивидов в “полулюдей”, а одного из них — в С.); 8) “выдающиеся личности”, способные согласно марксизму, предвидеть осевую вектор истории и, содействуя его осуществлению,

реалнаующие “освобождающий весь мир подвиг”; 9) в концепции футуризма — возвышающийся над взаимозаменяемыми “штифтиками” социальной машины носитель суперволи, свободный от биологической ограниченности и социально-нравственных ограничений (“футурист Мафарка” у Маринетти); 10) персонаифицированная несущая конструкция учения Ницше, репрезентирующая идею, согласно которой, по оценке Фуко, “следует освободить жизнь в самом человеке, потому что человек сам является своего рода ее тюремщиком”. Как умозрительный носитель поворотного философского дискурса термин “С.” у Ницше был ориентирован на идеал радикального и многомерного освобождения человека посредством *самотворения* — овладения им его же пробужденными иррациональными силами. (В отличие от “Черта” у Достоевского, С. у Ницше не был дистанцирован автором от самого себя, выступая героем — носителем его личной жизнеспособной проблемы — “можно ли облагородить человечество?”. Провозвещистком С. в творчестве Ницше выступает Заратустра: “Смотрите, — заклинает он /Заратустра — А. Г., М. М., Т. Р./, — я учу вас о сверхчеловеке! Сверхчеловек — смысл земли”). Главными источниками идеи С. явились провозглашенные Ницше бунт против Бога, борьба против христианства. Не являясь попыткой теоретического отрицания Бога, вера в которого, согласно Ницше, “парализует”, концепт С. был ориентирован на отказ от морали, обуздывающей подлинную природу человека, на переход последнего “по ту сторону добра и зла”. По Ницше, “этот более ценный тип уже существовал нередко, но лишь как счастливая случайность, как исключение, — и никогда как нечто *преднамеренное*. Наоборот, *его* боялись более всего; до сих пор он внушал почти ужас, и из страха перед ним желали, взращивали и *достигали* человека противоположного типа: типа домашнего животного, стадного животного, большого животного — христианина”. При этом важно подчеркнуть: в истории людей, согласно Ницше, не было ни одного С.: “Душное сердце и холодная голова — где они встречаются, там возникает ураган, который иазывают “избавителем”. Поистине были люди более великие и более высокие по рождению, чем те, кого народ называет избавителями, эти увлекающие все за собой ураганы! И еще от более великих, чем были все избавители, должны вы, братья мои, избавиться, если хотите вы найти путь к свободе! Никогда еще не было сверхчеловека! Нагими видел я обоих, самого большого и самого маленького человека. Еще слишком похожи они друг на друга. Поистине даже самого великого из них находил я — слишком человеческим!” С. у Ницше не утрачивает собственных инстинктов и желаний,

он контролирует их, будучи способным творить себя сам. Идея С. оказалась призывом к началу великой борьбы человека за человеческое в себе. Категорически отвергая прагматический, атеистический и “окончательный” пафос атеизма, Ницше создает экзистенциальный по духу глобальный проект мировой истории. Его Заратустра говорит: “...человек есть нечто, что должно превзойти. Что сделали вы, чтобы превзойти его? Все существа до сих пор создавали что-нибудь выше себя; а вы хотите быть отливом этой великой волны и скорее вернуться к состоянию зверя, чем превзойти человека?.. Человек — это канат, натянутый между животным и сверхчеловеком, — канат над пропастью... В человеке важно то, что он мост, а не цель: в человеке можно любить только то, что он *переход и гибель*”. Идея С. суть призыв к достижимому для самих людей, призыв к ним хотя бы частично преодолеть самих себя; идея С. провозглашает человеческие достоинства находящимися в перманентном изменении. Согласно Хайдеггеру, “Бог мертв — не атеистический тезис, а глубинный событийный опыт западной истории”. (Ср. у Лукача — идея о “религиозном атеизме” Ницше.) Пафосный разрыв Ницше с носителями идеологии черни (“...кого более всего я ненавижу между теперешней сволочью? Сволочь социалистическую...”); провозглашаемая им (не расиская даже, а биологическая) аристократическая “антропологическая революция” — обусловили конституирование достаточно целостных реакционных общественно-политических программ переустройства человеческого существования (см. Фашизм), традиционно идентифицирующихся с идеей С. Отрицая религию как форму организации повседневного опыта первобытного человека (социальной базой христианства у Ницше выступали “подонки” аптического мира); проповедуя преодоление страха смерти из гордости, ибо “жертвенность — удел слабых”, — Ницше трактовал обретение подлинной свободы как высшего смысла бытия С. в качестве процедуры осуществления решительных волевых актов вне морали. Принципиальная иерархичность и имморализм переходного состояния социума по мере его трансформации в общество “сверхлюдей” неизбежно индоктринировали в массовое сознание европейцев начала 20 в. идею позитивности тотальной организации всех форм жизнедеятельности индивидов. Перспективные реконструкции и новаторские интерпретации творчества Ницше, осуществленные во второй половине 20 в., расставили иные акценты и вскрыли новые смыслы в идее С. Элиминация Ницше какого-либо субъекта из структуры философского дискурса (ни человек, ни Бог, а человек на месте Бога — “еще менее того”) была, в частности, истолкована Делезом как высокоэв-

ристичное замещение этого субъекта “свободной, анонимной и номадической сингулярностью, пробегающей как по человеку, так и по растениям и животным, независимо от матери их индивидуальности и форм их личности”. “С.” у Ницше в таком контексте не может означать ничего другого, кроме “высшего типа *всего, что есть*”. По мысли Делеза, идея “С.” отражает опору современного человека на принципиально новые внешние ему силы, оперативный механизм которой формируется посредством своеобразной *Сверх-складки*. О конституировании последней “свидетельствуют изгибы, присущие цепочкам генетического кода, возможности кремния в компьютерах третьего поколения, а также контуры фразы в литературе модерна, когда языку “только и остается, что загнуться в вечной оглядке на себя”. Тем самым, по мнению Делеза, силы человека взаимодействуют с “силой кремния, берущего реванш над углеродом, с силами генетических компонентов, берущих реванш над организмом, с силой аграмматичности, берущих реванш над означающим”. В духе концепции Фуко человек тяготеет к тому, чтобы освободить в себе самую жизнь, труд и язык. С. в таком контексте оказывается “формальным соединением новых сил с силами внутри человека, ... формой, простирающейся из новых взаимоотношений сил”. “С.” — это человек (по версии Фуко — А. Рембо), заряженный “даже животными (код, который может захватить фрагменты других кодов, как это происходит в новых схемах “боковой” или ретроградной эволюции), ...даже горными породами, или же неорганикой (где властвует кремний), ...бытием языка (“той бесформенной, немой, не наделенной значениями области, где язык может освободиться” даже от того, что он должен сказать). Таким образом, понятие “С.” обретает в философии постмодерна не традиционное звучание, последовательно раскрываемая новыми границами своей семантики в следующих хронологически и содержательно сменяющихся друг друга концептуальных контекстах: 1) В рассуждениях Батая понятие “С.” фигурирует в плане семантического различения двух типов суверенности: “архаического” и “классического”. Если суверенность архаического типа принципиально отвергает “осуществление власти” и в связи с этим имплицитно “подразумевает какую-то помощь”, то суверенность классического типа, напротив, неразрывно связана с “суверенностью управления”. Различение этих типов суверенности может быть приведено в соответствие с различием феноменов “мажорного” и “минорного”, которые, так же, как и типы суверенности, не образуют между собою жест-

кой оппозиции, но задают целый спектр игр "верха" и "низа", в контексте которых Батай, по оценке Деррида, осуществляет фундаментальную аналитику префикса "sur-" или "сверх-" ("сверхреальное", "С." и др.) — "во всех возможных... переворачиваниях с ног на голову" (Деррида). 2) Новый статус понятие "С." обретает в рамках парадигмы "смерти субъекта": традиционная для западного типа философствования тема С. начинает трактоваться как попытка усмотрения и фиксации границ возможного функционирования (пределов жизнеспособности) понятия "человек". По формулировке Фуко, "речь идет не о том, чтобы утверждать, что человек умер, но о том, чтобы, отправляясь от темы — которая... с конца XIX века беспрестанно воспроизводится, — что человек умер (или что он скоро исчезнет, или что ему на смену придет сверхчеловек), — чтобы, отправляясь от этого, понять, каким образом, согласно каким правилам формировалось и функционировало понятие человека". 3) В контексте того фундаментального поворота, который осуществляется современным постмодернизмом в сторону формирования новой парадигмы, основанной на идее трансгрессии (подобно тому, как прежний, диалектический, стиль философствования был, по оценке Фуко, основан на идее противоречия), понятие "С." актуализируется в аспекте своей интенции к трансгрессии за пределы собственно человеческой природы — переходу к принципиально иным способам бытия человека, непрогнозируемым и радикально отличным как от различных, так и от рационально дедуцируемых из них. В целом "С." в традиции философии постмодернизма — это "нечто гораздо меньшее, чем исчезновение существующих людей, и нечто гораздо большее, чем изменение понятия: это пришествие новой формы, не Бога и не человека, и можно надеяться, что она не будет хуже двух предыдущих" (Делез). (См. "Смерть субъекта", "Смерть Бога", Трансгрессия.)

*А. А. Грицанов, М. А. Можейко,
Т. Г. Румянцева*

"СВЕРХ-Я" (Супер-Эго, Идеальное-Я, Идеал-Я, Я-Идеал) — понятие и гипотетический конструкт; традиционно используется представителями интеллектуальных направлений, постулирующих идею о принципиально-репрессивном характере по отношению к человеческому "Я" институтов социализации, а также структур социальности и позиций "трансцендирования" /о последнем в данном контексте см. 3) настоящей статьи — А. Г., Т. К. / — 1. В учении Фрейда — А). Часть Я (Эго), в котором инцидируются и развиваются главные составляющие ком-

плекса совести, моральных черт, идеалов и рефлексивных способностей человека: самоконтроля, самонаблюдения и т. п.; представитель всех моральных ограничений и источник стремлений к нравственному совершенствованию. Б). Сфера осуществления процессов родительных интроекций. Понятие "С." впервые появилось в работе Фрейда "Я и Оно". Предполагается, что С. отлично от сознания тем, что, включая в себя элементы бессознательного, описывается в понятийных рядах общей теории психологии (а не этики). Кроме этого, инцидируемые С. санкции и табу принадлежат к прошлому опыту индивида и нередко вступают в конфликт с ценностями настоящего. Несмотря на то, что в психоанализе интроекция родителей в сферу С. трактуется основополагающим психическим процессом, конституирующим последнее, в современном фрейдизме господствует точка зрения, согласно которой С. не может точно воспроизводить интроецированные образы родителей, в юном возрасте ребенок отделяет внешние объекты преимущественно собственными характеристиками и свойствами. Избыточные жесткость и радикализм С. нередко объясняются в этом контексте повседневным насилием индивида над собственными чувствами в детстве, а также проявлением черт Эдипова комплекса. Энергетической основой С. полагаются импульсы агрессии, продуцируемые Оно: в случае направленности агрессивных актов на самого индивида имеет место моральный мазохизм (обращение садизма против себя, присущий неврозам навязчивых состояний или, по Фрейду, когда "желание мучить превращается в самоистязание и самоотказание"). Психотерапевтическая и психоаналитическая коррекция С. традиционно осложнена сочетанием в его структуре результатов "архаических" младенческих интроекций; с одной стороны, и компонентов обретенного на базе жизненного опыта человека рефлексивного самосознания, — с другой. 2. В языковых играх некоторых субъектов контркультуры 1960—1970-х — Бог. Репертуары интеллектуально-нравственного террора, осуществляемого идеологами "новых левых", предполагали деструкцию основополагающих общественных идеалов с целью разрушения основ капитализма. В 1960-е неспровоженное С.-Бога акцентированию носило карнавально-эротический характер, фундированный романтический утопизмом и кросс-культурным молодежным языком универсальных символов-паролей. Разрушение большей части сакральных табу в ходе сексуальной революции результировалось в эмоциональном пресыщении значительной совокупности людей и травмирующем проникновении бессознательного в сферу сознания. Коллективные и индивидуальные проблемы рядовых представителей

постиндустриального общества были редуцированы бюрократическими социальными институтами до уровня вопросов терапевтических порядков: соответствующие фантазмы и "фанатизмы" устранялись интенсивным психоанализом, пропагандой поведенческих ритуалов и ценностных смыслов реинкарнации, освоением пространств и техник медитации — системной многомерной психотерапией эпохи нового нарциссизма. (См. Нарциссизм.) Последний предполагал в качестве собственной сверх-задачи — обретение возможности преодоления любящего Другого — Бога. По мысли Фуко, данные процедуры поэтапно трансформируют историю как сферу Божественного промысла — в сферу осуществления Логоса Другого: соответственно изменяется и статус С. в иерархии уровней мотивации человеческого поведения. 3. Согласно Мамардашвили, организация человека в качестве "существующего существа" осуществляется посредством "постоянного сознания себя в актах мышления" или в состоянии "трансцендентального сознания" — одного из конституирующих начал С. По мысли Мамардашвили, "сверхчеловеческое" — это некое предельное для человека состояние, лишь устремляясь к которому, лишь через собственное отношение к которому — человек способен создать себя в качестве человека. Переинтерпретируя мысль Декарта о том, что для воспроизводства бытия требуется вдвое больше усилий, чем для его творения, Мамардашвили утверждает: "Онтологическое устройство бытия воспроизводит себя лишь с исключением нашего усилия...". "Личностные основания" мыслей людей, по Мамардашвили, могут быть охарактеризованы "принадлежностью другому пространству и времени": "нравственность должна иметь де факто некоторые абсолютные основания вневременного". В таком контексте "трансцендирование" предполагает не существование абсолютного вневременного мира, а, напротив, означает "выход человека за данную ему стихийно и натурально ситуацию, за его природные качества, способность соотносить себя с чем-то не в природе лежащем". Как полагал Мамардашвили, трансцендирование позволяет выходить за рамки и границы любой культуры, любой идеологии, любого общества и находить основания своего бытия вне зависимости от их временных изменений: "без форм и изначальных надындивидуальных устоев человек отбрасывается в сферу исторического бессилия, "немоготы". Ведущими принципами трансцендирования Мамардашвили считает "принципы трех К": а) декартовский принцип cogito — любые события происходят не без участия сознания; б) кантовский принцип, постулирующий право человека на осмысленность — особые умопостигаемые объекты, дающие возмож-

ность совершить акт познания или моральной оценки; в) принятие Кафки, предполагающий ситуацию абсурда и заставляющий человека выходить из нее, искать смыслы. С точки зрения Мамардашвили, трансцендирование — это не просто форма, это — “бесконечная форма всякой актуальности”, это — свобода самосуществования. Последняя в качестве принципиального условия трансцендирования не есть выбор, данная свобода суть “движение, путь человека к самому себе”. “Внутренняя свобода”, по Мамардашвили, — это размышление о том, “что больше тебя”, это — “реально явленная свобода в смысле освобожденности человека внутри себя от оков собственных представлений и образов”. (Ср. у Дж. Брунера в “Психологии познания”: “Три вопроса повторяются неизменно: что в человеке является собственно человеческим? Как он приобрел это человеческое? Как можно усилить в нем эту человеческую сущность?”)

А. А. Грицанов, Т. В. Комиссарова

СВОБОДА — универсалия культуры субъектного ряда, фиксирующая возможность деятельности и поведения в условиях отсутствия внешнего целеполагания. В историческом контексте европейской культуры доминирующим оказывается аспект С., артикулируемый в классической философской традиции как С. воли. Когерентным процессом по отношению к историко-философской развертке проблематики С. воли является развитие понятия С. в контексте философии власти, определяющей последнюю именно как возможность внешнего целеполагания деятельности другого субъекта: “возможность проводить внутри данных общественных отношений свою собственную волю, даже вопреки сопротивлению” (М. Вебер), “способность или потенциальная возможность людей принимать решения, оказывающие влияние на действия других людей” (Парсонс) и т. п. Вместе с тем, в историко-философской традиции задается и более широкое понимание С., интерпретируемой не только применительно к целеполаганию (субъектной составляющей деятельности), но и к возможности реализации этого целеполагания (объективно-предметная составляющая деятельности). Отсутствие внешнего целеполагания еще не есть гарант подлинной С., ибо не снимает связности деятельности условиями ее протекания. Понимание последних в качестве объективных задает традицию усеченного понимания С.: от фатализма в его как иррационалистских (типа астрологии), так и рационалистской (Локк, Спиноза, Лаллас) трактовках — и до марксистского определения С. как “познанной необходимости” и концепции “иронии истории” Р. Нибура (см. *Ирония истории*), фактически сводящих С. к несвободе от “необходимости”. В неклассичес-

кой философии проблема С. выходит за пределы психологизма и гиосеологизма С. воли и артикулируется параллельно в имманентно-экзистенциальной (обреченность человека на С. у Сартра, философия С. как возможности бунта у Камю, С. как надвигательный феномен в философии Шелера, С. как преодоление отчуждения в контексте отношения “Я — Ты” у Бубера, “теология освобождения” в протестантском модернизме) и социокультурной (“Диалектика просвещения” Хоркхаймера и Адорно, выход человека за пределы своей “одномерности” у Маркузе, концепция “негативного гуманизма” А. Глюксмана, идеи “нерепрессивной” культуры и техники у Т. фон-Роззак, С. как “перехват истории” в революционном творчестве у Аренд и др.) своих версиях. В рамках экзистенциальной трактовки С. последняя связывается с индивидуальным бытием личности, центрируя на себя субъективную систему ценностей. Что же касается социокультурной трактовки С., то в ее рамках феномен С., напротив, соотносится с социальной сферой и мыслится в качестве достигаемого, — в отличие от феномена воли, соотносимого с индивидуальной сферой и мыслимого в качестве имманентного ей. В содержании понятия “С.” имплицитно заложен вектор альтернативности как сознательного противостояния социальному давлению: С. конституируется именно в социальном контексте (“демократические С.”, “правовая С.” и т. п.) как результат преодоления несвободы. По формулировке Аренд, если в рамках сферы приватности возможна “свободность” как имманентное состояние личности, то С. реализует себя только в сфере публичности, а именно — в рамках политики, в контексте политического противостояния, разрешающегося в революции как “прорыве в С.”. В современной философии проблема С. артикулируется как в социальном приложении (концепция “либерального иронизма” Рорти), так и в качестве новой философской постановки — как С. Текста (см. *Ризома, Означивание*) и С. его интерпретации (см. *Нарратив*). (См. также *Воля, Свобода воли, Судьба, Волюнтаризм*.)

М. А. Можейко

СЕКСИЗМ (англ. sex — пол) — категория, введенная представителями феминистской парадигмы и обозначающая позицию или действие, которые принимают, исключают, недооценивают и стереотипизируют людей по признаку пола. Другими словами, С. — это ориентация, которая ставит в неблагоприятные условия один пол по отношению к другому. С. рассматривается как один из видов социальных гендерных стереотипов, которые основаны на принятых в обществе представлениях о маскулинном и феминном и их иерархии. Причем уже сама попытка

выстраивания такой иерархии является С. Стереотипы в отношении пола встречают ребенка уже при рождении (первый вопрос, который задают при рождении ребенка: “Мальчик или девочка?”) и сопровождают его на протяжении всего жизненного цикла (профессиональное общение, брачно-семейные отношения, образование, воспитание и т. д.). Сексистские предрассудки и стереотипы (наряду с расизмом, национализмом и зиджизмом — дискриминацией по возрасту) не так безопасны, как могло бы показаться, — они с самого детства влияют на сознание и поведение людей, деля их на “своих” и “чужих”. Эти готовые шаблоны поведения, мнений, оценок, заменяющие понимание явления его опознанием и отнесением к принятой схеме, иногда столь глубоко укореняются в бессознательные структуры человеческой психики, что с ними трудно бороться рациональными доводами. Стереотипы жеиственности и мужественности не просто формируют людей, они часто предписывают людям в зависимости от их пола определенные психологические качества, нормы поведения, род занятий, профессии и многое другое. В традиционном обществе не личность, а биологический пол оказывает решающее влияние на жизнь человека. (Согласно широко распространенной версии, феномен интенсивного распространения идеологии феминизма в Западной Европе в конце 1940 — начале 1950-х был обусловлен следующим обстоятельством: правящие экономические группы стремились заместить высвобождающиеся в результате НТР рабочие места женщинами европейского происхождения, а не некультурными иммигрантами-маргиналами афро-азиатского происхождения.) От гендерных стереотипов страдают и женщины и мужчины. Примерами негативного влияния на женщин может служить формирование у девушек-подруг разновозрастных комплексов (например, “боязнь успеха”). Табу и эмоциональность, стереотип всегда преуспевающего победителя, “сексуального гиганта” и т. д. вызывают у многих мужчин, не желающих или не умеющих следовать этим стереотипам, стресс, чувство неудачника, болезни. Сексистские стереотипы часто носят весьма завуалированный характер и могут быть не выражены явно.

А. А. Ярмолович, Е. Н. Вержновец

СЕСУАЛЬНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ (лат. *sexus* — пол и фр. *revolution* — переворот) — процесс и результат коренных изменений в сексуальной жизни общества, характеризующихся существенными преобразованиями сексуальных ценностей, ориентаций, норм, санкций и сексуальных отношений, освобождающими по-

давлению, репрессированную сексуальность, раскрепощающими личностью и общество. Понятие и концепция С. Р. были созданы и разработаны Райхом и в наиболее целостной форме изложены им в книге "Сексуальная революция" (1936). Считая, что физическое и психическое здоровье человека детерминированы главным образом существованием и разрядкой сексуальной энергии, Райх утверждал, что в конечном счете, здоровье и поведение человека в норме и патологии целиком зависят от его сексуальности и способности испытывать оргазм. Однако, по Райху, в современном обществе (и государстве) существует и действует система сексуальной репрессивности, которая использует семью, политику и культуру в целях подавления сексуальности и свободы человека. В работе "История сексуальности" Фуко показал, как, начиная с 17 в., посредством дискурсивных практик различного рода европейское общество смогло обеспечить полный контроль над сексуальным поведением населения: "Благодаря различным дискурсам возросло число всевозможных узаконенных санкций за самые малейшие отклонения: сексуальная распущенность была отождествлена с умственным нездоровьем; сексуальное развитие, начиная с младенчества и заканчивая старостью, было увязано с сетью норм и допустимых отклонений; с помощью педагогов и моралистов была организована система контроля и воздействия; благодаря моралистам и особенно докторам даже самые малейшие фантазии вызвали поток презрительных реплик". Целью же легитимации этого кондунга норм и патологий сексуального поведения было, по мысли Фуко, "воспроизводство рабочей силы, увековечивание существующих форм социальных отношений; короче — формирование такого сексуального поведения, которое бы являлось экономически полезным и политически консервативным". (Фуко при этом осуществил философское осмысление социальной процедуры, когда понятие "норма", порожденное стремлением достичь определенную цель, вначале уподобляется термину "истина", а затем — замещает последнюю.) В результате сексуального подавления происходит массовая невротизация людей и формируется консервативный тип характера, ориентированный на слепое подчинение и поддержку диктатур. Настаивая на несомненной связи сексуальной и социальной свободы, Райх подчеркивал, что в современном обществе традиционный конфликт между инстинктом и моралью эксплуатируется властными структурами, в силу чего он значительно усиливается из-за наличия заведомо избыточных сексуальных запретов, принудительного и репрес-

сивного характера современной морали, неспособности людей совместить сексуальное удовлетворение с успехами в работе, длительного наличия моногамии как единственной официальной формы сексуальности, распространности предубеждений о патологическом характере детской и юношеской сексуальности и др. факторов. Согласно Райху, С. Р. призвана освободить людей от подавленной и подавляемой сексуальности и раскрепостить их. По Райху, С. Р. является атрибутом реформистского и революционного процесса, естественной предпосылкой и основой "подлинно человеческой революции", необходимой для установления "демократии труда" и освобождения человека от оков ханжеской буржуазной морали и идеологии, социального и экономического угнетения. Райх считал, что С. Р. должна дать соответствующее сексуальное образование всем людям (в особенности молодежи) и привести их к естественному счастью в любви. В социально-политическом плане С. Р. была призвана инициировать социальную революцию, подорвать и уничтожить авторитарный строй. Согласно программе Райха, в грядущем новом обществе одну из главных ролей должны были исполнять чиновники-сексологи различных рангов, направляемые единым сексологическим центром. Идеи С. Р. и попытки их реализации оказали определенное влияние на сексологию, психологию, социологию, философию, политику, мораль, искусство, средства массовой информации и сексуальную практику нашего времени. (См. также Оргазм.)

В. И. Овчаренко, А. А. Грицанов

СЕКСУАЛЬНОСТЬ в постмодернизме — понятие постмодернистской философии, фиксирующее в своем содержании характеристику человеческой телесности, открывающую возможность конституирования вариативных культурно артикулированных практик (секс), организующих тем или иным образом процессуально понятую эротическую сферу человеческого бытия (см. Телесность). Содержание понятия "С." конституируется в постмодернистской философии под воздействием следующих парадигмально значимых векторов. Во-первых, содержание данного понятия формируется в общем контексте характерного для "постмодернистской чувствительности" постметафизического стиля мышления, ориентированного на отказ от усмотрения за наличной феноменальной сферой неизменной иоуменальной основы: трактовка секса как тотально физиологически детерминированного и потому константного феномена в классической культурной традиции сменяется в постмодерне интенцией на усмотрение в исторически конкретных конфигурациях сексуальных практик ("сексе"), характерных для той или иной культуры, се-

миотические артикуляции С. как таковой, — по оценке Фуко, "нет... в случае плоти и сексуальности... одной какой-то области, которая объединяла бы... всех (см. Метафизика, Постметафизическое мышление, Постмодернистская чувствительность). Во-вторых, С. интерпретируется постмодернистской философией в контексте общей концепции проблематизации, согласно которой отсутствие жестко однозначной легитимации той или иной культурной сферы приводит к ее конституированию в качестве предмета рефлексивного осмысления и рационального анализа. Согласно постмодернистскому видению ситуации, важнейшим фактором проблематизации того или иного феномена в соответствующем культурном контексте выступает не многочисленность и сила ограничивающих его запретов, но, напротив, "свобода" его спонтанного развития; так, к примеру, по оценке Фуко, "именно там, где сексуальность была наиболее свободна, античные моралисты задавали себе вопросы с наибольшей настойчивостью и формулировали наиболее строгие положения. ...Статус замужних женщин запрещал им любые сексуальные отношения вне брака, однако по поводу этой "монополии" почти не встречается ни философских размышлений, ни теоретической заинтересованности. Напротив, любовь к мальчикам была свободной (в определенных пределах), и именно по ее поводу была выработана целая теория сдержанности, воздержания и несексуальной связи". Соответственно, Фуко делает вывод о том, что "вовсе не запрет" выступает тем культурным инструментом, посредством изучения которого возможно эксплицировать и "понять... формы проблематизации". В ментальном пространстве современной культуры как культуры "заката больших нарраций" сфера эротики оказывается выведенной из-под тоталитарного диктата пенитенциарных моральных и религиозных кодексов, конституируясь благодаря этому в качестве одного из центральных предметов постмодернистских философско-культурологических аналитик (см. Закат метанарраций). Как писал Фуко применительно к своей "Истории сексуальности", "я занимаюсь не историей нравов и поведений, не социальной историей сексуальной практики, но историей тех способов, посредством которых удовольствия, желания и сексуальные поведения были в античности проблематизированы, отрефлектированы и продуманы в их отношении к определенному искусству жить". В обрисованном парадигмальном пространстве современные философские аналитики существенно сдвигают методологические акценты исследования феномена С.: от когнитивного движения в парадигме панфизиологизма (классический психоанализ и неотрефлексивизм, Плеснер

и др.) до исследования семиотических (в частности, языковых) механизмов конституирования и функционирования С. в парантологических культурных контекстах (анализ “символической природы желанья” в структурном психоанализе Лакана, проблематика “мышления соблазна” Бодрийара и др.). В-третьих, семантика понятия “С.” конституируется в постмодернизме под семантико-аксиологическим влиянием фундаментальной для постмодернизма концепции симуляции, фундированной презумпцией тотальной семиотизации бытия (см. Симуляция). В противоположность модернизму с его пафосом операциональности (по оценке Бодрийара, “сексуальное стало исключительно актуализацией желания в удовольствии, все прочее — “литература”), постмодернизм — в зеркальном обращении психоаналитического “принципа реальности” — конституирует “симуляцию С.”. В ситуации “разочарованной симуляции” возможно, по оценке Бодрийара, “порнография и существует только для того, чтобы воскресить это утраченное референциальное, чтобы — от противного — доказать своим гротескным гиперреализмом, что где-то все-таки существует реальный секс”. Безусловно, указанные семантические векторы конституирования понятия “С.” во многом смыкаются между собой: так, и вектор проблематизации С., и вектор ее моделирования в контексте концепции симуляции приходят к анализу семиотических аспектов проявления С. в культуре; симуляционная концепция С., как и “постмодернистская чувствительность” ориентирована на постметафизическое рассмотрение С. (по Бодрийару, например, “порнография — прямое продолжение метафизики, чьей единственной пищей всегда был фантазм потаенной истины и ее откровения) и т. п. В-четвертых, содержание понятия “С.” оформляется в контексте конституируемого в постмодернизме нового понимания детерминизма, в рамках которого любое состояние исследуемого феномена мыслится не как продукт каузального воздействия (причинения) извне, но как результат автохтонного и автономного самоорганизационного процесса (см. Неодетерминизм). Данный вектор постмодернистского осмысления феномена С. связан с пониманием ее в качестве исходно хаотичной и неравновесной (“необузданной”) среды — “хюбрис”: по оценке Фуко, “необузданность /l’hubris — М. М./ здесь предстает как нечто фундаментальное” (см. Хюбрис). В противоположность характерным для классической культуры трактовкам С., согласно которым последняя рассматривается в качестве производной по отношению к определенным моральным кодексам и социальным институтам (как, например, в психоанализе), постмодернистская философия интерпретирует С. как про-

дукт сугубо индивидуального усилия самоорганизации, — с этой точки зрения С. есть не что иное, как результат самоконституирования субъектом себя в качестве субъекта сексуальных отношений, то есть “некоторый стиль, который есть овладение собой” (Фуко). Механизмом конституирования С. выступают в этом контексте своего рода “практики существования” или “техники себя”, позволяющие индивиду конституировать свою С. в качестве адаптированной в той или иной социо-культурной среде. Подобные “самотехники” принципиально идиографичны: они сугубо индивидуальны — как по форме, так и по содержанию: “практики себя приобретают форму искусства себя, относительно независимого от моральных законов” и не имеют, по оценке Фуко, ничего общего с дедуктивным подчинением и личному ценностно-нормативному канону: “владение собой... принимает... различные формы, и нет... одной какой-то области, которая объединила бы их”. В рамках такого подхода к С. оказывается в принципе не конституируемой (даже концептуально) проблема свободы С. — последняя мыслится не только как свободная, по определению, но и как продукт реализации свободного самотворчества: “необходимо *создавать* /выделено мною — М. М./ себе правила поведения, благоприятным которым можно обеспечить... владение собой” (Фуко), — и только в этом усилии может быть конституирована С. как операциональная. Таким образом, “вопрос о сексуальном освобождении оказывается лишенным смысла” (Ф. Эвальд). В-пятых, в контексте постмодернистской номадологии С. мыслится как потенциально и актуально плюральная. Номадологический подход, интерпретирующий свой предмет как ризоморфный (принципиально нелинейный в своей процессуальности), трактует наличные версии его актуализации как принципиально частные и обладающие лишь ситуативной значимостью, не претендующей на исчерпывающую презентацию самого феномена (см. Ризома, Номадология). Указанные версии актуализации нелинейного феномена мыслятся как принципиально плюральные, причем ни одна из них не обладает статусом онтологической укорененности (и в силу этого социо-культурной аксиологической предпочтительности). Такими, например, “плато” как одна из сиюминутно значимых, фиксируемых мгновенной фотографией и уже в момент съемки утрачивающих актуальность конфигураций ризоморфной среды; конкретная версия означивания децентрированного текста в плюральной процессуальности деконструкции (см. Означивание, Ацентризм, Деконструкция); нарратива как имеющая статус содержательно-аксиологической обязательности в контексте культуры “заката больших нарратив”

(см. Нарратив, Закат метанарратив); одна из возможных, но при этом не претендующих на правильность или адекватность версий прочтения текста, понятого в постмодернизме как “текст-наслаждение”; определенный в социо-культурном отношении дискурс как лишь один из возможных векторов разворачивания (реализации, актуализации, объективации) дискурсивности (см. Дискурс, Дискурсивность); “Эон” как линейная причинно-следственная событийная цепочка, протянутая из прошлого, через настоящее, в будущее — лишь один из возможных вариантов актуализации “Хроноса” как перманентной тотальной темпоральности “настоящего” (см. Настоящее, Хронос, Эон); конкретная конфигурация организма (органа) как единичная версия бытия “тела без органа” — одна из возможных (см. Тело без органа) — примеры можно множить до бесконечности, ибо любое проблемное поле номадологии моделирует процессуальность рассматриваемых феноменов как принципиально нелинейную (см. Нелинейных динамик теория). В этом контексте С. интерпретируется как принципиально ризоморфная и в этом отношении нелинейная — в отличие от секса, который всегда телеологически линейен. Таким образом, согласно постмодернистскому видению, С. объективируется в перманентной процессуальности: по словам Делеза и Гваттари, “что в ризоме вызывает вопросы, так это ее отношения с сексуальностью, ... с... природным и искусственным, которые абсолютно не похожи на древесные /то есть линейные — М. М./ связи: все виды *становления*” (см. Дерево). Именно в области секса как наличного (не С. как таковой — в ее безгранично версифицированной потенциальности) культура западного образца испытала, с точки зрения номадологии, наиболее травмирующее воздействие со стороны линейного (“древовидного”) образа мышления: “у нас дерево вошло в тело, оно стратифицировало и очерстило даже пол” (Делез, Гваттари). В противоположность этому, С. как таковая конституируется, согласно постмодернистскому видению принципиально иным — нелинейным, а потому плюральным — образом. Наиболее адекватное (точнее — наименее неадекватное) приближение конкретно-исторического социо-культурно артикулированного секса к С. как таковой Делез и Гваттари усматривают в восточных культурах секса, то есть в тех традициях, которые наиболее далеки от линейной логики древовидных структур (“зерновые растения, объединяя два пола, подчиняют сексуальность модели размножения; ризома же освобождает сексуальность не только в отношении размножения, но и самой способности к половому размножению” —

в метафорике Делеза и Гваттари). Согласно номадологическому видению, "быть ризоморфным — значит порождать стебли и волокна, которые *кажутся* корнями /выделено мною — М. М./ или соединяются с ними, проникая в ствол с риском быть задействованными в новых странных формах" (см. Корешь). В этом контексте С. мыслится как актуальная бесконечность перманентно порождающая конкретные формы секса (подобно плато ризомы или Эонам Хроноса), каждая из которых является конечной. Таким образом, любые версии секса — конкретные, определенные, а потому пресекающие тенденции дальнейшего становления, варьирования — обретают в постмодернистском контексте семантику финала, тупика, исчерпывающего себя замыкания процесса самоосуществления С., полагания границы С. как безграничной по определению. С. же как таковая, понятая постмодернизмом как перманентное "становление" артикулируется в номадологии как *нон-финальная*, ибо центрирована понятием не "удовольствия", в котором угвсает процесс как утративший свою цель, но "наслаждения" как принципиально незамкнутого. В этом отношении, если секс реализует себя в оргазме, то С. — в "соблазне" (см. Соблазн, Оргазм). (См. также Эротика текста, Желание, Трансгрессия.)

М. А. Можейко

СЕКУЛЯРНАЯ ТЕОЛОГИЯ (англ. secular theology) — теологическое направление, сформировавшееся в начале 1960-х как следствие диалектической теологии К. Барта, который провел четкое различие между христианской верой и религией, сделав Бога в высшей мере трансцендентным (см. Диалектическая теология), и как один из вариантов развития идей немецкого теолога Д. Бонхеффера, согласно которому христианство надо сделать "иерелигиозным". С. Т. отвергает традиционное понимание спасения как ухода из мира и принятия от Бога сверхъестественной благодати. Путь спасения видится богословам этого направления гораздо шире. Это спасение не столько через религию, сколько от религии. Сутью спасения с их точки зрения является осознание и использование своей силы и возможностей, достижение независимости от Бога, самоутверждение в делах мира. Большинство людей, даже не входящих в церковь, уже переживают подобное спасение. Согласно С. Т., учитывая нынешнюю направленность церкви, люди, не входящие в церковь, являются христианами в более полном смысле, чем ее члены. Традиционная для христианства направленность на потусторонний мир заменяется прямо противоположной ориентацией. Основположником

С. Т. являлся англиканский епископ Дж. Робинсон. В своей работе "Честно к Богу" он доказывает, что Бог — это нечто, что дает направление миру и придает ему значение, в обеспечении это касается взаимоотношений людей в мире. Бог присутствует "прямо здесь", в глубине нашего бытия. Говорить о Боге, значит, говорить о "самости" взаимоотношений людей. Признавать трансцендентность Бога означает признавать безусловность в обусловленных отношениях жизни и отвечать на это безусловными личными взаимоотношениями. Робинсон призывает пересмотреть термины "святой" и "мирской". Святость нельзя противопоставлять светскости, святость — это глубина в повседневности, точно также как "мирское" — это не часть жизни, где нет Бога, а отделенность от истинной глубины. Поклонение Богу предназначено для того, чтобы сделать человека более чувствительным к присутствию Христа в повседневной жизни, дать ему возможность увидеть в ней Предвечного. В работе Дж. Робинсона "Новая Реформация" отправной точкой рассуждений служит мнение автора, что вопрос, который занимал центральное положение в Реформации, а именно, как я могу найти милостивого Бога, должен быть переформулирован в другой вопрос: как я могу найти милостивого ближнего. Робинсон доказывает, что в современной ситуации церковь должна последовать примеру Господа, который был человеком для других. Она должна быть готова встречаться с людьми там, где они находятся, и принимать их такими, какие они есть. Таким образом Христос может встретить людей, которые живут в мире. В работе "Но я не могу в это поверить!" Робинсон утверждает возможность секуляризированного провозглашения Евангелия, так как считает, что у христиан есть несколько общих точек соприкосновения с окружающими их людьми: любому человеку присуще понятие честиности, справедливости, солидарности, ответственности, для любого общества (и христианского, и нехристианского) важна личность и равенство людей. Основанием для возникновения новых теологических взглядов послужило новое осмысление термина "мирянин". Для секулярных теологов временное имеет большее значение по сравнению с вечным; реальность этого мира важнее реальности "мира иного". Значение имеют скорее повседневные занятия, а не углубление в религиозные изучения, что делает первостепенным секулярное знание, приобретенное человеком и полезное в обыденной жизни, а не теология и метафизика. Вера не рассматривается как нечто необходимое, в результате чего индивид обретает свободу и право распоряжаться своей жизнью по своему усмотрению. Секулярные теологи проводили четкое разграничение между понятиями

"секулярность" (secularity) и "секуляризм" (secularism). Первый из этих терминов относится к мировоззрению, которому характерна заинтересованность в достижениях современной науки и беспокойность делами этого мира. Они предполагали, что духовная секуляризация (обретение секулярности) — это процесс обретения свободы; она освобождает общество и культуру в целом от религиозного контроля и заинтересованности метафизическими вопросами. В противоположность этому секуляризм предполагает, что только наука может обеспечить истинное знание и что в мире важно только материальное. Такое отношение, с их точки зрения, опасно, поскольку часто становится новым взглядом на жизнь, который может заменить религию. Секулярные теологи боролись против такого секуляризма, заявляя, что он является отвержением истинной секулярности, о которой говорится в Библии. В то же время секулярное мировоззрение должно иметь место, поскольку основано на Писании. Таким образом они пытались вернуть Бога назад в мир. По словам У. Финнелла, одного из секулярных теологов, теология истинной секулярности призывает человечество заменить "идолопоклоннический секуляризм на верящую секулярность". С. Т. сделала попытку совместить трансцендентную сущность христианского Бога и потребность культуры в имманентности божества, однако эта попытка не увенчалась успехом. Уже во второй половине 1960-х ее идеи перестали быть хоть сколько-нибудь популярными, однако она расчистила путь для развития нового движения в теологии — "теологии надежды" — с ее ориентацией в будущее как попыткой выйти из тупика, в который попала С. Т.

А. В. Вязовская

СЕЛЛЕРС (Sellars) Рой Вуд (1880—1973) — американский философ, один из основателей критического реализма. Главные работы: "Эволюционный натурализм" (1922), "Философия физического реализма" (1932), "Критический реализм" (1916), "Принципы и проблемы философии" (1926), "Рефлексия над американской философией изнутри" (1969), "Отвергнутые альтернативы" (1973) и др. Собственную, в принципе материалистическую (по С., "реальность есть оформленная материя"), концепцию С. называл "эволюционным натурализмом", отличным от теологических интерпретаций эволюционного процесса. При этом, по мысли С., фундаментальными адекватными философскими подходами должны быть "физическим реализмом", согласно которому "все существующее существует в пространстве и времени и является или физической системой, или тем, что в экзистенциальном отношении неотделимо от нее". "Реализм здравого смысла", согласно С., весьма созвучен подлинным истинам: "Про-

стой человек смотрит вовне и принимает результаты с их наличной ценностью. Чувство вещности во внешнем мире доминирует над его восприятием. Оправданная функция идеализма, поскольку он апеллирует к реальным физиологическим, логическим и психологическим фактам, — это борьба против простоватости здравого смысла... К сожалению, идеализм обычно выходит за границы этого, утверждая, что мы не можем знать физическую реальность". Но, по мысли С., объекта познания, целиком совпадающего с чувственно данным, нет и быть не может: необходим отказ от отождествления объекта и ощущения. (По С., сознание не может выйти за пределы организма: оно существует только на основе тех или иных состояний мозга.) Процесс познания, по схеме С., структурирован и включает в себя следующие элементы: внешний материальный объект, восприятие как содержательный элемент сознания, акт отнесения второго к первому. Как полагал С., "целостный акт восприятия с его суждениями, категориями и различениями является наиболее элементарной единицей в познании внешнего мира". Не оставаясь заключенным в мире данных, согласно С., можно полагать, что восприятие является "актом суждения, направленным вовне". Субъект, по С., подвергает элементы физического мира собственным практическим воздействиям с целью реализации жизненного интереса: избранная вещь становится объектом познания. "Данные" (или восприятия) — продукт воздействия последнего на нервную систему: субъект же посредством самых разнообразных процедур соотносит их с объектом. По мысли С., "в основе познания лежит восприятие порядка". ("Тот факт, что наука работает, давая нам возможность предсказывать события и контролировать окружающую среду, оправдывает нашу уверенность в том, что мы достигаем знания об окружающем мире".) Одновременно С. отвергал теорию отражения, полагая, что "господствующим допущением в этой концепции является то, что содержанием физических вещей является чувственная природа. Но сама уникальность сознания как будто исключает такой взгляд". Соответствие же знания о вещи с самой этой вещью, по С., достигается тем, что вещь правильно указана, обозначена и символизирована. (Ср.: идея "первичных" и "вторичных" качеств Локка.) Позже, в конце 1950-х, С. отметил, что "Энгельс и Ленин были совершенно правы, считая ощущение в некотором смысле отражением вещей, и что феноменализм и идеализм заблуждались, превращая ощущения в конечный объект познания". С. разрабатывал "эмерджентистскую" концепцию "уровней организации" природы, согласно которой появление качественно нового связано с динамичным переходом

к ее более высоким, несводимым к низшим, уровням. Полемицируя с моделью в принципе непредсказуемой "эмерджентной эволюции" С. Александера, С. подчеркивал, что "отрицание возможности предвидения... появилось как реакция на лапласовское признание почти априорной выводимости". По мысли С., "для меня, как последовательного натуралиста, физические системы являются окончательными и я не вижу оснований постулировать экстрафизический *низус* такого рода, который признают Морган и Александер. Для меня природа внутренне динамична. Я выразил бы это, сказав, что... причинность есть "прогрессивное движение" физических систем". (То есть, в отличие от схемы С. Александера, у С. эволюционирует не пространство-время, а та или иная, вполне конкретная физическая система.) В этике С. подчеркивал исторический и социально обусловленный характер моральных оценок и антиэкстремистских нравственных ценностей: "рациональная эволюция всегда лучше, чем нарушение жизненного процесса и революция".

А. А. Грицанов

СЕМАНАЛИЗ (*semanalyse*) — "теория текстуального означивания"; семиотическая концепция, разработанная Кристевой в качестве альтернативы сосюррианской семиологии и одновременно выступающая как форма "перевода" психоаналитических идей З. Фрейда и Лакана на язык лингвистики и семиотики ("сем-анализ"). Кристева усматривала в С. новую материалистическую теорию означивания, внутренняя логика которой изоморфна ее привилегированному объекту — поэтическому языку ("поэтический язык" понимается Кристевой как гетерогенное измерение языка (ритмические пульсации, языковые бессмысленцы, табулология, разрывы, молчания, лакуны), которое не схватывается традиционной лингвистикой (см. Поэтический язык). Впервые термин "С." был введен в работе "Семиотика" (*Semiotiki: Recherches pour une semanalyse*, 1969). Хотя в последующем термин "С." редко использовался самой Кристевой, именно в рамках или с позиций С. разрабатывалась постструктуралистская концепция текста. Новая теория, по мысли ее создательницы, предлагает адекватную форму исследования тех радикальных означивающих практик, которые всегда были маргинальными в европейской культуре (в контексте специфической идеологии репрезентации, знака, речи и субъекта). Речь идет о поэтических практиках 19—20 вв., породивших, в терминологии Кристевой, "тексты-пределы" — своего рода поэтические аналоги социальной революции. В критике языка как гомогенной структуры, как статической ("тетической"), завершеной системы концепция "С." Кристевой сбли-

жается с другими (хронологически параллельными) формами критики классического структурализма (см. работы Деррида, Барта, Эко). В то же время С. не является антиподом семиотики как таковой или отрицанием основной структуралистской идеи — представления о культуре как семиотическом универсуме, функционирующем по определенным правилам, которые можно и нужно эксплицировать. Проблема, скорее, состоит в преодолении сосюррианской модели языка и ее методологической "узости": согласно Кристевой, семиотика, исследуя язык как означивающую деятельность, как дискурс, порождаемый говорящим субъектом, схватывает фундаментально гетерогенную сущность языка. Семиотика не может себе позволить быть лишь продолжением лингвистики, распространением лингвистической модели на другие означивающие практики; она должна быть прежде всего критикой своих собственных оснований. Она должна выявлять не столько структурный закон, систематичность того или иного феномена, сколько то, что ускользает от этого закона, выпадает из системы или не подчиняется ей. Здесь мы сталкиваемся с глубинным парадоксом "С." (как семиотической концепции). Будучи метаязыком, семиотика не может сделать больше, чем постулировать обнаруживаемую ею гетерогенность: как только она начинает говорить об этом, она тем самым гомогенизирует феномен, придает ему систематический характер, теряет его. Гетерогенность как таковая может быть удержана лишь теми означивающими практиками, которые свободны от лингвистического кода — поэтический язык, музыка, танец, живопись и т. д. (все они реорганизуют психические влечения, ускользающие от доминирующих систем символизации; они ищут и используют в своих целях эту гетерогенность, обеспечивая тем самым расщепление символического кода, которые дольше не в силах удержать "говорящего субъекта"). Если семиотика, таким образом, открыто объявляет о своей неспособности постичь гетерогенность означивающего процесса без сведения его к вынужденной систематичности, означает ли это интеллектуальное банкротство семиотики как таковой? Теперь мы можем увидеть двусмысленное положение С.: с одной стороны, он демитифицирует логику, применяемую в усовершенствовании любой трансцендентальной редукции, и ради этой цели требует изучения каждой означивающей системы как практики. Так открывается негативность, которую еще Гегель усматривал в глубине любой формы рациональности. И тогда С. предстает как прямой последователь диалектического метода; причем речь идет о материали-

стической диалектике, так как С. раскрывает материальность — гетерогенность — негативности, конкретную основу которой Гегель оказался неспособным эксплицировать и которую механистический марксизм редуцировал до простой экономической обусловленности. То, на что должна направить свои усилия семиотика — это освобождение практики от диктата системы, реабилитация гетерогенного в системе значения и подрыв трансцендентального субъекта. Таким образом, намеренно отвергая логику коммуникативного языка, С. следует диалектической логике в направлении к своего рода материалистической “теории познания” (речь идет о своеобразной реабилитации функции семиотического, “материального” в культуре). Итак, С. нацелен на создание методологии, отличной от традиционного лингвистического анализа и призван выявить объект, не сводимый к денотативному языку. Критика “семиологии системы” и ее феноменологических оснований возможна только с позиций теории значения, которая отталкивается от говорящего субъекта. Теория значения, как полагала Кристева в то время, находилась на перепутье: наиболее простым выходом (но и бесперспективным с точки зрения постструктуралистов) могло быть совершенствование формализованных систем значения с применением логико-математических инструментов, либо (вслед за психоанализом) нужно было обратиться за помощью к теории говорящего субъекта как субъекта расщепленного (сознательное/бессознательное) и специфицировать операции и процедуры, характерные для обеих сторон этого расщепления, увязывая их, с одной стороны, с био-психологическими процессами (“влечениями” Фрейда), а с другой — с социальными правилами (системы родства, способ производства). “Значение” как проявление фиксированной семиотической системы не интересует Кристеву. Истоки С. — в рефлексии над означающим, порождаемом текстом. С. претендует на то, чтобы предстать в качестве типа мышления, создающего ситуацию риска и эксперимента с понятием значения в различных дискурсивных практиках. Не отказываясь от представления о тексте как о знаковой системе, С., тем не менее, словно открывает в своем объекте пространство “другой сцены” — экран, на который проецируется скрытая глубинная структура текста. Текст не является лингвистическим феноменом (то есть структурированной определенной образом сигнификацией); он представляет собой продукт деятельности языка, порождение, укорененное в “фенотексте”, под которым в самом поверхностном смысле понимается печатный законченный текст

(см. Фенотекст). “Порождение” мыслится здесь двойко: и как производство “Я” (его позиционирование в дискурсе), и как самодвижение текстуры языка. Эта теория нуждается в пересмотре концепции субъекта, в отказе от картезианского говорящего субъекта (как трансцендентального зго) и постулировании расколотого субъекта, субъекта-в-процессе, субъекта, не зависящего от идеологии знака, но определяемого, скорее, работой бессознательного во фрейд-лакановской интерпретации. Критический импульс “С.” направлен не только в сторону сосюржанской семиологии, но и в адрес популярной на тот момент “порождающей грамматики”; последняя базировалась на реабилитации картезианского понятия языка как действия, осуществляемого субъектом. При ближайшем рассмотрении выясняется, что зтот “говорящий субъект” является не чем иным, как “трансцендентальным зго”, которое, согласно Гуссерлю, предшествует всякому и любому предикативному синтезу. Порождающая грамматика, основанная на таком понимании субъекта, не только выражает истину языка, которую структурализм описывает как “систему”, но создает для самой себя возможность описания логики зтого тетического действия, исходя из бесконечности предикации, которую любой национальный язык подчиняет строгим системам правил. Субъект же означающей практики не может быть трансцендентальным субъектом, и быть свободным от разрывов, расщепления в логическом единстве, привнесенного языком, который отделяет, через означающее тело, символический порядок от эффектов либидо. Собственная концепция “говорящего субъекта” разрабатывается Кристевой на основе различения уровней “семнотического” и “символического”, которые конституируют процесс означивания. Уровень семиотического соответствует дозипальной стадии становления субъективности — эта нестабильная, бесконечная, пульсирующая гетерогенность обозначается заимствованным и концептуально проработанным Кристевой термином “хора” (см. Хор). Процесс отделения и конституирования субъекта происходит на символическом уровне (в соответствии с предложенной Лаканом концепцией “стадии зеркала”). Соотношение символического и семиотического уровней позволяет также уточнить понимание Кристевой “поэтического языка”: последний предстает как результат ритмических артикуляций между обеими диспозициями; как проявление чувственных, эмоциональных, инстинктивных, несемантизированных элементов речи, предшествующих всякому смыслу. Таким образом, будучи отличным и от сосюржанской семиологии, и от разработанной Пирсом семнотики, С. так же, как и эти теории, нуждается в определенной фор-

мализации своих процедур и производстве исследовательских моделей. Принципиальное же отличие состоит в том, что С. представляет собой не дескриптивную модель знака и текстуального производства, а, скорее, критику и аналитическую трансформацию сциентистских амбиций и философских (прежде всего, феноменологических) оснований семиотики/семиологии. С. отказывается от необходимости описания структуры и взамен обращается к исследованию феномена текстуального производства, открытого любым значением.

А. Р. Усманова

СЕМИОЗИС (греч. *sema* — знак) — термин, принятый в семиотике; обозначает “процесс интерпретации знака”, или процесс порождения значения. Термином “С.” пользовались древнегреческие физиологи, в частности Гален из Пергама (139—199) для постановки диагноза: С. начал интерпретацию симптомов. Древние греки включали в С. (1) то, что выступает как знак; (2) то, на что указывает знак или к чему он отсылает (десигнат); (3) воздействие, в силу которого данный предмет оказывается для интерпретатора знаком (интерпретант). Один из основоположников современной семиотики Пирс применял понятие “С.” для характеристики триадической природы элементарного знакового отношения “объект — знак — интерпретант”. Для Пирса именно понятие “С.” было центральным понятием его семиотической теории. По мысли Пирса, знак не функционировал как знак до тех пор, пока он не осмысливается как таковой. Иначе говоря, знаки должны быть интерпретированы, чтобы быть знаками. Согласно Пирсу, осуществляется это знание благодаря интерпретанту. Интерпретант — это перевод, истолкование, концептуализация отношения знак/объект в последующем знаке (например, определенная реакция человека на воспринимаемый знак; объяснение значения данного слова с помощью других слов и т. д.). Каждый знак способен порождать интерпретанту, и этот процесс фактически бесконечен. Пирс постулирует необходимость бесконечности зтого процесса следующим образом. Если предположить гипотетическое существование самой последней, самой сложной, исчерпывающей и завершающей интерпретанты данного объекта, то эта интерпретанта может быть ни чем иным как самим объектом, целиком явленным нашему сознанию. Но такой объект, а равно и такой знак — как физически тождественные друг другу — не возможны и не существуют. Стало быть, процесс интерпретации безграничен. На этом постулате основана идея Пирса о неограниченном С. В рамках такого подхода С. — это динамический процесс интерпретации знака, единственно возможный способ его функционирования. С. — это деятельность

знака по производству своей интерпретанты. Идея С. выражает самую суть отношений между знаком и внешним миром — объект репрезентации существует, но он удален и недостижим, будучи словно “спрятан” в череде семиотических медиаций. Однако, познание этого объекта возможно лишь через исследование порожденных им знаков. Моррис определял С. как “процесс, в котором нечто функционирует как знак”. Он также выделял три измерения С. (которые зачастую рассматриваются как различные сферы семиотического анализа): 1) семантика характеризует отношение знака к своему объекту; 2) синтактика — включает отношения знаков друг к другу; 3) прагматика — исследует отношения между знаками и теми, кто ими пользуется (интерпретаторы). (См. также Семiotика, Знак, Интерпретация, Интерпретант(а).)

А. Р. Усманова

СЕМИОТИКА (греч. *semeion* — знак) — научная дисциплина, изучающая производство, строение и функционирование различных знаковых систем, хранящих и передающих информацию. С. играет заметную роль в методологии гуманитарных наук: любые культурные феномены — от обыденного мышления до искусства и философии — неизбежно закреплены в знаках и представляют собой знаковые механизмы, чье назначение можно и нужно эксплицировать и рационально объяснить. В поле зрения С. находятся естественные и искусственные языки (в том числе язык научной теории, “языки” кино, театра, музыки), все типы визуальных знаковых систем (от дорожных знаков до живописи), разнообразные системы сигнализации в природе и обществе. Границы С. подвижны, она является пограничной дисциплиной и объединяет различные подходы. Принято выделять логику-математическую С., так называемую “металогика” (которая изучает метатеоретическими средствами свойства логических и математических систем, искусственно формализованных языков; представлена в исследованиях Рассела, Д. Гильберта, Геделя, А. Черча, Карнапа и др.) и гуманитарную С. (С. языка и литературы). В отличие от других гуманитарных дисциплин, С. интересуется не поиском значения, но способ означивания: содержание, не облеченное в форму, не является предметом семиотических исследований. С. опирается на понятие знака как материально-идеального образования, репрезентирующего нечто (в его отсутствие), имеющего целью передачу определенного содержания и выполняющего роль посредника в культуре. В своей совокупности знаки образуют язык, который в семиотической теории, с одной стороны, выступает как “интерпретант всех прочих систем” (Э. Бенвенист), но в то же время, оказывается “частным случаем

семиотической функции” (Пиаже). Выявление значения, зашифрованного в знаковом сообщении, осуществляется путем декодирования, где код означает способ упорядочения знаков в определенную систему, благодаря чему выполняются коммуникативная и др. функции языка. Как научная теория, С. начала развиваться в конце 19 — начале 20 в., однако постепенно у нее обнаруживаются все более глубокие корни в учениях Аристотеля, Филона Александрийского, стоиков, Августина Блаженного, в логических учениях схоластики, в философии Гоббса, Локка, в логико-математических работах Лейбница, в исследованиях по языкознанию Потебни, Гумбольдта и др. Основные принципы “науки о знаках” были сформулированы Пирсом, стремившимся к созданию логики науки, объясняющей процесс приобретения научных знаний, репрезентирующих реальность. Он выделил параметры семиотического функционирования — репрезентант, интерпретант, референт (“триадическая природа знака”), дал первую классификацию знаков (иконический знак — индекс — символ), исследовал процесс функционирования знака — *семиозис*. Если Пирс развивал логическую линию С., то лингвистическая ветвь разрабатывалась в трудах Соссюра, мыслившего “семиологию” как науку, “изучающую жизнь знаков внутри жизни общества” (в которую лингвистика должна входить как составная часть). Исходной единицей анализа, по Соссюру, является знак, представляющий собой отношение между *означаемым* (понятие, план содержания) и *означающим* (акустический образ, план выражения), связь которых произвольна (Бенвенист позднее уточнил, что произвольно лишь отношение целостного знака к реальности, но не отношения компонентов знака между собой). С. Пирса (получила развитие в трудах Морриса, Т. Себеока, Эко и др.) и семиология Соссюра (Л. Ельмслев, Бенвенист, структурлисты) основали две семиотические парадигмы: С. знака и С. языка как знаковой системы (вопрос об употреблении терминов “С.” и “семиология” остается открытым, но в принципе они синонимичны). Первая сосредотачивает внимание исследователя на изолированном знаке, на отношении знака к значению, к адресату; на процессе семиозиса, то есть превращения не-знака в знак в трех его измерениях: 1) *синтактика* — сфера внутренних отношений между знаками; 2) *семантика* — отношения между знаками и их объектами; 3) *прагматика* — отношения между знаками и теми, кто ими пользуется. Альтернативная концепция делает акцент на реляционной сущности языка, на специфике знака как функции. Существует и третья тенденция, выражающая стремление снять противоречие между этими двумя позициями: так, Эко дока-

зывает, что понятия знака и семиозиса не являются несовместимыми: означаемое может быть схвачено только как результат интерпретативного процесса, сущность знака раскрывается благодаря неограниченному семиозису, выражающему то, что значения никогда не застывают в замкнутую и окончательную систему, поскольку мир знаков в процессе коммуникации находится в постоянном движении, структура кодов непрерывно перестраивается. По мере развития С. понятие “знак” постепенно отходило на второй план, уступая место понятию “*текст*” — интегративному знаку, проводнику функции и значения, применяемому для обозначения любой связной последовательности знаков-высказываний. Выход за пределы исследования только внутрисистемных отношений наметился в ходе последующего развития С. Традиционно С. различает два уровня в сообщении: *денотативный* (фактическое сообщение — см. Денотат) и *коннотативный* (дополнительное значение, социокультурно обусловленная символическая нагрузка — см. Коннотация). Любой язык представляет собой комбинацию денотативного и коннотативного — такова динамическая реальность семиотической системы. Внимание к коннотативным означаемым, повлекшее за собой дискуссию о С. коммуникации и С. сигнификации (первая настаивала на соссюрианском тезисе предопределенности означаемого и означающего, не интересовалась дополнительными значениями, разрушающими структуру кода, без которого коммуникация невозможна (Л. Прието, Ж. Муен); а вторая наполняла жестокий семиотический базис реальным социокультурным содержанием, перенося внимание на сам процесс порождения смысла (Ельмслев, Р. Барт) — означало переход от изучения знаковых систем, непосредственно осознаваемых и сознательно используемых людьми к не осознаваемым знаковым системам; по существу, это переход к семиотическому изучению социального бессознательного, открытию для С. новых областей исследования. В связи с этим сегодня особое внимание уделяется сфере междисциплинарных исследований — С. культуры, исследующей культуру как иерархию знаковых систем и имеющую свою логику развития, фиксируемую семиотическими практиками (начало этим исследованиям положила Московско-Тартуская школа С.). Каждой эпохе свойственен свой семиотический стиль, свои способы интерпретации текстов, в результате чего композиция и корреляция отдельных семиотических систем определяют тип культуры. Сегодня С. представляет собой довольно развитую теорию, методы которой позволяют анализировать са-

мые разнообразные сферы человеческой деятельности; проводятся исследования по С. литературы (русская "формальная школа", группа "Тель Кель", Р. Барт, Деррида), по политической семиологии (Р. Барт, "Тель Кель"), по С. массовых коммуникаций (А.-Ж. Греймас), по С. искусства (Кристиана, Эко), кино (Ж. Метц, П. Пазолини), театра (П. Пави), по зоосемиотике (Себеок), по психоаналитической и педагогической семиологии (Лакан, Пиаже) и т. д. (См. также Симулякр, Симуляция, Знак, Означивание, "Пустой знак", Соссюр.)

А. Р. Усманова

СЕНСУАЛИЗМ (лат. *aevnus* — чувство, ощущение) — философская установка на акцентировку сферы чувственного опыта: 1) в классической философии — гносеологическая традиция, фундированная трактовкой сенсорного опыта как семантически исчерпывающей основы познавательного процесса, а чувственных форм познания — как приоритетных когнитивных процедур; 2) в философии постмодернизма — основанная на отказе от классического логоцентризма парадигма внерациональной артикуляции источника семантической и структурной определенности как текста, так и внетекстовых феноменов. В отличие от классической философской традиции в рамках постмодернизма С. проявляет себя в ином ключе. Прежде всего, философствование в парадигме "смерти субъекта" децентрирует чувственную сферу, лишая ее феномена "Я" как естественного ей фокуса: "в настоящем не существует более Я, чтобы чувствовать. Это не значит, что культурная продукция эпохи постмодернизма полностью лишена чувств, скорее эти чувства... сейчас текучи и имперсональны" (Джеймисон). Носителем подобного рода чувственности выступает таким образом не субъект (в какой бы то ни было — гносеологической, антропологической или социологической — артикуляции), но конституируемый вне рамок субъект-объектной оппозиции феномен "интенсивностей" (Лиотар), "сингулярностей" (П. Вирлино), "сингулярные события" как "безличные и индивидуальные" (Делез) и т. п. В этом отношении "конец Эго" означает, что переход культуры к постмодернистскому состоянию знаменуется тем обстоятельством, которое было охарактеризовано Джеймисоном как "угасание аффекта". Именно в этом смысле Делез говорит о "бесстрастности" и "безразличии" события, ибо экспрессивность последнего не схватывается в личностной модификации опыта и "уловима только для анонимной воли, которую она сама инспирирует". В данном контексте классический С. подвергается постмодернизмом радикальной критике как феномен традиционной

метафизики: согласно Деррида, "реализм или сенсуализм, эмпиризм суть модификации логоцентризма". Однако в рвсширительном (выходящем за рамки классической субъект-объектной гносеологии) и имперсональном своем толковании С. обретает в постмодернизме второе дыхание (при нечастом употреблении данного термина). Сама философская парадигма постмодернизма трактуется в своих метаоценках как основанная на особой "постмодернистской чувствительности" (Лиотар, В. Вельш, А. Меджилл и др.). — Собственно, уже непосредственно предшествующая постмодернизму философия 20 в. оценивает не артикулируемую чувственно рационалистскую отчужденность как "объективность евууха" (Аренд), вводя "элементы... чувствительности в тривиальные категории академической науки" (С. Волиен) и задавая нетрадиционную интерпретацию чувственной сферы. Проблема возможности сенсорного опыта оказывается центральной для философии Мерло-Понти (см. *Плоть мира*); чувственно артикулированная воля, пробегающая по "телу без органов" мыслится как обладающая конфигурирующим потенциалом и задающая определенность "временных органов" (Делез и Гваттари); в контексте парадигмы означивания чувственность выступает как исток обретаемого текстом смысла: "Что такое означивание? Это смысл (*le sens*), порожденный чувственной практикой (*sensuellement*)" (Р. Барт). Именно в качестве наиболее очевидного и концентрированного выражения сферы чувственного оценен постмодернистским феномен сексуальности (см. Секс), оказавшейся в постмодернистских концепциях в фокусе внимания и получившей существенно расширительное толкование, позволяющее говорить о фактической репрезентации в постмодернистски понятой сексуальности-чувственности как (в диапазоне от анализа сексуализированных форм чувственности у Фуко до парадигмы "эротического отношения к тексту") у Р. Барта. (См. "Постмодернистская чувствительность", *Невозможность, Трансгрессия, Эротика текста.*)

М. А. Можейко

СИМВОЛ (греч. *symbolon* — знак, опознавательная примета; *ymballo* — соединяю, сталкиваю, сравниваю) — в широком смысле понятие, фиксирующее способность материальных вещей, событий, чувственных образов выражать идеальные содержания, отличные от их непосредственного чувственно-телесного бытия. С. имеет знаковую природу, и ему присущи все свойства знака. Однако, если, вслед за Гадамером, сущностью знака признать чистое указание, то сущность С. оказывается большей, чем указание на то, что не есть он сам. С. не есть только наименование какой-либо отдельной частности, он схватывает связь этой частности со

множеством других, подчиняя эту связь одному закону, единому принципу, подводя их к некоторой единой универсалии. С. — самостоятельное, обладающее собственной ценностью обнаружение реальности, в смысле и силе которой он, в отличие от знака, участвует. Объединяя различные планы реальности в единое целое, С. создает собственную многослойную структуру, смысловую перспективу, объяснение и понимание которой требует от интерпретатора работы с кодами различного уровня. Множественность смыслов свидетельствует не о релятивизме, но о предрасположенности к открытости и диалогу с воспринимающим. Возможны различные трактовки понятия "С." и "символическое". В семиологии Пирса "символическое" понимается как особое качество, отличающее С. от других средств выражения, изображения и обозначения. Эта особенность С. представляется как частный случай знаковости и ее наивысшая степень; или, наоборот, наибольшая противоположность знаковости; например, архетипы Юнга — это единственная опосредованная возможность проявления бессознательных начал, которые никогда не могут быть выражены как нечто определенное. Символическое — это глубинное измерение языка, шифр, предпочитающий процесс производства значений коммуникативной функции; или — особый синтез условной знаковости и непосредственной образности, в котором эти два полюса уравновешиваются и преобразуются в новое качество (Белый, Аверинцев). "Символическое" представлено также как родовая категория, охватывающая все формы культурной деятельности человека — у Кассирера, Дж. Хосперса. Давая максимально широкое понятие С. — "чувственное воплощение идеального" — Кассирер обозначает как символическое всякое восприятие реальности с помощью знаков, что позволяет ему систематизировать на основе единого принципа все многообразие культурных форм: язык, науку, искусство, религию и т. д., то есть понять культуру как целое. В С. единство культуры достигается не в ее структуре и содержаниях, но в принципе ее конструирования: каждая из символических форм представляет определенный способ восприятия, посредством которого конституируется своя особая сторона "действительного". Обращение к первому, семиотическому, толкованию С. характерно для социологов, антропологов, логиков, искусствоведов и т. д. Предметом интереса здесь оказываются возможные типы разрешения внутреннего напряжения знака (между означающим и означаемым), что по-разному реализуется как в отношении С. к субъекту и принятому им способу интерпретации, так и в отношении С. к символизируемому объекту. Критерий различия в отношении референции: произвольность — не-

произвольность значения С. Непроизвольность (мотивированность) основана на признании наличия общих свойств у С. и объекта, на подобии видимой формы с выраженным в ней содержанием, как если бы она была порождена им (иколическое выражение, античность). Отношение аналогии сохраняется и при подчеркивании несовпадения знакового выражения и значимого содержания (религиозное понятие С.). По отношению аналогии означаемого и означаемого, мотивированности и неадекватности связи С. противопоставляется знаку, в котором отношение составляющих немотивированны и адекватны. Произвольный (немотивированный) С. определяется как условный знак с четко определенным значением, ничем иным, кроме конвенции, не связанный с этим знаком. Немотивированный С. уделяет особенное внимание означаемому, форма и денотат могут быть любыми. Конвенциональный С., таким образом, один из случаев отношения знака к объекту. В отпопении С. к сознанию субъекта, в котором он вызывает понятие или представление об объекте, анализируется связь между чувственными и мысленными образами. Возможен, как и для объектов, естественный и конвенциональный способы связи (символический интеракционизм). В частном, специальном смысле, выделяются С. того или иного типа: лингвистические (фонетический, лексический и грамматический коды), в которых определенной единице выражения соответствует определенная единица содержания; риторические, построенные на коннотативных, а не на денотативных, как в первом случае, связях, что предполагает большую свободу и независимость кодов, участвующих в интерпретации. Тогда, по определению Лотмана, представление о С. связано с идеей некоторого содержания, которое, в свою очередь, служит планом выражения для другого, как правило, культурно более ценного содержания. Поэтому С. должны признаваться "кониотаторы", то есть все средства иносказания, составляющие предмет риторики. Многозначность задает понятие С. в герменевтике: для Рикера С. является всякая структура значения, где один смысл, прямой, первичный, буквальный, означает одновременно и другой смысл, косвенный, вторичный, иносказательный, который может быть понят лишь через первый. Этот круг выражений с двойным смыслом составляет герменевтическое поле, в связи с чем и понятие интерпретации расширяется также, как и понятие С. Интерпретация, в данном контексте, — это работа мышления, которая состоит в расшифровке смысла, стоящего за очевидным смыслом, в раскрытии уровней значения, заключенных в буквальном значении, или иначе — интерпретация имеет место там, где есть многосложный смысл и именно в интерпретации обнаруживается

множественность смыслов. Многоуровневая структура С. последовательно увеличивает дистанцию между означаемым и означаемым, задавая тем самым основные функции С.: экспрессивную, репрезентативную и смысловую, посредством которых реализуется его роль в культуре. Непосредственное выражение — это презентация некоего объекта восприятию субъекта, восприятие непосредственно связано с "наличностью" ("Prasenz") и временным "настоящим" осовремениванием. Всякая презентация возможна "в" и "благодаря" репрезентации представления одного в другом и посредством другого. Функция представления С. (по Гадамеру) — это не просто указание на то, чего сейчас нет в ситуации, скорее С. позволяет выявить наличие того, что в основе своей присутствует постоянно: С. замещает, репрезентирует. Это означает, что он позволяет чему-то непосредственно быть в наличии. Свою функцию замещения он выполняет исключительно благодаря своему существованию и самопоказу, но от себя ничего о символизируемом не высказывает: "там, где оно, его уже нет". С. не только замещает, но и обозначает: функция обозначения связана не с чувственной данностью, но саму эту данность он задает как совокупность возможных реакций, возможных каузальных отношений, определенных посредством общих правил: объект представляет собой устойчивую совокупность нозических коннотативных (см. Нозис и Нозма) позитивных актов, которые являются источником семантически идентичных смыслов в отношении к определенным действиям, то есть обозначается не столько единичный факт, сколько процесс мышления, способ его реализации — этим задаются различные формы мышления. Понятие С. как конструктивного принципа возможных проявлений отдельной единичности или как общей направленности объединенных в "единообразную цельность" различных или противостоящих друг другу единичностей было развито Лосевым. В С. достигается "субстанциональное тождество бесконечного ряда вещей, охваченных одной моделью", то есть Лосев определяет С., исходя из его структуры, как встречу означаемого и означаемого, в которой отождествляется то, что по своему непосредственному содержанию не имеет ничего общего между собой — символизирующее и символизируемое. Существом тождества, следовательно, оказывается различие: Лосев говорит об отсутствии у С. непосредственной связи и содержательного тождества с символизируемым, так что в существо С. не входит похожесть. Тем самым он возвращается к аристотелевской и религиозной трактовке С., создавшей универсальную формулу "нераздельности и неслиянности", то есть к первоначальному греческому значению С.

как указания на безусловно другое, не на подобное (эстетико-романтическая трактовка С.), а на то целое, которого С. недостает. Таким образом, для С. необходимо существование оппозиции, члены которой противоположны и только вместе составляют целое, и именно поэтому являются С. друг друга.

С. А. Радионова

СИМУЛЯКР (фр. simulacres, от imitation — симуляция) — термин философии постмодернизма для обозначения внеопытного средства фиксации переживаемого состояния. Генетически восходит к термину "С." ("симулякру"), обозначавшему у Платона "копию копии". Введен в оборот постмодернизма Батаем, интерпретировался Клоссовски, Кожевым, Бодрийаром и др. В контексте общего отказа от идеи референции (см. "Пустой знак") постмодернизм радикализирует интерпретацию С.: постмодернистская философия задает мыслительное пространство, где "идентичность образа и подобие копии будут заблуждением" (Делез). С. в этом контексте определяется в качестве "точной копии, оригинал которой никогда не существовал" (Джеймисон). В этом своем качестве С. служит особым средством общения, основанном на реконструировании в ходе коммуникации вербальных партнеров глубоко коннотативных смыслов высказывания. По оценке Клоссовски, если "понятие и понятийный язык предполагают то, что Батай называет "замкнутыми существованиями", то реализуемая в процессах коммуникации "открытость существования или достижение интегральности существования... могут быть развиты лишь как симулякры понятий". Конституируясь в оппозиции вектору жестко категориального философствования, концепция Батая реализует себя в "С. понятий": "я пошел от понятий, которые замыкали... Язык не оправдал моих надежд, выражалось нечто иное, не то, что я переживал, ибо то, что переживалось в определенный момент, было не принужденностью... Язык отстает, ибо язык обрван из предложений, выступающих от имени идентичностей". Между тем постмодернизм интегрально зиждется на отказе от последних: "философия сингулярностей" Вирлио, "мышление интенсивностей" Лиотара, "варианты кодов" Р. Барта — все это принципиально альтернативно феномену идентичности. Любая идентичность в системе отсчета постмодерна невозможна, ибо невозможна финальная идентификация, так как понятия в принципе не соотносимы с реальностью. — В этом контексте Батай постулирует "открытость существования" в отличие от "замкнутого существования", предполагающего "понятийный язык"

и основанного на задаваемых им идентичностях. Понятие характеризуется константным значением, носителем знания о котором может быть индивидуальный субъект, — в противоположность этому, актуализация значения *S.* может быть осуществлена лишь в процедурах общения: условно говоря, если понятие является собой скалярный феномен, то *S.* — векторное явление, направленное в ходе коммуникации от адресанта к адресату (адресатам). Это означает, что *S.* может обрести свой смысл в том и только том случае, если отдельные ассоциативные и коннотативные его аспекты, имплицитно заложенные в нем адресантом, будут актуализованы и скооперированы воедино в восприятии адресата. Строго говоря, “понятийный язык” задает идентичность существования с бытием, тем самым деформируя бытие как “убегающее всякого существования”. В этой связи “мы вынуждены... раскрыть понятия по ту сторону их самих” (Клоссовски). Фундаментальным свойством *S.* в связи с этим выступает его принципиальная несоотнесенность и несоотносимость с какой бы то ни было реальностью. Это становится очевидным в системе отсчета так называемых “суверенных моментов” у Батая (смех, хмель, эрос, жертва), в точечном континууме которых “безмерная расточительность, бессмысленная, бесполезная, бесцельная растрата” (“прерывность”) становится “мотивом бунта” против организованного в конкретной форме (“устроенного и эксплуатируемого”) существования — “во имя бытия” как неидентифицируемого такового. Эти “суверенные моменты” есть “*S.* прерывности”, а потому не могут быть выражены в “понятийном языке” без тотально разрушающей потери смысла, ибо опыт “суверенных моментов” меняет субъекта, реализующего себя в этом опыте, отчуждая его идентичность и высвобождая тем самым его к подлинному бытию (ср. с мгновениями, “когда разум отказывает в своих услугах” у Шестова). В этой системе отсчета *S.* как выражение “суверенного момента” (“*S.* прерывности”) фактически выступает у Батая квази-*S.*, “симулякр *S.*”, что упраждает возможность самой мысли о какой бы то ни было идентичности. Усиле Батая в сфере поиска адекватного (или, по крайней мере, недеформирующего языка) для передачи “суверенного опыта” было оценено Кожевным как “злой Дух постоянного искусства дискурсивного отката от дискурса, то есть от дискурса, который по необходимости замыкается в себе, чтобы удержать себя в истине”. По формулировке Клоссовски, “там, где язык уступает безмолвию, — там же понятие уступает симулякру”. В ситуации, когда человек говорит и выражает себя в *S.*, необходимым условием

коммуникации выступает реконструкция адресатом квази-семантических коннотаций адресанта. Таким образом, “симулякр не совсем псевдопонятие: последнее еще могло бы стать точкой опоры, поскольку может быть изблещено как ложное. Симулякр образует знак мгновенного состояния и не может ни установить обмена между умами, ни позволить перехода одной мысли в другую” (Клоссовски). По выражению Клоссовски, “в симулякрах понятий... выраженная мысль неизменно подразумевает особую восприимчивость собеседника”. Таким образом, коммуникация, осуществляющаяся посредством *S.*, основана не на совпадении семантически постоянных понятийных полей участников коммуникации, но на когеренции коннотативных конфигураций восприятия *S.*, то есть на кооперации неустойчивых и сиюминутных семантических ассоциаций коммуникативных партнеров. — Если на основе понятийного общения возможно устойчивое взаимопонимание, то “симулякр есть... сообщничество, мотивы которого не только не поддаются определению, но и не пытаются самоопределяться” (Клоссовски). По оценке Клоссовски, на тот или иной момент “сообщничество достигается *S.*”, но, возникая как контакт по поводу принципиально суверенных моментов, “сообщничество” питается самой их суверенностью, то есть принципиальной невозможностью выступить основанием “сообщничества”, в силу чего последнее не претендует на устойчивость и постоянство, выступая сиюминутно преходящим: “мечта в сообщничество, симулякр пробуждает в том, кто испытывает его, особое движение, которое того и гляди исчезнет”. В данном контексте сам *S.* играет роль семантического фокуса, вокруг которого осуществляется интеграция ассоциативных рядов. (В данном контексте аналогичной является оценка Делезом предложенного Г. Берге комментария на “Картезианские размышления” Угсерля, где Берге интерпретирует феномен “точки зрения” в качестве своего рода “центра индивидуации”.) “Выговаривая *S.*”, человек фактически освобождает и свои ассоциативные поля, и возможные коннотативные значения произнесенного, “избавляясь от себя как субъекта, обращающегося к другим субъектам, с тем, чтобы оставить в цене лишь содержание опыта” (Клоссовски), открытое для любых конфигураций. — Этот схватываемый *S.* опыт может быть интерпретирован Другим (находящимся со мной в отношении “сообщничества”) не посредством моего (экспрессивного и суггестивного) или его (герменевтического) усилия, но лишь посредством самодвижения ассоциативных полей и коннотативных смыслов. По определению Клоссовски, “именно уловкой симулякра сознание без клеветы (то есть вакансии “я”) прокрадывается в сознание

другого”. Избавленный от всех понятий как содержащих интенцию на идентификацию своего значения с действительностью, язык упраздняет “себя вместе с идентичностями”, в то время как субъект, “изрекая” пережитой опыт, “в тот самый миг, когда он выговаривает его, избавляется от себя как субъекта, обращающегося к другим субъектам” (Клоссовски). Смыслорождение предстает в этом контексте как самоорганизация освобожденного от субъекта (см. “Смерть субъекта”) и выраженного в *S.* опыта, причем место устойчивого (референциально гарантированного) смысла в данном случае занимает множество коннотативных смыслов, оформляющихся на основе кооперации сиюминутных ассоциаций. Таким образом, *S.* как форма фиксации нефиксируемых состояний открывает “горизонт события”, по одну сторону которого — мертвящая и жесткая определенность якобы объективного и имманентного события смысла, а по другую — “ослепленность, являющаяся результатом... импlosion смысла”. (См. также Симуляция.)

М. А. Можейко

СИМУЛЯЦИЯ — понятие постмодернистской философии, фиксирующее феномен тотальной семиотизации бытия вплоть до обретения знаковой сферой статуса единственной и самодостаточной реальности. В данном аспекте постмодернизм развивает заложенную модернизмом идею “крушения реальности”, — уже Э. Ионеско фиксирует соответствующий феномен применительно к вербальной сфере: “слова превращаются в звучащую оболочку, лишённую смысла: ...и весь мир предстал передо мною в необычном свете, — возможно, в истинном своем свете, — как лежащий за пределами истолкований и произвольной причинности”. Понятие “*S.*” выступает базовым термином в концепции *S.* у Бодрийара (“Симулякры и симуляции”, 1981), согласно которой “замена реального знаками реального” становится лозунгом современной культуры, эволюционирующей от парадигмы “отражения реальности” до маскировки ее отсутствия, и идущей дальше, достигая современного состояния, когда означающее “вообще не соотносится с какой бы то ни было реальностью”. В сущности, *S.* основана на культивации и экстраполяции на все сферы социальной жизни презумпции “пустого знака”, то есть исходит из фундаментального “отрицания знака как ценности, из знака как реверсии и умерщвления всякой соотнесенности”. Бодрийар предпринимает анализ процесса *S.*, понятой как “порождение, при помощи моделей, реального без истока и реальности: гиперреального”. В рамках *S.* реальное как конструируемый продукт “не обязано более быть рациональным, поскольку оно больше не соизмеряется с некой идеальной негативной инстанцией. Оно только операционально. Фактически, это

уже больше и не реальное, поскольку его больше не обволакивает никакое воображаемое. Это гиперреальное, синтетический продукт, излучаемый комбинаторными моделями в безвоздушное пространство" (Бодрийар). Рассматривая современность как эру тотальной симуляции, Бодрийар трактует в этом ключе широкий спектр социальных феноменов, демонстрируя их симуляционный характер в современных условиях: если власть выступает как С. власти, то и сопротивление ей не может не быть столь же симулятивным; информация не производит смысл, а "разыгрывает" его, подменяя коммуникацию С. общения ("пожирает коммуникацию"), — С., таким образом, располагается "по ту сторону истинного и ложного, по ту сторону эквивалентного, по ту сторону рациональных отличий, на которых функционирует любое социальное". Реальность в целом подменяется С. как гиперреальностью: "более реальное, чем само реальное — вот таким образом оно упреждается" (Бодрийар). — Не замечая свершившегося, культура, однако, продолжает "С. реального"; в качестве симптомов этого Бодрийар констатирует "непомерное раздувание... знаков реальности. Непомерное раздувание вторичных истины, объективности и аутентичности... Бешеное производство реального и референтного...: такова симуляция в касающейся нас фазе". — Даже производство становится в этом контексте сугубо семиотичной сферой: как отмечается в исследованиях последних лет (С. Лаш, Бодрийар, Бауман, С. Бест, Дж. Ваттимо, Р. Виллиамс, Д. Келлер, Д. Лиона, Б. Смарта и др.), в современном обществе товары артикулируются, в первую очередь, не в аспекте своей потребительской или меновой стоимости, но в аспекте стоимости знаковой. В этом же ключе Джеймисон фиксирует квази-семиотизацию и феномен художественной культуры: — "звезд — наподобие Мерилин Моиро, — которые сами по себе трансформировались в товар (commodified) и превратились в свои собственные образы". Аналогичные аспекты отмечает и Р. Барт ("Лицо Гарбо"). Подобная переориентация философии постмодернизма окончательно упреждает какую бы то ни было возможность мыслительного движения в рамках субъект-объектной оппозиции — субъект-объектное отношение растворяется в игре дискурсивных кодов (см. Бинарзам). Это задает в постмодернистской системе отсчета специфическую артикуляцию бытия, субъекта и опыта: человек как носитель культурных языков (см. "Смерть субъекта") погружен в языковую (текстуальную) среду, которая и есть тот единственный мир, который ему дан, — как пишет Р. Барт, если древние греки "взволнованно и неустанно вслушивались в шелест травы, в журчание источников, в шум ветра, одним словом — в трепет Природы, пытались

различить разлитую в ней мысль", то "так и я, вслушиваясь в гул языка, вопрошаю трепещущий в нем смысл — ведь для меня, современного человека, этот язык и составляет Природу". В этом отношении практически нет разницы, интерпретировать ли человека как стоящего "перед лицом мира" или как стоящего "перед лицом книги". Бодрийар постулирует своего рода победу спекулятивного образа реальности над реальностью как таковой ("Злой демон образов"): образ "навязывает реальности свою имманентную эфемерную логику, эту аморальную логику по ту сторону добра и зла, истины и лжи, логику уничтожения собственного референта, логику поглощения значения", он "выступает проводником не знания и не благих намерений, а наоборот, размывания, уничтожения значения (события, истории, памяти и так далее)", в силу чего современная культура утрачивает живое ощущение жизни, реальное ощущение реальности. — Все это заменяется "С." реальности, с одной стороны, и С. ее переживания ("прохладное" осуществление наслаждения) — с другой. Соответственно феномен "объективности" оказывается в этом контексте "просто одной из форм воображаемого" (Р. Барт). Программное утверждение того обстоятельства, что единственной реальностью, представленной в языке, является сама реальность языка, реализующего себя во множестве текстов, заставляет постмодернизм, расставляя точки над *i*, постулировать своего рода власть языка, формирующую мир соответствующего дискурса, не претендующего, однако, на статус референциальной онтологии. — Онтология в качестве системно организованной категориальной матрицы для описания бытия вне его культурной ангажированности в принципе невозможна в постмодернистском контексте исчерпывающего (в смысле: исчерпывающего объект до дна) семиотизма. При таком подходе культурная универсалия бытия фактически совпадает с универсалией текста (так, Джеймисон говорит о "фундаментальной мутации самого предметного мира — ставшего сегодня набором текстов"). Таким образом, культура постмодерна задает особую артикуляцию мира, в рамках которого бытие предстает как жизнь языка (процессуальность плюральных игр означающего, осуществляющихся по имманентным внутриязыковым законам), понятая в качестве не просто самодостаточной, но исключительной реальности. — Презумпция отказа от идеи референции (см. "Пустой знак") в контексте концепции С. оборачивается презумпцией принципиальной семиотичности и, следовательно, вторичности данной человеку реальности. Постмодернистская рефлексия фундирована радикальной трансмутацией традиционного понимания культуры в качестве "зеркала мира": презумпция прин-

ципального квази-семиотизма культуры постмодерна лежит в основе ее интерпретации современными исследователями (Дж. Вард, Д. Харвей и др.) в качестве "зеркала зеркал". В этом вторичном зеркале, заданном языком, значимыми, по оценке С. Беста, Д. Келлера, Д. Лиона и др., являются не объективные реалии, но претендующие на статус таковых интенции сознания к самовыражению, а текст, как пишет В. Лейч, оказывается "полем дифференцированных следов, касающихся его субъективного "я". Следовательно, по формулировке Р. Барта, сознание никоим образом не является "неким первородным отпечатком мира, а самым настоящим строительством такого мира". В этом контексте Б. Смарт оценивает когнитивную стратегию постмодернизма как переориентацию с "рассудка" как самодостаточной и абсолютной ценности к конструктивному "воображению". Самая кажущаяся непосредственностью объекта оказывается сугубо вторичным конструктом, базирующимся на системе избранных аксиологических шкал и культурных приоритетов: по оценке Мерло-Понти, объект возможен лишь в результате семиотического усиления субъекта. Таким образом, согласно рефлексии Лиотара, парадигма постмодернизма зиждется на радикальном отказе от идеи первоадекватности, автономности, несконструированности культурного объекта. В этой ситуации единственная реальность, с которой имеет дело культура постмодерна, это "знаковая реальность" (Б. Смарт), "вербальная реальность" (Р. Виллиамс) или "гипер-реальность" (Д. Лиона). Даже в рамках концепций социологически ориентированных мыслителей, относящих себя к методологии постмодернизма (Бауман, С. Бест, Дж. Ваттимо, Д. Келлер, Б. Смарт и др.) обнаруживается программный отказ от идеи реальности и полное исключение соответствующего понятия из концептуальных контекстов. (См. также Симулякр.)

М. А. Можейко

СИНЕРГЕТИКА — (греч. *sinergós* — совместное действие) — одно из ведущих направлений современной науки, репрезентирующее собой естественнонаучный вектор развития теории нелинейных динамик в современной культуре. Представлено такими исследователями, как Г. Хакен, Г. Николис, Пригожин (см. Пригожин), А. Баблюяц, С. Вейнберг, П. Гленсдорф, Р. Грэхем, К. Джордж, Р. Дефэй, Дж. Каглиоти, М. Курбейдж, С. П. Курдюмов, Л. Лутиато, Х. Майнхардт, К. Майнцер, Б. Мизра, Дж. С. Николис, К. Николис, Л. Розенфельд, М. Стадлер, Дж. М. Т. Томпсон, Дж. В. Хант, Ф. Хенни и др. Формирование синергетического мировидения в контексте естествозна-

ния рассматривается многими авторами как вызывающее парадигмальные трансформации современной естественнонаучной традиции и интерпретируется в качестве новейшей научной революции (В. Крон, Дж. Кюпперс, Н. Н. Моисеев, Х. Новотны и др.; согласно мнению Тоффлера, идеи С. "играют центральную роль в последней по времени научной революции"). Развитие С. реализует себя в нескольких направлениях, в силу чего синергетическая исследовательская традиция представлена в современной культуре в нескольких различных версиях своей интерпретации, в силу чего могут быть зафиксированы и различные модели методологической рефлексии над синергетической исследовательской стратегией: модель, предложенная школой Г. Хакена, модель, связанная с именем Пригожина (Брюссельский Свободный университет и американская синергетическая школа), модель российской школы синергетиков во главе с С. П. Курдюмовым (НИИ им. М. В. Калдыша и Института математического моделирования РАН, Московский государственный университет и др.). В основе специфики трактовки российскими учеными сущности синергетической парадигмы лежит особое отношение к проблеме детерминизма и акцентирование внимания на процессах, протекающих в режиме "с обострением" (blow up). Вместе с тем, обнаруживая при сравнении достаточно значимые интерпретационные расхождения (вплоть до того, что сам термин "С.", предложенный Г. Хакеном, практически не употребляется в работах авторов, принадлежащих к школе Пригожина, заменяясь понятием "неравновесная термодинамика"), данные модели не являются ни альтернативными, ни — тем более — взаимоисключающими друг по отношению к другу. Согласно новейшим исследованиям, единство фундаментальных оснований названных научных направлений позволяет говорить о синергетической парадигме в современном естественнонаучном как о едином явлении. На уровне самоопределения С. конституирует себя как концепцию неравновесной динамики или теории самоорганизации нелинейных динамических сред, задающая новую матрицу видения объекта в качестве сложного (Г. Николис, Пригожин). Фундаментальным критерием "сложности" в С. выступает показатель нестатического характера (многоуровневость структурной иерархии объекта и т. п.), но показатель сугубо динамический, — а именно: наличие имманентного потенциала самоорганизации. По оценке Г. Николиса и Пригожина, если центральным предметом анализа С. является "рождение сложного", то критерием сложности для нее выступает то, что в исследуемой системе "при определенных ус-

ловиях могут возникать макроскопические явления самоорганизации". С. исследует класс систем, находящихся за пределами границ состояния термодинамического равновесия (то есть сильно неравновесных), — Пригожин и И. Стенгерс конституируют предметный ареал синергетической парадигмы как локализуемой "вдали от равновесия". Определяя равновесное состояние объекта, А. Баблолиц отмечает, что в том случае, когда "энтропия изолирует часть материи, которая обладает совокупностью свойств и называется системой, увеличивается и достигает конечной максимальной величины", система входит в такой режим функционирования, что "при этом значении энтропии возможность изменений исчезает, и говорят, что система находится в равновесном состоянии". В этой ситуации действующие на систему возмущения (как внешнего, так и внутреннего характера) затухают во времени, то есть, по определению Г. Николиса и Пригожина, "не оставляют следов в системе", состоянием которой в этом случае рассматривается как "асимптотически устойчивое". Однако, возможны нестационарные состояния системы, то есть такие, в которых не успевает установиться равновесное состояние, — в этой ситуации система характеризуется неустойчивостью по отношению к собственным начальным параметрам (неустойчивость по Ляпунову) и, как зафиксировано Дж. М. Т. Томпсоном и Дж. В. Хантом, экспоненциальной тенденцией к дивергенции. Данная тенденция, однако, реализует себя в границах достаточно четко ограниченной сферы возможности, то есть неустойчивость означает "случайные движения внутри вполне определенной области параметров" (С. П. Курдюмов). Становление синергетической парадигмы в естественнонаучии привело к открытию "превалирования неустойчивости": по формулировке Г. Николиса и Пригожина, в целом, "мы живем в мире неустойчивых процессов". Собственно, именно исследование неравновесных состояний привело к теории динамических систем к "открытию новых фундаментальных свойств вещества в условиях сильного отклонения от равновесия": эти фундаментальные свойства заключаются в том, что при прохождении точек неустойчивости в самых различных по своей природе исследуемых средах обнаруживается свойство перехода к так называемому состоянию сложности, то есть в этих средах "при определенных условиях могут возникать макроскопические явления самоорганизации в виде ритмически изменяющихся во времени пространственных картин" (Г. Николис, Пригожин). Таким образом, С., по словам Г. Хакена, "исследуются явления, происходящие в точке неустойчивости, и определяется то новая структура, которая возникает за порогом неустойчивости", на основе чего С. удается уста-

новить универсальные и "глубокие аналогии", которые "проявляются между совершенно различными системами при прохождении ими точек возникновения неустойчивости". Иными словами, сложность, по оценке Пригожина и И. Стенгерс, отныне рассматривается не как исключение, а как общее правило. На этой основе С. формулирует свой основополагающий тезис, заключающийся в том, что на всех уровнях структурной организации бытия именно неравновесность выступает условием и источником возникновения "порядка" (по оценке Пригожина и И. Стенгерс, именно "неравновесность есть то, что порождает "порядок из хаоса"). Соответственно, тем аспектом исследуемого объекта, на котором центрировано внимание С., или ее предметом, выступает процесс "зарождения упорядоченности" или "самопроизвольная самоорганизация материи, которая возможна только в неравновесных системах" (А. Баблолиц). Фундаментальным свойством исследуемых С. объектов выступает их сложность. — Под сложностью С. понимает способность к самоорганизации, усложнению своей пространственно-временной структуры на макроскопическом уровне в силу происходящих на микроуровне изменений. — Так, например, классическим эмпирическим полем синергетических исследований выступает механика жидких сред и, прежде всего, неравновесная гидродинамика. — В базовом для С. опыте описано явление конвективной неустойчивости (или неустойчивости Бенара) в горизонтальном слое жидкости с вертикальным градиентом температуры: за критическим значением прилаемого градиента в данной системе возникает визуально наблюдаемая макроструктура, то есть решетка конвекционных ячеек (или ячеек Бенара) размером приблизительно 10^{21} молекулы, — жидкость в горизонтально ориентированных ячейках приходит во вращение (последовательно — то по часовой стрелке, то против нее); в тонком слое раствора возникает так называемый "волновой фронт", внутри которого обнаруживают себя "пейсмекеры", то есть беспорядочно разбросанные источники воли, дающих визуально наблюдаемую картину концентрируемых вокруг этих пейсмекеров колец, спиралей, концентрических окружностей ("мишеней"), многошаговой спиралей и т. п. В русскоязычной литературе данные источники динамики воли получили название "ведущих центров". Таким образом, описываемая термодинамическая система обрывает пространственно-структурную и темпоральную определенность: "микроскопическое конвективное течение, которое, если верить принципу порядка Больцмана, обречено на вырождение, ... вопреки ему усиливается и завладевает всей системой..., спонтанно устанавливается новый молекулярный порядок" (При-

гожин и И. Стенгерс), — то есть визуально наблюдаемая макроструктура. Гипнотический “миниаюрный наблюдатель” двигаясь относительно ячеек вектора, уже мог бы зафиксировать различия точек пространства и, соответственно — при смене направления конвекционного движения — и моментов времени (Г. Николис, Пригожин). Аналогичная картина наблюдается при исследовании неустойчивости Тейлора: если определенная жидкость помещена между двумя вращающимися цилиндрами, то после нарушения стационарного состояния (когда скорость вращения цилиндров либо градиент температуры превышают критическую отметку) гидросреда обретает макроскопическую структуру (вхри Тейлора). Значительную роль в формировании основоположений С. сыграло изучение реакции Белоусова-Жаботинского (реакция БЖ), которая состоит в окислении органической (малоновой) кислоты броматом калия в присутствии катализатора (марганца, перия или феррона). Макроскопическим проявлением этой реакции являются так называемые “химические часы”, то есть временные последовательные осцилляции исходно бесцветной жидкости с красного цвета на голубой, каждый раз предвещающие (после соответствующего периода стабилизации) четко фиксируемую пространственную макроструктуру, причем при использовании различных катализаторов реакция БЖ демонстрирует различные типы пространственных структур: спирали, многоходовые спирали, “мишени” и т. п. Иными словами, данная химическая реакция дает возможность “для измерения времени с помощью внутренней динамики системы” (Пригожин и И. Стенгерс). Аналогичные явления были исследованы Р. Грэхемом и Г. Хакеном при изучении феномена фазовых переходов в лазерах, рассматриваемых в качестве систем, функционирующих в состоянии, далеком от состояния равновесия. Изоморфная ситуация была зафиксирована при исследовании и биологических явлений, — например, жизненного цикла амёбы, включающего в себя такую стадию, как агрегация слизевиков (*Dictyostellium discoidium*). Если ресурс трофики истощается, одноклеточные организмы кооперируются, причем некоторые клетки выполняют функции своего рода пейсмекеров (“центров агрегации”), периодически выделяя в среду специальное вещество (“сигнал для сообщества”), другие же клетки словно “чувствуют” направление градиента и мигрируют к центру. При этом пространственная картина процесса агрегации (спиральные волны или концентрические окружности) фактически изоморфна картине, образованной ячейками Бенара. На основе этого хемотаксиса возникает многоклеточная колония, демонстрирующая, подобно организму, клеточную дифференцировку как

аналог морфогенеза. Необходимым условием реализации самоорганизационных процессов упорядочивания неравновесной системы является ее незамкнутость, что выступает как одна из важнейших характеристик исследуемых С. объектов, а именно: открытость по отношению к окружающей среде. — Применительно к неравновесным средам справедливо утверждение, что каждая точка такой среды является источником и стоком энергии, то есть система осуществляет постоянный и взаимный энергообмен с внешней по отношению к ней средой (при этом следует отметить, что реально все наличные системы являются открытыми). Как отмечено Г. Николисом и Пригожиным, неравновесные состояния “связаны с неисчезающими потоками между системой и внешней средой”. Поскольку явления самоорганизации, исследуемые С., связаны с падениями уровня энтропии в тех или иных фрагментах среды, постольку очевидно, что процессы подобной локальной упорядоченности осуществляются за счет притока энергии извне, то есть “за счет близлежащих областей”: “система должна быть открытой и постоянно обмениваться веществом и энергией с окружающей средой” (А. Баблоянц). Однако это общее положение существенно дополняется в С. идеей зависимости специфики возникающих структур от особенностей параметров среды: в неравновесных условиях система начинает реагировать на факторы, которые в равновесном ее состоянии выступают по отношению к ней как индифферентные. — Например, в сильно неравновесных условиях химические реакции оказываются восприимчивыми к фактору гравитации: “в сильно неравновесных условиях... системы начинают “воспринимать” внешние поля, например, гравитационное поле, в результате чего появляется возможность отбора конфигураций” (Пригожин и И. Стенгерс). Более того, изменение параметров может в корне изменить пути и механизмы самоорганизационных процессов в неравновесных средах. Так, при экспериментально варьируемых условиях одна и та же исследуемая система может демонстрировать вообще различные формы самоорганизации: химические часы, устойчивую пространственную дифференциацию, образование волн химической активности на макроскопических расстояниях и т. п. На основании этого С. делает фундаментальное обобщение, заключающееся в том, что “в сильно неравновесных условиях достоверно установлено весьма важное и неожиданное свойство материи: впрямь физика с полиым основанием может описывать структуры как формы адаптации системы к внешним условиям” (Пригожин и И. Стенгерс). В основе исследуемых С. явлений самоорганизации лежит феномен так называемой “кооперации” молекул: “в равновесном состоянии моле-

кулы ведут себя независимо: каждая из них игнорирует остальные. Такие независимые частицы можно было бы назвать гипнонами (“сомнамбулами”). Каждая из них может быть сколь угодно сложной, но при этом “не замечать” присутствия остальных молекул. Переход в неравновесное состояние пробуждает гипноны и устанавливает когерентность, совершенно чуждую их поведению в равновесных условиях” (Пригожин и И. Стенгерс). То есть, если в равновесном состоянии системы “сложность” ее частиц имплицитна (по выражению Пригожина, “обращена внутрь”), то вдали от равновесия она “проявляется снаружи”, — конституируется, согласно С., “один из простейших механизмов связи (communication)” (Пригожин и И. Стенгерс). В “Философии нестабильности” Пригожин отмечает, что “кажется, будто молекулы, находящиеся в разных областях раствора, могут каким-то образом общаться друг с другом. Во всяком случае, очевидно, что вдали от равновесия когерентность поведения молекул в огромной степени возрастает. В равновесии молекула “видит” только своих соседей и “общается” только с ними. Вдали же от равновесия каждая часть системы “видит” всю систему целиком. Можно сказать, что в равновесии материя слепа, а вне равновесия прозревает”. Например, применительно к химическим реакциям это проявляется в том, что, по описанию А. Баблоянц, “при удалении от состояния химического равновесия... химические реакции “оживают”. Они чувствуют время, распознают информацию, различают прошлое и будущее, правую и левую стороны. Реакции могут проявлять различные формы самоорганизации, например, образовывать мозаичные структуры”. С точки зрения гипотетического “миниаюрного наблюдателя”, якобы помещенного в такую среду, это означает, что при равновесном состоянии последней “ему безразлично занимаемое им положение. Или по-другому — нет внутренних возможностей, которые позволили бы ему воспринять понятие пространства”, что, по оценке Г. Николиса и Пригожина, “делает в конечном счете тождественными и все моменты времени”. Что же касается неравновесного состояния среды, то “когерентное поведение молекул”, организующихся в макроструктуру, позволяет гипотетическому внутреннему наблюдателю зафиксировать — при движении от молекулы к молекуле (сквозь ячейки Бенара, например) — дифференциацию пространства и, соответственно, течение времени. Именно в данном случае система может быть оценена как сложная. — Исходя из этого, “тот факт, что ограниченное число частиц может демонстрировать когерентное поведение, несмотря на... случайное дви-

жение каждой из частиц”, оценивается Г. Николясом и Пригожиным в качестве одного из основных свойств, характеризующих возникновение сложного поведения”. Таким образом, внутри системы, находящейся в неравновесном состоянии, проявляются далекодействующие корреляции, и система начинает вести себя как целое: “частицы, находящиеся на макроскопических расстояниях друг от друга, перестают быть независимыми”, — собственно, ячейки Бенара, например, и есть “конвекция, соответствующая когерентному, то есть согласованному движению ансамблей молекул” (Пригожин и И. Стенгерс). По оценке А. Бабляца, “кооперация на молекулярном уровне лежит в основе нескольких типов надмолекулярной организации материи, которая в противном случае проявляла бы признаки полнейшего хаоса”. Аналогично, при исследовании лазерных систем, Г. Хакенем было отмечено, что вблизи точки возникновения неустойчивости можно обнаружить существенное различие между устойчивым и неустойчивым коллективным движением (модами): “устойчивые моды подстраиваются под неустойчивые и могут быть исключены. В общем случае это приводит к колоссальному уменьшению числа — степеней свободы /то есть упорядочиванию — М. М./”. Остающиеся неустойчивые моды служат в качестве параметров порядка, определяющих макроскопическое поведение системы”. Возможность демонстрации когерентного поведения огромным числом частиц выступает для С. фундаментальным критерием сложности как таковой. Представленное Г. Хакенем название новой дисциплины — “С.” — инспирировано именно тем обстоятельством, что в основе исследуемых этой дисциплины феноменов самоорганизации лежит, по определению Г. Хакена, “совместное действие многих подсистем... в результате которого на макроскопическом уровне возникает структура и соответствующее функционирование”. Важно, что кооперация подсистем какой-либо системы проявляет себя как подчиненная выявленным С. универсальным принципам — независимо от природы этих подсистем: элементы абиотических сред образуют упорядоченные макроструктуры; одноклеточные организмы могут коммуницировать в пределах обширных территорий посредством специфических сигналов; кооперативные связи лежат в основе функционирования многоклеточного организма, причем каждый орган демонстрирует их в той же мере, что и организм в целом (например, работа головного мозга оценивается С. как “шедевр кооперирования” клеток), — и, собственно, наличие кооперативных зависимостей трактуется С. как необходимое

основание для идентификации системы в качестве биологической. Исходя из этого, С. моделируется новая версия космогенеза, в частности, полагается, что “в момент образования материи Вселенная должна была находиться в неравновесных условиях, поскольку в состоянии равновесия из закона действия масс... следовало бы количественное равенство материи и антиматерии” (Пригожин, И. Стенгерс). Как отмечено П. М. Алленом, Дж. Энгеленом, М. Санглиером и др., подобный подход радикально меняет традиционные представления о соотношении микро- и макроуровней организации материи и, соответственно, между микрокопическим и макроскопическим уровнями описания, ориентированными на различные понятийные системы и принципы. (В целом, идея фундаментального единства микро- и макроуровней описания системы становится взаимосвязи акцентированной в современном естествознании: в 1965 Нобелевская премия была присуждена Л. Онзагере за установление взаимосвязи между микро- и макроскопическим подходами к исследованию обратимых процессов, в 1977 — Пригожину за исследования в области самоорганизации необратимых процессов.) Как отмечает Г. Хакен, “переработка энергии, подводимой к системе, на микрокопическом уровне проходит много этапов, что в конце концов приводит к упорядоченности на макроскопическом уровне: образованию макроскопических структур (морфогенез), движению с небольшим числом степеней свободы и т. д.”. Так, на материале анализа ферромагнетиков показано, что когда на микро- (атомном) уровне магнитные силы неупорядочены, — магнитные моменты взаимно уничтожаются. Однако при достижении порогово низкой температуры “упорядочивание на микрокопическом уровне является причиной появления на макроскопическом уровне нового свойства материала”. С другой стороны, Пригожин и И. Стенгерс формулируют идею обратной связи между возникающими в результате трансформаций на микроуровне макроструктурами и процессами микрокопического порядка: “одной из наиболее важных проблем является возникающая в итоге обратная связь между макроскопическими и микрокопическими событиями: макроскопические структуры, возникающие из микрокопических событий, должны были бы в свою очередь приводить к изменениям в микрокопических механизмах”. В этом контексте одним из важнейших мировоззренческих выводов из синергетической концепции является вывод о фундаментальном единстве микро- и макромира: по формулировке Н. Н. Моисеева, моделирующего на основе синергетических принципов концептуальную схему эволюции универсума, “Вселенная представляет собой единую целостную систему”. Однако —

при всем фундаментальном онтологическом единстве и взаимной детерминированности микрокопических и макроскопических процессов в самоорганизующихся системах — макроописание последних ни в коем случае не сводимо к их микроописанию: так, в частности, электрохимические процессы головного мозга, с одной стороны, и “ансамбли мыслей” — с другой, являют собой две системы, сколь тесно взаимосвязанных друг с другом, столь же и принципиально друг к другу не сводимых (Г. Хакен). Столь же значимым мировоззренческим выводом синергетической исследовательской традиции выступает идея самодостаточности креативного потенциала неравновесных систем для эволюционных трансформаций и морфогенеза. На I Международной конференции Немецкого Общества Сложных Систем (октябрь 1997) отмечалось, что применительно к самоорганизующейся системе “мы можем наблюдать феномен циклической причинности: с одной стороны, элементы “поработаны” параметрами порядка, а с другой — элементы определяют поведение параметров порядка”. Это фактически означает, что, по формулировке Н. Н. Моисеева, “саморазвитие, самоорганизация этой системы происходят, во всяком случае, до поры до времени, при отсутствии направляющего начала” (таким образом, синергетическое видение мира фактически закладывает основы новой концепции детерминизма — см. Детерминизм, Неодетерминизм). Метафорически обозначая процессуальность исследуемой предметности как “порядок из хаоса”, С. вводит понятие хаоса в число фундаментальных для своего категориального аппарата (см. Хаос). — Исходная неупорядоченность анализируемых сред определяется Г. Николясом и Пригожиным как “хаотическая динамика”, причем в данном случае речь идет не о хаотическом поведении элементов, но — всей системы, понятой в качестве целого. По оценке А. Бабляца, “говоря о хаотическом или турбулентном поведении, мы имеем в виду не движение отдельных молекул, а хаотическое (неустойчивое, рассеянное и т. п.) поведение всей массы”. Если, согласно второму началу термодинамики, увеличение энтропии ассоциируется с увеличением неупорядоченности, а энтропия является своего рода “мерой степени беспорядка”, то понятия “энтропии” и “хаоса” сопрягаются между собой: поскольку (как было показано в свое время Больцманом) “абстрактное макроскопическое понятие “энтропии”, может являться мерой молекулярной упорядоченности”, постольку “слово “энтропия” сегодня употребляется... как синоним “хаоса” (А. Бабляца). Исходя из этого, исследуемый объект рассматривается С. как “сверхсложная, бесконечномерная, хаотизированная на уровне элементов... среда (среда, которая ведет се-

бя по-разному в каждом локусе)" (С. П. Курдюмов). Однако, важнейшим моментом осмысления в С. понятия "хаос" является акцентировка неоднозначности его соотношения с энтропией: оценочная синергетическую естественнонаучную парадигму, Тоффлер отмечает, что в контексте последней "энтропия — не просто безостановочное соскальзывание системы к состоянию, лишенному какой бы то ни было ориентации, при определенных условиях энтропия становится прародительницей порядка". Так, по утверждению Пригожина, "сегодня мы знаем, что увеличение энтропии не сводится к увеличению беспорядка, ибо порядок и беспорядок возникают и существуют одновременно". И дело здесь не только в наличии различных систем отсчета, дающих нам понять, что "порядок и беспорядок сосуществуют как два аспекта одного целого и дают нам различное видение мира". Классическим для С. является в данном случае пример Пригожина о наличии двух взглядов на Венецию: с одной стороны — с высоты птичьего полета (макроописание), когда открывается панорама упорядоченной городской структуры, с другой — изнутри (описание на микроуровне), когда городская жизнь предстает как хаотическое движение. — Помимо этого, в интерпретации хаоса синергетическая парадигма делает акцент не на аспекте феноменологического отсутствия наличной упорядоченности, но на аспекте потенциальной эволюционной креативности, имманентной возможности становления нового "порядка" (упорядоченности). Г. Николлис и Пригожин вводят в этом контексте понятие "рождения сложного"; согласно базовой формулировке российской синергетической школы, "сплошная среда потенциально содержит в себе различные виды локализации процессов (различные виды структур). Среда есть некое единое начало, выступающее как носитель различных форм будущей организации, как поле неоднозначных путей развития" (Е. Н. Князева, С. П. Курдюмов). В рамках синергетического видения реальности хаос выступает в качестве физического обеспечения неравновесности, то есть — соответственно — как фактор самоорганизации. С. показано, что в соответствующих условиях (вдали от равновесия) может происходить автономная самоорганизация материи, то есть достижение более упорядоченного состояния с резким понижением энтропии, — переход к "порядку" от (а главное — из) хаоса. По формулировке Г. Хакена, "во многих случаях самоорганизация возникает из хаотических состояний", то есть именно "из хаотических состояний возникают высокоупорядоченные пространственные, временные и пространственно-временные структуры". Таким образом, по оценке Е. Н. Князевой и С. П. Курдюмова, "хаос на микроуровне — это не фак-

тор разрушения, а сила, выводящая на... тенденцию самоструктурирования нелинейной среды". Так, А. Баблояц отмечается "жизнеподобное поведение" химической реакции: "при удалении от состояния химического равновесия — ...химические реакции "оживают". Они "чувствуют" время, распознают информацию, различают прошлое и будущее, правую и левую стороны. Реакции могут проявлять различные формы самоорганизации, например, образовывать мозаичные структуры. Если же воздействовать на них слишком сильно, реакции начинают "проявлять нерешительность", их поведение становится хаотичным, или "нерациональным". Г. Николлис и Пригожин при оценке креативности процесса самоорганизации говорят о "неравновесных переходах" как о "сходных с зародышеобразованием". По оценке Пригожина, в целом, "что касается современного мира, то... космология теперь все мироздание рассматривает как в значительной мере беспорядочную — а я бы сказал, как существенно беспорядочную среду, в которой выкристаллизовывается порядок". — Поскольку С. исследуются механизмы перехода неравновесной системы от хаоса к "порядку", то есть к образованию макроскопических структур (морфогенез) или к движению с малым числом степеней свободы (упорядоченное движение), то современная С., как было отмечено на I Международной конференции Немецкого Общества Сложных Систем, рассматривает себя как "теория хаоса". Согласно интегральной формулировке Пригожина, "порядок и беспорядок... оказываются тесно связанными — один включает в себя другой. И эту констатацию мы можем оценить как главное изменение, которое происходит в нашем восприятии универсума сегодня". Поливариантность самоорганизационных процессов обуславливает такое свойство исследуемых С. систем, как их нелинейность. — По формулировке Пригожина, "в ситуации, далекой от равновесия, дифференциальные уравнения, моделирующие тот или иной природный процесс, становятся нелинейными, а нелинейные уравнения обычно имеют более чем один тип решений". Более того, "уравнения, описывающие самоорганизацию, — существенно нелинейные уравнения" (Г. Хакен). При аппликации этих сугубо математических формулировок на реальность их онтологический смысл может быть эксплицирован следующим образом. В равновесном состоянии для соответствующей системы возможен лишь один вариант эволюционного движения, предполагающий, что состояние системы в момент времени T_n обусловлено ее состоянием в момент времени T_{n-1} и, в свою очередь, обуславливает состояние T_{n+1} (и потому перспективны эволюции вполне прогнозируемы). В целом, описанные линейными уравнениями про-

цессы А. Баблояц характеризует как таковые, при которых "все дальнейшие возможности и изменения устраниваются". — При ретроспективном рассмотрении сфера возможного и сфера действительного для линейно развивающейся системы оказываются практически изоморфными в содержательном отношении, — что же касается альтернативных версий развития, то они артикулируются как невозможные. В отличие от этого, множество качественно различных решений нелинейных уравнений онтологически соответствует "множеству путей эволюции системы, описываемой этими уравнениями" (Е. Н. Князева, С. П. Курдюмов). В соответствии с этим, переход системы из состояния, соответствующего моменту T_n , в состояние, соответствующее T_{n+1} , рассматривается не как результат однозначно каузального причинения, но как интегральный итог пересечения различных тенденций, конкретные конфигурации которого в момент T_n зависят не только от исходного состояния системы (состояния в момент T_{n-1}), но и от случайных факторов, возникающих в контексте взаимоналожения указанных тенденций, а потому оказываются принципиально непредсказуемыми (тем самым С. дистанцируется от традиционно, то есть линейно, понятия детерминизма, зачастую дистанцируясь в обрисованном контексте и от самого термина "детерминизм"). В современной интерпретации нелинейности последняя предполагает, что направленность интерпретируется не в качестве континуального причинно-следственного вектора, а как результат случайного пересечения (взаимоналожения) не имманентно не связанных друг с другом событийных потоков. Применительно к С. данная презумпция оказывается, по оценке К. Хасейна, Дж. Гукенхаймера, Ф. Холмеса и др., не просто важнейшей, но основополагающей, фундамируя собой идею о новом статусе феномена случайности. Если в рамках линейной парадигмы случайные факторы могли интерпретироваться в качестве внешних и несущественных помех реализации доминантного вектора эволюции, которыми можно было пренебречь, то в рамках анализа нелинейных систем именно случайные флуктуации, поняты в качестве имманентных по отношению к рассматриваемой системе, оказываются одним из решающих факторов эволюции. В целом, как очевидность разницы статуса необходимости и случайности, так и жесткая оппозиция последних теряют в ситуации нелинейности свой смысл: семантическая и детерминационная значимость тех или иных эволюционных факторов утрачивает онтологический статус и оказывается в зависимости от системы отсчета. Так, в С. как имеющей своим пред-

метом сложные процессы, характеризующиеся нелинейностью развития, идеи кросс-каталитического пересечения событийных потоков и случайной флуктуации выступают, по оценке Дж. Д. Мюррея, Р. Энса и др., в качестве фундаментальных. Как отмечают Г. Николис и Пригожин, в линейной системе результат действия двух различных факторов равен суперпозиции каждого из них, взятого отдельно, в то время как “в нелинейных системах небольшое увеличение внешнего воздействия может привести к очень сильным эффектам, несоизмеримым по амплитуде с исходным воздействием”. В этом отношении синергетическая парадигма демонстрирует не только презумпцию снятия альтернативы между необходимостью и случайностью, но также и альтернативы между внутренним и внешним: на основе анализа конкретных неравновесных систем С. выявляет, что “приспособляемость /к изменениям параметров внешней среды — М. М./ и пластичность поведения — два основных свойства нелинейных динамических систем” (Г. Николис, Пригожин). В качестве важнейшего момента нелинейных динамик выступает поливариантность протекания процессов, предполагающая наличие не только различных форм самоорганизации системы, но и эволюционных альтернатив. По оценке российских синергетиков, в мировоззренческом плане идея нелинейности может быть эксплицирована посредством: идеи многовариантности, альтернативности путей эволюции; идеи выбора из данных альтернатив; идеи темпа эволюции; и идеи необратимости эволюции (Е. Н. Князева, С. П. Курдюмов). Важно, что исследуемые С. возможности альтернативных версий развития, обеспечивающие указанный онтологический плюрализм универсума, не даны изначально, но возникают в ходе самого процесса эволюции системы: “парадоксально, но в одной и той же среде без изменения ее параметров могут возникать разные структуры..., разные пути ее эволюции... Причем это происходит... не при изменении констант среды, а как результате саморазвития процессов в ней”, — таким образом, “нелинейность означает возможность неожиданных, называемых в философии эмерджентными, изменений направления течения процессов”, — в этом отношении эволюционный процесс предстает в С. как своего рода “блуждание по полю путей развития” (Е. Н. Князева, С. П. Курдюмов). В подобной ситуации любая попытка формулировки невероятностного прогноза, ориентированного на теоретическое моделирование будущих состояний системы, исходя из данных о настоящем ее состоянии — по формулировке Е. Н. Князевой и С. П. Курдюмова, прогноз “от налич-

ного”, — рассматривается С. не только как неадекватная, но и как некорректная. Как отмечает А. Баблянец, “современные химики обнаружили, что реакции не всегда предсказуемы”. Соответственно этому, для С. свойственно рассматривать самоорганизующую систему как специфический вероятностный по своей природе объект. — По оценке Пригожина и И. Стенгерс, синергетический ракурс видения объекта основан на том, чтобы “представить систему ансамблем точек, то есть “облаком точек”, соответствующих различным динамическим состояниям, совместимым с той информацией о системе, которую мы знаем. Каждая область фазового пространства может содержать бесконечно много представляющих точек. Их плотность служит мерой вероятности найти рассматриваемую систему в данной области”. Фундаментальным механизмом, обеспечивающим реализацию нелинейности развития, выступает в С. бифуркационный механизм (явление бифуркации было впервые описано Л. Эйлером при исследовании феномена равновесия нагруженной колонны; в математическом контексте термин “бифуркация” в свое время использовал А. Пуанкаре). — Если в равновесном (или слабо неравновесном) состоянии применительно к исследуемой системе может быть зафиксировано лишь одно стационарное состояние, то при удалении от равновесия (в сильно неравновесном состоянии) при определенном значении изменяемого параметра система достигает так называемого порога устойчивости, за которым для системы открывается несколько (более, нежели одна) возможных ветвей развития. Математически это означает, что зависимость решения соответствующего уравнения от избранного параметра становится неоднозначной). Именно указанное критическое значение градиента и называется точкой бифуркации (англ. fork — вилка: бифуркационная диаграмма, действительно имеет форму вилки). Это означает, что система бистабильна, то есть может иметь два устойчивых стационарных состояния: по наблюдению А. Баблянца, “эта ситуация напоминает бегуна, который покинул свой дом и достиг пересечения трех дорог. Прямая дорога продолжается через шаткий мостик. Если бегун будет продолжать путь через мостик, он может потерять равновесие и упасть на одну из “твердых” дорог, пересекающихся под ним”. Таким образом, бифуркационный переход — это объективация (выбор системой) одного из возможных вариантов развития, каждый из которых предполагает переход системы в состояние, радикально отличное от исходного. Это позволяет артикулировать ситуацию бифуркационного перехода как ситуацию резкой (как в темпоральном, так и в содержательном плане) смены характера процесса (Н. Н. Моисеев говорит в

этом контексте о “быстрой, коренной перестройке характера развития системы”). Соответственно этому, и “смена пространственно-временной организации объекта” осуществляется, согласно Пригожину, именно в точках смены “типов решений, то есть в точках бифуркаций”. Возможны и более сложные ситуации, предполагающие взаимодействие между ответвившимися решениями (версиями развития), что порождает явление вторичной, третичной и т. д. бифуркации, задавая так называемые “каскады бифуркаций”, раскрывающие целый веер возможных путей эволюции системы. Общей закономерностью является прямая зависимость количества бифуркационных разветвлений процесса от уровня сложности реализующей этот процесс системы: чем она сложнее, тем больше бифуркационных развилок будет на ее пути. — Р. Томом исследуются также “катастрофические множества”, то есть множества, всецело состоящие из точек бифуркации. Однако, уже первичная бифуркация верифицирует эволюционный процесс, обуславливая его принципиальную нелинейность и поливариантность. Феномен бифуркации оказывается в центре исследований по С., ибо бифуркация, по оценке Г. Николиса и Пригожина является “источником инновации и диверсификации..., поскольку именно благодаря ей в системе появляются новые решения”. По оценке Д. Саттингера, Дж. Джусса, Д. Джозефа и др., бифуркационная теория лежит в самом основании синергетической исследовательской парадигмы. В целом, теория бифуркаций представляет собой одну из приоритетных областей современной науки, развиваемой чрезвычайно интенсивно и апплицируемой на различные предметные области. — Согласно общему выводу Н. Н. Моисеева, “стохастичность мира в купе с существованием бифуркационных механизмов определяют непредсказуемость эволюции и ее необратимость, а следовательно, и необратимость времени. Все эти явления тесно связаны между собой”. Точка бифуркации выступает одновременно и в качестве точки максимальной чувствительности системы как ко внешним, так и ко внутренним импульсам. Так, казалось бы, при заданном наборе параметров система фактически индифферентна к выбору одного пути из двух или более возможных. Однако реально, как отмечают Пригожин и И. Стенгерс, несмотря на то, что “можно было бы ожидать, что при многократном повторении эксперимента при переходе через точку бифуркации система в среднем в половине случаев окажется в эволюционном развитии по одной из возможных ветвей (версий), а в половине — по другой, но этого не происходит: фундаментальные симметрии оказываются принципиально нарушенными”. Так, например, в бифуркационной точке

усиливается роль внешних воздействующих на систему полей. В частности, система начинает реагировать на гравитационные или магнитные поля, будучи в стационарном состоянии безразличной по отношению к ним. В данном случае имеет место то, что в С. называют “вынужденной” (то есть индуцированной внешним полем) бифуркацией: “как и прежде, вблизи критического значения... управляющего параметра может произойти самоорганизация. Но теперь одна из возможных структур предпочтительнее другой и поддежит отбору” (Пригожин, И. Стенгерс). Вблизи бифуркационной точки сильно неравновесная система оказывается особо чувствительной и к незначительным флуктуациям (“нарушениям” или “возмущениям”) того или иного параметра (условия) процесса; по определению Г. Николаса и Пригожина, “событие, происходящее в системе случайно и локально изменяющее (в общем случае слабо) некоторые из ее характеристик и свойств, называется возмущением”. В равновесных состояниях действие второго начала термодинамики нейтрализует действие флуктуаций, неизменно заставляя систему возвращаться к исходному (стационарному) состоянию. Собственно, устойчивым состоянием системы и называют такое “состояние, когда... действующие... возмущения затухают во времени”, “не оставляя следов в системе” (Г. Николас); Г. Хакен описывает эту ситуацию в терминах “принципа подчинения параметру порядка”; Пригожин и И. Стенгерс — в терминах “невосприимчивости системы к флуктуациям”. Однако при подходе системы “вслепую к точкам бифуркации” ситуация меняется радикальным образом: “флуктуации становятся аномально сильными и закон больших чисел нарушается... Амплитуды флуктуаций имеют такой же порядок величины, как и средние макроскопические значения. Следовательно, различия между флуктуациями и средними значениями стираются” (Пригожин, И. Стенгерс). Это приводит к тому, что принцип подчинения параметру порядка перестает выполняться и, как фиксирует Г. Хакен, “первоначально устойчивая мода более не подчиняется параметру порядка и становится неустойчивой”, — на соответствующем графике “изобразительная точка попросту перескакивает из одной области в другую”. Соответственно, флуктуации играют важнейшую роль в процессе самоорганизации: по оценке А. Баблоянд, “флуктуации имеют критическое значение для начала процесса самоорганизации однородного, но не устойчивого состояния системы”. Речь в данном контексте идет как о действующих на систему внешних флуктуациях, так и о самопроизвольных возмущениях внутри системы, в случае чего процесс самоорганизации выступает, по формулировке Т. Райста, Н. ван Кампена и

др., в качестве имеющего эндогенное происхождение. Собственно, по оценке С. П. Курдюмова, в обрисованном контексте “может быть поставлена под вопрос сама боровская относительность к средствам наблюдения — этот якобы продуцируемый гносеологический (субъект-объектный) фактор в исследовании квантовомеханических ситуаций. Можно выдвинуть гипотезу об объективной, а не приборной вероятности”. Принципиально важным в рамках синергетической парадигмы является то, что феномен флуктуации играет в процессах самоорганизации двоякую роль. С одной стороны, флуктуация инспирирует этот процесс, приводя систему в состояние неустойчивости, — “существование неустойчивости можно рассматривать как результат флуктуации, которая сначала была локализована в малой части системы, а затем распространилась и привела к новому макроскопическому состоянию” (Пригожин, И. Стенгерс). С другой стороны, флуктуация и содержательно определяет результат самоорганизационного изменения системы. Последнее обеспечивается за счет того, что в случае неравновесных процессов имеет место феномен так называемого “усиления флуктуации”, отменяющего действие закона больших чисел. В российской школе синергетических исследований данный феномен получает название “разрастания малого”. Классическим примером, используемым в С. для иллюстрации “усиления флуктуации”, выступает сформулированный Г. Николасом и Пригожиным (и фактически повторяющий известный сюжет с бабочкой у Р. Брэдбери) тезис о том, что в принципе, полет мухи в Кембридже (штат Массачусетс) может привести к общему изменению климата в Индии. В непосредственной близости от точек бифуркации в соответствующей системе наблюдается значительное число флуктуаций, и, по выражению Пригожина и И. Стенгерс, система как бы “колеблется” перед выбором из возможных путей развития, — в этом случае “небольшая флуктуация может послужить началом эволюции в совершенно новом направлении, которое резко изменит все поведение макроскопической системы”. Таким образом, малое возмущение в системе, находящейся вблизи бифуркационной точки, может привести к возникновению нового организационного порядка системы (включая и самоорганизацию исходно гомогенной среды), — подобный феномен фиксируется в С. посредством понятия “порядка через флуктуацию”. В своем предисловии к работе Пригожина и И. Стенгерс “Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой” Тоффлер следующим образом описывает эту процедуру: “можно сказать, что вся система содержит подсистемы, которые неперестают флуктуировать. Иногда отдельная флуктуация или комбинация флуктуа-

ций может стать (в результате положительной обратной связи) настолько сильной, что существовавшая прежде организация не выдерживает и разрушается. В этот переломный момент (который... называют особой точкой или точкой бифуркации) принципиально невозможно предсказать, в каком направлении будет происходить дальнейшее развитие: станет ли состояние системы хаотическим или оно перейдет на новый, более дифференцированный и более высокий уровень упорядоченности”. Таким образом, разработанные современной С. концептуальные “модели “порядка через флуктуацию” открывают перед нами неустойчивый мир, в котором малые причины порождают большие следствия” (Пригожин, И. Стенгерс). Отвечая на вопрос, каков механизм “выбора” системой того или иного пути развития из веера возможных, С. постулирует фундаментальный статус в этом процессе феномена случайности: “по какому пути пойдет дальнейшее развитие системы после того, как она достигнет точки бифуркации? ...Каким образом система “выбирает”?.. В этом выборе неизбежно присутствует элемент случайности: макроскопическое управление не в состоянии предсказать, по какой траектории пойдет эволюция системы. Не помогает и обращение к микрокопическому описанию... Перед нами — случайные явления, аналогичные бросанию игральной кости” (Пригожин, И. Стенгерс). Собственно, эволюция в этом контексте интерпретируется как процесс последовательных бифуркационных переходов, в рамках которого, по выражению Тоффлера, “случайность возникает вновь и вновь, как феникс из пепла”. Подобная установка означает формирование нового типа видения детерминационных процессов: по словам Пригожина и И. Стенгерс, “сильно неравновесная система может быть названа организованной не потому, что в ней реализуется план, чуждый активности на элементарном уровне или выходящий за рамки первичных проявлений активности, а по противоположной причине: усиление микрокопической флуктуации, происшедшее в “нужный момент”, приводит к преимущественному выбору одного пути из ряда априори одинаково возможных”. — Важнейшим концептуальным положением С. выступает, таким образом, теорема П. Гленсдорфа — Пригожина, фиксирующая невозможность однозначного определения перспективного вектора эволюции системы в силу наличия ряда альтернативных путей ее развития в неравновесных условиях. Вместе с тем, процессы самоорганизации отнюдь не выступают с синергетической парадигмой как индетерминистские: мир “порядка через флуктуацию” не подчиняется зако-

нам линейной причинности, “но мир этот не произволен. Напротив, причины усиления малых событий — вполне “законный” предмет рационального анализа” (Пригожин, И. Стенгерс). Так, например, развивая идеи Пригожина, российские С. на основе анализа физики плазмы выделяют особый режим системы — так называемый “режим с обострением (blow up)”, под которым понимается режим “сверхбыстро парастания процессов в открытых нелинейных средах, при которых характерные величины (например, температура, энергия...) неограниченно возрастают за конечное время” (Е. Н. Князев, С. П. Курдюмов). Механизм, лежащий в основе режимов с обострением, — это, по оценке Е. Н. Князевой и С. П. Курдюмова, “широкий класс нелинейных положительных обратных связей”. Согласно этому подходу, как сила, так и механизм воздействия флуктуации на развитие системы зависит от того, какую именно фазу blow up переживает система. — В медленной фазе режима с обострением (то есть в квазистационарном состоянии системы) флуктуация, даже возникающая “в центре” системы, нивелируется (“сглаживается”). — Что же касается собственно стадии обострения (фазы blow up), то здесь возможны два варианта: если возмущение имеет место “на периферии” системы, то в силу предельно высокой скорости протекания процессов в режиме с обострением, “система может не успеть почувствовать это возмущение”, — если же флуктуация имеет место “в центре” системы, то ее воздействие на эволюцию последней оказывается “колоссальным”, производя радикальные качественные изменения ее состояния в близкий к точечному период времени. Но — так или иначе — именно флуктуации (и в этом все направления интерпретации синергетической парадигмы изоморфны в оценках) “определяют глобальный исход эволюции системы” (Пригожин, И. Стенгерс). Исходя из этого, школой С. П. Курдюмова показано, что в процедурах самоорганизации оказывается “существенной” (то есть обладающей креативным потенциалом в отношении структурной организации) не любая случайность, но лишь имеющая место “в условиях режима развития с обострением при наличии нелинейной положительной обратной связи”. Как правило, в этой ситуации имеет место механизм автокатализа, когда “продукт реакции действует на процесс по принципу обратной связи и оказывает нарастающий, наподобие снежного кома, каталитический эффект” (А. Баблюц). Результатом описанных процессов выступают диссипативные (имеется в виду диссипация, то есть рассеяние энергии) структуры как форма самоорганизации системы: “диссипация обусловлена единичным событием, случайным образом

отдавшим предпочтение одному из двух возможных исходов. После того, как выбор произведен, в дело вступает автокаталитический процесс” (Пригожин, И. Стенгерс). — Подобно тому, как для классической (равновесной) термодинамики был типичен теоретический конструкт равновесной структуры (типа “кристаллической решетки”), так для термодинамики современной (нервновесной) базовым теоретическим конструктом выступает “диссипативная структура”. Рефлексия синергетической исследовательской традиции по этому поводу выглядит следующим образом: “мы ввели новое понятие — диссипативная структура, чтобы подчеркнуть тесную и на первый взгляд парадоксальную взаимосвязь, существующую..., с одной стороны, между структурой и порядком, а с другой — между диссипацией, или потерями... В классической термодинамике тепловой поток считался источником потерь. В ячейке Бенара тепловой поток становится источником порядка” (Пригожин, И. Стенгерс). Таким образом, сам термин “диссипативные структуры” подчеркивает конструктивную роль процессов диссипации в их образовании, фиксируемую также фундаментальным для С. тезисом “порядок из хаоса”. Согласно синергетической концепции (Дж. С. Николс, Х. Лейтген, П. Рихтер и др.), диссипативные структуры представляют собой объективацию своего рода адаптационного потенциала самоорганизующейся системы. — По оценке А. Баблюца, “диссипативные структуры появляются всякий раз, когда система, способная к самоорганизации за счет своих кооперативных свойств, измеряет время и организует пространство для того, чтобы “выжить” при различных воздействиях, оказанных на нее, или для того, чтобы лучше использовать окружающую среду”. Диссипативные структуры, согласно синергетической концепции, характеризуются следующими особенностями: 1) они возникают в случаях неравновесного состояния системы как продукт (результат) ее самоорганизации; 2) в своем возникновении они инспирированы случайной флуктуацией того или иного параметра развития системы; 3) они являются принципиально открытыми, то есть формируются только при условии постоянного энергообмена самоорганизующейся системы с внешней средой; 4) в основе их образования лежит механизм обратных связей, предполагающих осуществление как автокаталитических, так и кросс-каталитических процессов; 5) они реализуют кооперативные взаимодействия на микроуровне, и именно от последних зависят макроскопические свойства диссипативных структур, не редуцируемые, однако, к свойствам их элементов; 6) диссипативные структуры не являются инвариантными относительно времени, а процесс их формирования характеризуется необратимостью по отно-

шению к его течению; 7) адекватное описание диссипативных структур возможно лишь посредством нелинейных уравнений. Исходя из этого, С. утверждает, что, в отличие от консервативных структур, диссипативные структуры фактически представляют собой процесс, сама определенность которого обусловлена его перманентной подвижностью: “структура — это локализованный в определенных участках среды процесс..., имеющий определенную геометрическую форму, способный, к тому же, перестраиваться в этой среде. Структура (организация) есть... блуждающее в среде пятно процесса” (С. П. Курдюмов). По оценке С., диссипативные процессы являются основополагающим фактором морфогенеза как в живой, так и в неживой природе: именно они, например, сыграли значительную роль на ранних стадиях космогонической эволюции, а крупномасштабные биологические осцилляции (такие, как пространственная упорядоченность живых организмов — от симметрии внутренних органов до рисунка окраса; сезонная периодичность в жизни растений и различных экологических ниш; суточный (циркадный) биоритм растений и животных; сердечбиение у высших животных и мн. др.) являются скорее правилом, чем исключением. Важнейшим понятием С., фиксирующим специфику диссипативных структур, выступает понятие аттрактора (лат. *attractio* — притяжение). Аттрактор определяется Г. Николсом и Пригожином как режим (состояние), к которому тяготеет система. Выступая в качестве состояния, к которому с течением времени эволюционирует система, аттрактор определяется в С. как “устойчивый фокус, к которому сходятся все траектории динамики системы” (Г. Хакен). Графически это может быть выражено следующим образом: аттрактор выступает как множество точек фазового пространства, к которому — в режиме “*сcescendo*” — тяготеют траектории, изображающие динамику системы: по формулировке Г. Хакена, “траектории должны лежать в начальной области пространства... Если начальные координаты изобразительной точки лежат вне этой области, то через некоторое время точка входит внутрь ее и никогда больше ее не покидает. Другими словами, изобразительная точка притягивается к этой области. Поэтому, сама область называется аттрактором”. В содержательном плане это означает, что состояние-аттрактор выступает в качестве искомой и достигаемой (финальной в конкретной системе отсчета) фазы эволюции. Как отмечено Е. Н. Князевой и С. П. Курдюмовым, “если система (среда) попадает в поле притяжения определенного аттрактора, то она неизбежно эволюционирует к этому относительно устойчивому состоянию (структуре)”. При изучении процессов самоорганизации С. было зафиксировано то обстоятель-

ство, что средн возможных ветвей эволюции системы далеко не все являются вероятными, "что природа не индифферентна, что у нее есть "влечения" по отношению к некоторым состояниям", — в связи с этим физика "диссипативных систем, производящих энтропию", называет "конечные состояния этих систем "аттракторами" (Пригожин). Важнейшим обстоятельством выступает в этом контексте тот факт, что указанное состояние, к которому эволюционирует система, выступает не только как могущая быть когнитивно зафиксированная перспектива ее развития, но и как реально действующий фактор данного процесса. — Фактически аттрактор может быть рассмотрен в качестве фактора порядка (параметра порядка для системы, находящейся в процессе самоорганизации). Как это было зафиксировано на I Международной конференции Немецкого Общества Сложных Систем, аттрактор выступает как своего рода "стабильное состояние порядка". Синергетический подход активно реализует себя в физике и космологии (А. Бергер, С. Вейнберг, Б. Мизра, С. Пайкраукс, С. Хоккинс и др.); химии (Ф. Барас, Ш. Видаль, Н. ван Кампен, М. Маркус, С. К. Миллер, Г. Николлис, А. Пако, Б. Хесс и др.); биологии (В. Балакришнан, П. Боркманс, К. Боттани, Дж. Верхагх, Р. Винклер, Д. Вольфграф, Н. С. Гоел, Дж. Девел, Дж. Л. Динебург, Дж. Леви, Д. Людвиг, Р. М. Мэй, Дж. Д. Мюррей, Дж. Непорт, Л. И. Оргель, Дж. Пастилз, А. К. Пикок, Н. Рихтер-Дии, Дж. Хоффман, П. Шустер, М. Эйген и др.); психологии (П. Круз, М. Стадлер, Г. Хакем, А. В. Холден и др.); социологии и урбанистике (П. М. Аллен, М. Санглиер, Дж. Энгелеи и др.). Ситуации самоупорядочивания были зафиксированы при аппликации синергетической исследовательской парадигмы на явления неживой природы: дрейф материков, циркуляция атмосферы, формирование облаков, флуктуации магнитных полюсов Земли и др.; сотрудниками НИИ им. М. В. Келдыша и Института математического моделирования РАН парадигмальные идеи С. были использованы в ходе исследований по термоядерному синтезу и физике плазмы. Школой С. П. Курдюмова на базе исследования процессов горения были зафиксированы в качестве диссипативных структур так называемые "кристаллы огня" и сделан общий вывод о том, что "эффект создания структур в открытой пелинейной среде связывают с эффектом локализации". Синергетические идеи оказались весьма продуктивными при исследовании феномена предбиотической эволюции (анализ самоорганизации макромолекул на основе кросс-катализа в работах М. Эйгена, П. Шустера и др.); равно как и при аппликации синергетических идей (такими авторами, как Дж. Верхагх, Р. Винклер, Н. С. Гоел, Дж. Л. Динебург, М. Маркус, Р. М. Мэй, С. Мю-

лер, Дж. Д. Мюррей, Л. И. Оргель, Дж. Пастилз, Н. Рихтер-Дии и др.) на биологические явления: формирование геолога, вероятностное поведение и адаптивные стратегии общественных насекомых (типа постройки термитника, образования дифференцированных в ролевом отношении колоний муравьев и т. п.), функционирование систем отношений типа "хищник — жертва", динамика популяций и экосистем и м. др. Согласно экспериментально фундированному (работы Г. Хакема, Х.-П. Кепхеа и др.) синергетическому видению, как конкретных физиологические процессы (индукция ферментов, гликолитические колебания и т. п.), так и функционирование организма в целом (от развития эмбриона до поддержания гомеостаза организма) осуществляется по принципам самоорганизации в неравновесных условиях. По оценке Пригожина и И. Стенгерс, "как теперь известно, биосфера в целом, и различные ее компоненты, живые или неживые, существуют в сильно неравновесных условиях", — в целом, "жизнь предстает перед нами как высшее проявление происходящих в природе процессов самоорганизации". Идеи С. апплицируются сегодня на сферу медицинских проблем: использование синергетических методов оказалось плодотворным при исследовании иммунных систем как каскадов взаимодействующих "узлов" (пейсмейкеров) в сети реакции, в ходе анализа процессов репликации и гибели раковых клеток, при изучении динамического процесса взаимодействия опухолевых клеток и здоровых. И в целом, как было отмечено У. ван дер Хайденом, современная медицина задается вопросом, "сколько хаоса нужно человеку, чтобы оставаться здоровым; сколько хаоса может вынести человеческий организм, чтобы не заболеть". Аналогичная установка характерна для современных психофизиологии и психиатрии: так, А. В. Холденом создана стохастическая модель нейро-активности, к настоящему времени может считаться общепризнанной разработанная на базе синергетической методологии концептуальная модель нейронной сети при эпилептическом припадке (как отмечает А. Баблюяц, в данном случае "патологическую активность мозга можно понять с помощью механизма химических и биологических часов"); аффективные психозы интерпретированы Х. Эмрихом как фазы нестабильности психики, — им показано, что, изучая нелинейную динамику и построив фазовый календарь нестабильностей, можно — в определенных пределах — предсказывать сроки очередного обострения болезни. С. находит все более эффективное приложение при исследовании компьютерных систем (регулярные Международные Симпозиумы в Баварии). Практически все естественнонаучные сферы так или иначе адаптировали основополо-

жения синергетического мировидения к специфике своей предметной области, о чем свидетельствует широкий предметный диапазон 28-томного издания "Synergetics" (сколь регулярного, столь же и фундаментального) издательства "Springer". И если стоящая перед С. цель Пригожина и И. Стенгерс определяют как заключающуюся в том, "чтобы в необычайном разнообразии естественных наук попытаться найти путеводную нить, ведущую к какой-то единой картине мира", то цель эта может считаться фактически достигнутой: становление синергетической парадигмы в современном естествознании по всем критериям может быть оценено как становление новой картины мира. Как отмечено самими Пригожиным и И. Стенгерс, "не будет, по-видимому, преувеличением сказать, что наш период допустимо сравнивать с эпохой греческих атомистов или Возрождения, когда зарождался новый взгляд на природу". В настоящее время уже предприняты попытки создания универсальной концептуальной модели мирового процесса самоорганизации: в англоязычной литературе — К. Майицером, в русскоязычной — Н. Н. Моисеевым. Как пишет последний, "глобальный эволюционный процесс развития Суперсистемы и ее отдельных составляющих — это процесс самоорганизации". Вопрос о перспективах аппликации идей самоорганизации на социально-гуманитарную сферу остается до настоящего времени открытым: если на уровне прикладных исследований эти аппликации активно осуществляются в самых различных гуманитарных областях, то на концептуально-методологическом уровне столь же активно ведутся дискуссии о правомерности, корректности и даже самой возможности использования синергетического подхода к феноменам социо-гуманитарного порядка. В рамках этих дискуссий, с одной стороны, формируется своего рода вектор позитивной оценки перспектив использования идей самоорганизации при исследовании феноменов социального и гуманитарного порядков. По мнению Пригожина и И. Стенгерс, в ходе разворачивания синергетической исследовательской матрицы "неизбежно напрашивается аналогия с социальными явлениями и даже с историей". А. Баблюяц также отмечает, что, "в настоящее время концепция и методы рассмотрения диссипативных структур проникли не только в область естественных, но и социальных наук". И в целом, по оценке Тоффлера, "синергетическая парадигма особенно интересна тем, что она акцентировывает внимание на аспектах реальности, наиболее характерных для современной стадии социальных изменений: разпорядоченности, неустойчивости, разнообразия, неравновесности, не-

линейных соотношений, в которых малый сигнал на входе может вызвать сколь угодно сильный отклик на выходе, и темпоральности — повышенной чувствительности к ходу времени". Однако на этом мажорном фоне Пригожин и И. Стенгерс формулируют предупреждение против непосредственного заимствования социальными науками понятий и методов С. По их мнению, прямая "аналогия между ними и социальными или экономическими явлениями" и непосредственное анплицирование синергетической методологии на материал социально-исторического характера не могут рассматриваться в качестве корректных. Оценивая непосредственные практические приложения синергетической методологии на материал социально-гуманитарного плана, они пишут: "понятие структурной устойчивости находит широкое применение в социальных проблемах. ...Однако, ...всякий раз речь идет о сильном упрощении реальной ситуации". На I Международной конференции Немецкого Общества Сложных Систем также было высказано — наряду с другими — и мнение о том, что экстраполяция синергетического подхода (непосредственно в том виде, в каком он конституировался в естествознании) на социогуманитарную сферу, в целом, неправомерна (Г. Кюперс и др.). Однако, на прикладном уровне создание концептуальных моделей динамики различных социальных феноменов как процессов самоорганизации, рассмотренных с синергетических позиций, не только имеет чрезвычайно широкое распространение, но и приносит значимые позитивные результаты. Так, в филологии языки рассматриваются как параметры порядка по отношению к индивидуальным флуктуациям, в экономике апробирована модель Кристаллера, определяющая оптимальное пространственное распределение центров экономической деятельности (работы П. Аллена, М. Саиглиера, Дж. Энгелена и др.), разработана "стохастическая модель формирования общественного мнения", на основании синергетического подхода такими авторами, как В. Вейдлик, Дж. Хагг и др., исследуются особенности функционирования социальных систем и создаются прикладные социологические модели, разрабатываются стратегии социального управления и приняты решения. Исследование когнитивных процессов, по оценке М. Штадлера, также все более и более опирается на установки С.: обучение моторным навыкам (например, необходимым для езды на велосипеде или при горнолыжном спуске) успешно осуществляется посредством самоорганизационного механизма моторики — при отключении сознательного контроля (по обозначению К. Ляйста, "flow experiment"); с си-

нергетических позиций исследован феномен восприятия бистабильных образов (типа классического: ваза или два встречных профиля); с этих же позиций Бременским университетом изучаются процедуры восприятия симметрии; Берлинским университетом им. Гумбольдта осуществляется моделирование нелинейной динамики появления инноваций в науке. Тоффлер использует синергетические понятия при интерпретации общества "третьей волны": по его словам, "если воспользоваться терминологией Пригожина и Стенгерс, то наблюдаемый ныне упадок индустриального общества, или общества "второй волны", можно охарактеризовать как бифуркацию дивинизации, а, возникновение более дифференцированного общества "третьей волны" — как переход к новой диссипативной структуре в мировом масштабе". К числу наиболее значимых парадигмальных сдвигов, связанных в современном естествознании с формированием в его контексте синергетической исследовательской парадигмы, могут быть отнесены следующие: 1. Синергетический подход инспирирует переосмысление феномена детерминизма в плане нелинейной его интерпретации. Новое понимание детерминизма предполагает радикальный отказ от презумпции принудительной каузальности, предполагающей фактор внешней по отношению к исследуемому процессу причины (детерминанты) и введение в естествознание презумпции имманентной самоорганизации системы. 2. Ставоление синергетического видения реальности позволяет содержательно ввести в поле концептуальной аналитики феномен времени ("обретение памяти" средами и реакциями), что знаменует собою парадигмальный поворот современной науки "от существующего к возникающему" (Пригожин). 3. С. отказывается от традиционной для классического естествознания номотетики и задает парадигмальную ориентацию на плюральную множественность описаний, посредством которой только и может быть зафиксирован нестабильный самоорганизующийся объект (по определению Пригожина, "современная наука становится все более нарративной" — см. Нарратив). Метод идиографизма (см. Идиографизм) не просто выдвигается на передний план, но и претендует на статус универсальной методологии (наряду с сохраняющим в частных случаях значение номотетизмом). 4. Эволюция синергетической исследовательской программы инспирирует отказ естественнонаучной традиции от презумпции бинаризма (см. Бинаризм), и в частности — от парадигмальной субъект-объектной оппозиции, выступавшей в культуре западного типа основной семантической осью классического и неклассического стилей мышления. Для С. характерен отказ от жесткого противопоставления субъекта и объекта. В работе "Порядок из хаоса", в оригинале имевшей

название "Новый альянс", а в англо- и русскоязычных версиях — подзаголовком "Новый диалог человека с природой", Пригожин и И. Стенгерс оценивают сложившуюся ситуацию следующим образом: "диалог с природой вместо того, чтобы способствовать сближению человека с природой, изолировал его от нее". Концептуальное движение в рамках жесткой субъект-объектной оппозиции, как этого и следовало ожидать, по мысли Пригожина, привело к тому, что в рамках классической науки универсум как внешний мир (понятый в качестве регулируемого механизма) и внутренний мир человека (понятый как история новаций) оказались разделены. Синергетическая парадигма, в противоположность этому, ставит своей целью концептуальное обоснование и исследование того, что Пригожин и И. Стенгерс обозначают как "сильное взаимодействие проблем, относящихся к культуре как целому, и внутренних концептуальных проблем естествознания". Исходя из этого, С. выдвигает парадигмальную программу "нового синтеза", провозглашающую своей целью снятие противоречия не только между гуманитарным и естественнонаучным познанием, но и между "двумя культурами", на которые оказалась расколота классическая западная традиция. Что же касается реализации этой интеграционной программы, то, согласно оценке Тоффлера, говоря о синергетической исследовательской парадигме, можно утверждать, что "перед нами дерзновенная попытка собрать воедино то, что было разъято на части". Распад субъект-объектной оппозиции влечет за собой и снятие раскола культурной среды на "две культуры" (традиционный дуализм "наук о природе" и "наук о духе"), что открывает широкие возможности для взаимно плодотворного междисциплинарного диалога. С точки зрения перспектив междисциплинарного синтеза, благодаря С. в современной науке "возникает новая, более последовательная концепция науки и природы. Эта новая концепция прокладывает путь новому объединению знания и культуры" (Пригожин, И. Стенгерс). И. Пригожин эксплицитно фиксирует то обстоятельство, что "новые идеи, развитые в области термодинамики неравновесных процессов, уменьшили разрыв между дисциплинами, которые традиционно рассматривались как "простые", и такими науками, как биология и социология, всегда считавшимися сложными", то есть, если "прежде существовала четкая дихотомия: социальные, по преимуществу нарративные науки — с одной стороны, и собственно наука, ориентированная на поиск законов природы, — с другой. Сегодня эта дихотомия разрушается" (Пригожин). По оценке Г. Хакена, С. заложены концептуальные основания преодоления водораздела, который традиционно разделял естествознание и гума-

нитаристку: как он пишет, “можно надеяться, что С. внесет свой вклад в дело взаимопонимания и дальнейшего развития кажущихся совершенно различными наук. Возникает на стыке различных дисциплин, С., в свою очередь, стимулирует интеграционные тенденции и процессы в современной культуре: “сегодня, когда физики пытаются конструктивно включить нестабильность в картину универсума, наблюдается сближение внутреннего и внешнего миров, что, возможно, является одним из важнейших культурных событий нашего времени” (Пригожин, И. Стеингерс). Исследование С. феноменов самоорганизации макромолекул привело к обоснованию идеи пребиотической эволюции (Р. Винклер, П. Шустер, М. Эйген), в силу чего, по образному выражению А. Баблояца, “дарвиновскому “дереву” пришлось пустить корни в неживой мир элементов”. Аналогично — возникновение социальности утрачивает свой статус конституирования мира, оппозиционного природному: с точки зрения С., человек в своей сложности “больше не уникален в безмерности Вселенной”, выступая “интегральной частью окружающей его среды” (А. Баблояц). Как было отмечено С. П. Курдюмовым, “признание неустойчивости и нестабильности в качестве фундаментальных характеристик мироздания... заставляет... по-новому оценить положение человека в космосе”. В гносеологическом плане это знаменует собой финал традиции понимания объекта как внеположенного субъекту: как пишут И. Пригожин и И. Стеингерс, “наша физика предполагает, что наблюдатель находится внутри наблюдаемого им мира. Наш диалог с природой успешен, если он ведется внутри природы”. Практически это означает радикально новую постановку вопроса о сущности, механизмах и пределах воздействия человека на природу. По оценке Пригожина, “если... природе... присуща нестабильность, то человек просто обязан более осторожно и деликатно относиться к окружающему его миру, — хотя бы из-за неспособности однозначно предсказывать то, что произойдет в будущем”, в силу чего “следует... распорядиться с представлением, будто это мир — наш безропотный слуга. Мы должны с уважением относиться к нему. Мы должны признать, что не можем полностью контролировать окружающий нас мир нестабильных феноменов”. По оценке Князевой и Курдюмова, “управление начинается основываясь на соединении вмешательства человека с существом внутренних тенденций развивающихся систем”. Это позволяет сделать вывод о том, что в контексте синергетической исследовательской парадигмы традиционная для классического западного типа рациональности оппозиция субъекта и объекта сменяется их суперпозицией. Отказ от идеи внеположенности объекта, пре-

зумпция его имманентной для субъекта значимости инспирируют в современной культуре поворот от прагматически ориентированного активизма к закладке аксиологических оснований культуры нового (диалогического) типа, которые находят свое выражение в идеале глобальной цивилизации как основанной на антропо-природной гармонии и гармоничном этнокультурном полицентризме. (См. также Пригожин.)

М. А. Можейко

“СИСТЕМА ВЕЩЕЙ” — одна из первых работ Бодрийара (“Le system des objets”, 1968), намечающая всю дальнейшую проблематику его творчества и представляющая собой развернутую критику “общества потребления” на основе социологизации коннотативной семиологии Р. Барта. Помимо очевидного влияния последнего (например, “Нулевой степени письма”, “Системы моды”, “Мифологий”), также прослеживаются следы идей Леви-Стросса, Мосса, Лакана, Маркузе и др. Во многом заимствуя марксистскую и психоаналитическую фразеологию, Бодрийар тем не менее дистанцируется от структуралистской интерпретации марксизма и психоанализа. Данная установка позволяет Бодрийару предвосхитить критику постмодернизма изнутри и зафиксировать воплощение концептуальных построений и мифологем постструктурализма на “реальном”, объектном, иначе — вещном уровне. В то же время Бодрийар интересуется не столько сами вещи, “определяемые в зависимости от их функции или же разделенные на те или иные классы для удобства анализа, но процессы человеческих взаимоотношений, систематика возникающих отсюда человеческих поступков и связей”. При этом основное внимание уделяется не технологии, представляющей нечто существенное, “глубинный уровень вещей”, или демотат, что потребовало бы выявления “технем” по аналогии с морфемами и фонемами, а нарушениям связности технологической системы, то есть тому, как “рациональность вещей борется с иррациональностью потребностей” и “где действует не связанная система вещей, а непосредственно переживаемая противоречивость”. В этой связи Бодрийар признает некоторую ограниченность метода Барта, поскольку “в вещи коннотация ощущимо изменяет и искажает ее технические структуры”, в силу чего техническая система с неизбежностью ускользает в систему культуры, которая, в свою очередь, “воздействует на технический строй вещей и делает сомнительным их объективный статус”. Поэтому, коль скоро “гуманитарная наука может быть лишь наукой о смысле и его нарушении”, то “описание системы вещей невозможно без критики практической идеологии этой системы”. Данный подход позволяет Бодрийару выделить четыре самостоятель-

ных и соотносимых друг с другом ракурсов описания системы вещей: “функциональную систему, или дискурс вещей”, “внефункциональную систему, или дискурс субъекта”, “мета- и дисфункциональную систему: гаджеты и роботы” и “социондеологическую систему вещей и потребления”. Функциональная система задается оппозицией расстановки и среды. Если технический императив дискурса расстановки предполагает смыслы игры и исчислимости функций вещей, то культурный дискурс среды — исчислимость красок, материалов, форм и пространства. По сравнению с традиционной обстановкой, где “действует тенденция занять, загроздить все пространство, сделать его замкнутым”, а согласованность и монофункциональность вещей символизируют семейные и социальные структуры патриархата, обстановка современная состоит исключительно из вещей, приведенных к нулевой степени и освобожденных в своей функции. “Буржуазная столовая обладала структурностью, но то была замкнутая структура. Функциональная обстановка более открыта, более свободна, зато лишена структурности, раздроблена на различные свои функции”. “Таинственно уникальное” отношение к вещи, служившей знаком личности ее обладателя, сменяется конструктивным отношением организатора порядка и сводится лишь к размещению и комбинации в игре вещей. Современная расстановка — это “кровать без иожек, занавесей и балдахина”, разборная мебель. “Окон больше нет, а свет, вместо того чтобы проникать извне, стал как бы универсальным атрибутом каждой вещи”. В то же время источник света скрыт как “лишнее напоминание о том, откуда происходят вещи”. Повсеместно исчезновение зеркал, которое долгое время “не просто отражало черты индивида, но и в своем развитии сопровождало развитие индивидуального сознания как такового”. (Ср. “стадию зеркала” у Лакана.) “Человек расстановки” мыслит мир не как дар, который нужно раскрыть и увековечить, но как нечто приобретенное, как изделие, которое можно и должно калькулировать, трансформировать и контролировать. “Субъект есть порядок, который он вносит в вещи, и в этом порядке не должно быть ничего лишнего, так что человеку остается лишь исчезнуть с рекламной картинки. Его роль играют окружающие его вещи. В доме он создает не убранство, а пространство, и если традиционная обстановка иормально включала в себя фигуру хозяина, которая явнее всего и коннотировалась всей обстановкой, то в “функциональном” пространстве для этой подпсы владельца уже нет места”. (См. “Смерть Автора”.) В структурах среды краска подчиняется ис-

числимому бинарному коду теплого и холодного, задающему комбинаторику оттенков. Яркая краска трансформируется в пастельные тона и выступает "более или менее сложным условием задачи в ряде других, одним из составных элементов общего решения". По мнению Бодрийара, "именно в этом состоит ее функциональность, то есть абстрагированность и исчислимость". Поэтому даже традиционные, природные краски и материалы выступают лишь в качестве маркера идеи Природы, или "природности". "Домашнюю среду преобразует не "настоящая" природа, а отпуская быт — это симулякр природы, изнанка быта будничного, живущая не природой, а *Идеей Природы*; по отношению к первичной будничной среде отпуск выступает как модель и проецирует на нее свои краски". Подобное освобождение от "природной символики" намечает переход к полиморфности и снимает оппозицию натурального и синтетического как "оппозицию моральную". "В чем, собственно, "неподлинность" бетона по сравнению с камнем?". В этом смысле разнородные сами по себе краски и материалы в силу своей абстрактности оказываются однородными в качестве знаков культуры и могут образовывать связную интегрированную систему. "Абстрактность делает их подвластными любым сочетаниям". С другой стороны, сущность системы наиболее полно выражается в широком применении стекла. В стекле — нулевой степени материала — сосредоточена, по мнению Бодрийара, мифологическая "двойственность среды". Стекло означает близость и дистанцию, "прозрачность без проницаемости", благодаря чему оно становится идеальной упаковкой. Посредством прозрачных стен "весь мир вводится в рамки домашнего мира как зрелище". Но также и человеческое отношение, возникающее в структурах расстановки и среды, становится мифологизированным, определяется мерцающим чередованием интимности-дистантности и оказывается подвижно-функциональным, "то есть в любой момент возможным, но субъективно нефиксированным, разные типы отношений должны обладать свободой взаимного обмена" (позднее такое отношение было осмыслено Бодрийаром как "cool", или прохладное). Таким образом, функциональная система среды и расстановки представляет собой децентрализованное пространство сообщающихся (сочетающихся, коммуницирующих) между собой вещей и цветовых пятен. (Ср. Ризома.) Такая система за счет нарастающей дифференциации функций осуществляет преобразование глубины в поверхность, жестуальности усилия в жестуальность контроля. Если ранее домашний очаг выполнял функции освещения, обо-

грева и приготовления пищи, то затем кухонная плита берет на себя их часть, и, наконец, возникает многообразные предметы, каждый из которых предназначен для выполнения какой-либо одной операции. То, что в трудовой жестуальности сублимировалось (а значит, символически реализовывалось), сегодня просто вытесняется. Система становится "дискретным полем функциональных ассоциаций", питаемых абстрактной энергией (например электричеством) и абстрактным мышлением. Символическое измерение этой системы, постулирует Бодрийар, равно нулю. "Человеческое тело теперь наделяет вещи лишь знаками своего присутствия, а в остальном они функционируют автономно". Человеку среды и расстановки соответствует "человек функциональный", у которого "первично-телесные функции отсутствуют на второй план перед функциями окультуренными". Причем эта "окультуренная" симулятивная функциональность, или функциональность "второго плана", означает исключительно приспособленность одной формы к другой, то есть определяется степенью включенности в абстрактную систему культуры. Выводом, который делает Бодрийар, является: "если симулякр столь хорошо симулирует реальность, что начинает эффективно ее регулировать, то ведь тогда, по отношению к такому симулякру, уже сам человек становится абстракцией". Установки функциональной и внефункциональной систем являются, согласно Бодрийару, взаимодополнительными и способствуют интеграции целого; вещь старинная или экзотическая, которая на первый взгляд не вписывается в абстрактно-исчислимое знаковое отношение, также обретает двойственный смысл. Природность вещи в первой оборачивается ее историчностью во второй (то есть подобно тому, как Природа отрицается природностью, так и История отрицается историчностью). Стремление к подлинности, возрождение мифа о первоначале, реставрирование являются по сути поисками алиби или ино-бытия системы. "Чтобы достигнуть равновесия, система распадается на формально противоречивые, а по сути взаимодополнительные члены". И если функциональный предмет является небытийностью, то в предмете мифологическом, минимально функциональном и максимально значимом "символизируется внутренняя трансцендентность реальности"; этот "фантазм сублимированной подлинности" представляет собой регрессивный дискурс, обращенный уже не к другим, а к себе, отсылающий к детству, предкам, природе. "В рамках цивилизации, где *синхрония* и *диахрония* стремятся к всеобъемлющему систематическому контролю над действительностью, она образует (как в плане вещей, так и в плане поступков и социальных структур) третье, *анахро-*

ническое измерение. Свидетельствуя о том, что системность дает осечку, это регрессивное измерение тем не менее в этой же самой системе и укрывается, парадоксальным образом позволяя ей функционировать". Такую цивилизацию Бодрийар определяет как цивилизацию "культурного неимпериализма": набор современных форм потребления дополняется набором форм потребления прошлого или географически и исторически отдаленного экзотического. В то же время, по Бодрийару, каждая вещь имеет две функции, находясь в обратном соотношении, — быть используемой и быть обладаемой. Первая связана с "с полем практической тотализации мира субъектом", вторая — "со стремлением к абстрактной самототализации субъекта вне мира". Серия маргинальных вещей, абстрагированных от своей функции, образует коллекцию; вещи, ее составляющие, оказываются "равноценными в плане обладания, то есть страсти к абстракции". Причем предлагаемая Бодрийаром трактовка коллекционирования весьма широка и, наряду с традиционным пониманием, включает обладание пространством ("автомобиль пожирает километры"), временем (часы), разведение домашних животных, любовное обладание, науку как коллекцию фактов и знаний, наконец, "человек всегда коллекционирует сам себя". "Коллекция может служить нам моделью обладания" и выступает "как мощный компенсаторный фактор в критические фазы сексуальной революции", в силу чего вещи получают всю ту нагрузку, которую не удалось реализовать с людьми. В пределе коллекция может возникнуть из деструктурируемой вещи, в результате своеобразной перверсии. Иллюстрируя это, Бодрийар приводит пример из фильма Ж.-Л. Годара "Презрение", где "на фоне "обнаженной природы" разворачивается следующий диалог: — Ты любишь мои ступни? — спрашивает она... — Да, люблю. — Ты любишь мои ноги? — Да. — А мои бедра? — Да, — говорит он опять, — я их люблю. (И так далее снизу вверх, вплоть до волос.) — Значит, ты любишь меня целиком". Тем не менее, различие коллекции и простого накопительства состоит в ее культурной сложности и принципиальной незавершенности. Только недостающая в коллекции вещь может дать начало социальному дискурсу. Замкнутое самонаправленное существование коллекционера осмыслено лишь постольку, поскольку существует уникальный недостающий предмет. Но даже и в этом случае это существование оказывается неполноценным, так как материал коллекции, вещи, "слишком конкретен и дисконтинуален, чтобы сложиться в реальную диалектическую структуру" (за исключением разве что науки или памяти). (Ср. *Differance*.) Следуя схеме Барта, Бодрийар от рас-

смотрения вещей в их объективной и субъективной систематизации переходит к анализу их коннотаций. Так “техническая коннотация” возводится к абсолюту автоматизации, которая выступает моделью всей техники. Автоматизация сама по себе вовсе не означает высокой техничности. Напротив, “это определенная замкнутость, функциональное излишество, выталкивающее человека в положение безответственного зрителя. Перед нами — мечта о всецело покоренном мире, о формально безупречной технике, обслуживающей инертно-мечтательное человечество”. В то же время автоматика в своей сути антропоморфна, это “персонализация на уровне вещи”, сделавшейся “совершенно-автономной монадой”. Пределом автоматизации служит “гаджет”, “штукоевизия” — вещь поли-, пара-, гипер- и метафункциональная (например, “очистка яиц от скорлупы с помощью солнечной энергии”). Фактически подобные вещи оказываются лишь субъективно функциональными. “В автоматике иррационально проецировался образ человеческого сознания, тогда как в этом “шизофункциональном” мире запечатлеваются одни лишь обсессии”. Вещь, переступающая свою объективную функцию, всецело включается в строй воображаемого. В этой связи фантастика, по мнению Бодрийара, “изобрела одну-единственную сверхвещь — робота”. Миф о роботе “вбирает в себя все пути бессознательного в сфере вещей”, синтезирует “абсолютную функциональность” и “абсолютный антропоморфизм”. В мифологии робота сочетаются мотивы раба, неполноценной копии человека (робот лишен пола), бунта и саморазрушения. Именно в этом заключается притягательность соблазна мифологии — недостижимый предел человеческого. Так и полочка вещи всегда переживается человеком двойственно: “она подрывает надежность нашего положения, но одновременно и материализует наш постоянный спор с самим собой, который также требует себе удовлетворения”. Вещь, которая не ломается, “вызывает страх”. Полочка вещи (в пределе — ее смерть), означая ее фатальность, сексуальность и реальность, питает психологическую систему проекций, для которой важен зазор между функциональностью и дисфункциональностью вещи, ее “фантазматическая, аллегорическая, подсознательная “усвояемость”. Другой тип коннотаций возникает в социологической системе вещей. Статус современной вещи определяется оппозицией модели и серии. Если в традиционных обществах модель не порождала серию, а свой статус вещь получала от общественного строя (то есть трансцендентность модели совпадала со “стильностью”), то в современности серийная вещь не является ирреальной по отношению к идеальной модели, а модель больше не замыкается в рамках привилегированного меньшинства. “Психо-

логически это чрезвычайно важно, поскольку в силу этого пользование серийными вещами всегда имплицитно или эксплицитно сопровождается учреждением модели, несмотря на фрустрацию и полную материальную невозможность такую модель заполнить”. “Психосоциологическая динамика” возводит серию в модель и постоянно тиражирует модель в серию, аннигилируя и “чистую модель”, и “чистую серию”. Следовательно, динамика модели и серии функционирует на некоем вторичном уровне, а именно уровне маргинальных различий, составляющих систему культуры. Сегодня, полагает Бодрийар, ни одна вещь не предназначается для использования в нулевой степени. Различия и нюансы между вещами столь многочисленны и одновременно незначительны, что покупатель, делая выбор, “личностно вовлекается в нечто трансцендентное вещи”, персонализируя ее. Функция персонализации, по Бодрийару, “фактор не просто добавочный, но и паразитарный”. Маргинальные различия, образуя моду, “служат двигателем серии и питают собой механизм интеграции”. Но механизм этот абстрактен, в конечном итоге модель трансформируется в идею модели. Но наряду с совершенствованием “идеальной модели” “модель реальная” и следующая из нее серия приходят в упадок. Вещь для постоянного обновления системы моды и системы потребления изготавливается искусственно непрочной и недолговечной. Серия не должна ускользать от смерти. Псевдопротиворечие между краткосрочной эфемерностью и долговечной надежностью позволяет переживать модель как серию, быть модным, современным; но также оно наделяет вещь массой экономических коннотаций. В частности, “главные” вещи предстают еще и под знаком кредита — “премии от всего строя производства”, составляющей “права и обязанности гражданина потребителя”. Если “серия дает нам возможность опережающего пользования моделью”, то кредит — “опережающего пользования вещами во времени”. В результате этого “магического” процесса человек оказывается отсрочен от своих вещей: ранее он был вынужден экономить, чтобы потом, купив вещь, рассчитаться со своим прошлым и с надеждой смотреть в будущее; сегодня наблюдается феномен “предшествующего будущего”, когда потребление опережает производство. “Новая этика потребления” означает и новое принуждение по аналогии с феодальным; однако “наша система основана на своеобразном сообщничестве” продавца-покупателя — “обязанность покупать, чтобы общество продолжило производить, а сам он мог работать дальше, дабы было чем заплатить за уже купленное”. Фактически вещь предназначена только для этого — чтобы их производили и поку-

пали. Человек же, получая от общества кредит формальной свободы, сам кредитует общество, отчуждая от себя собственное будущее. Наконец, вся социологическая система вещей и потребления, а в конечном итоге вся система вещей (такие явления, как “персонализация”, метастатическая дифференциация и разрастание функций, различий и самих вещей, “деградация технических структур в пользу структур производства и потребления”, поломки и вторичные функции), получает в рекламе окончательную автономию и завершенность. Реклама как чистая коннотация радикально двойственна: это и дискурс о вещах, и дискурс-вещь, служащий предметом потребления в качестве предмета культуры. Первичная, “объективная” функция рекламы, ставящая целью внушение покупки определенной марки товара, в рекламном дискурсе нейтрализуется: “рекламный дискурс убеждает не меньше, чем убеждает”. Однако, “сопротивляясь все лучше и лучше рекламному императиву, мы зато делаемся все более чувствительнее к рекламному индикативу”. Императив и индикатив в рекламе воспроизводят мифологическую структуру алиби: “под прикрытием его /рекламируемого товара — Н. К./ наглядной очевидности осуществляется невидимая операция интеграции”. Реклама действует согласно “логике Деда Мороза”, то есть логике вовлеченности в легенду — “мы в нее не верим, и однако она нам дорога”. Тем самым реклама способствует инфантильной регрессии к социальному консенсусу и “непроизвольному усвоению смыслов социальной среды”, тем более что она всегда предоставляется в дар и “старается восстановить инфантильную неразличимость между предметом и его желанием, отбросить потребителя к той стадии, на которой ребенок еще не отличает мать от ее даров”. В то же время реклама подавляет, изображая мир, приспособленный к потребностям индивида; поэтому функцией по сути пустого рекламного образа является “показывать и не даваться”. К тому же реклама как “самый демократический товар” упрощена до предела, она не образует языка, но лишь универсальный языковой код: образ отсылает только к образу, вовлекая в оборот и реальную жизнь. Так, понятие социального статуса все более упрощается, превращаясь в “стандинг” — социальную характеристику, интегрирующую рекламные опознавательные знаки (например, чай как “знак хорошего вкуса”, часы — символ достатка и т. д.). Подобная виртуализация действительности является, по Бодрийару, следствием эволюции потребления, которое из первоначального удовлетворения потребностей стало “активным модусом отно-

шения" не только к вещи, но и к коллективу и всему миру, то есть фундаментом нашей культуры. Потребление есть "деятельность систематического оперирования знаками", "тотальная идеалистическая практика". Следовательно, вещь, чтобы быть потребленной, должна стать знаком, точнее, вещи более не потребляются, а только идеи вещей. В этом плане весьма показательна этимология: фр. глагол *se consommer* — "потребляться" — значит "осуществляться", но также и "уничтожаться". Тот факт, что Революция стала в обоих смыслах потребляться как Идея Революции, побудил Бодрийара дополнить Марксов анализ капитализма "политической экономией знака". Помимо этого дальнейшее развитие получили уже заложенные в "Системе вещей" идеи симулятивной реальности, утопии символического обмена и смерти, а также метафоры "соблазна", "нулевой степени", "зеркала", "короткого замыкания" и "метастатического размиождения". Следуя социально-критической установке Барта "мифологизировать мифологию", Бодрийар по сути противопоставляет системе и, за счет отсутствия строгого определения "вещи" и оперирования "ею" в самых различных контекстах, мифологизирует само основание культуры потребления. Разумеется, некоторые высказывания Бодрийаром в 1968 мысли сегодня могут показаться несколько наивными, как может броситься в глаза и непроясненность и произвольность терминологии, однако уже тогда ему удалось описать маргинальные явления, гораздо позже ставшие очевидными и актуальными. В частности, тот факт, что в системе вся энергия тратится на то, чтобы ее вырабатывать, и что проект модерна не исчез — "просто он довольствуется знаковой реализацией через вещь-объект. То есть объект потребления — это как раз и есть *то самое, в чем "смиряется" проект*".

Н. Л. Кацук

"СКАНДАЛ В ФИЛОСОФИИ" — понятие, конституированное которого вызвано попытками придания философии статуса исчерпывающе универсальной, жестко дедуцированной системы завершеного знания. Понятие "С. в Ф." введено Кантом, который, полемизируя с Беркли, усматривал в неочевидности для последнего (пусть даже и в умоглядном философском контексте) реальности существования вещей, именно духовную ситуацию "С. в Ф." Наиболее четко отсутствие какой бы то ни было значимой и, тем более, возрастающей совокупности универсальных философских положений, которые бы разделялись всеми мыслителями-профессионалами, зафиксировал Ясперс. По его мнению (в схеме его идей о "философской вере"), "...то,

что из непреложных оснований признается-каждым, становится тем самым научным знанием, уже не являясь больше философией, и относится к конкретным областям знания...". Даже в рамках процедур деконструкции (см. Деконструкция), присущих творчеству ряда представителей философского постмодернизма, вопросы "С. в Ф." не утрачивают своеобразной актуальности, примером чего является полемика Батая и Деррида (Батай: "...я ввожу неудержимые концепции" — Деррида: "...философ слезит в тексте Батая, ибо является философом лишь в силу... иерушимого вождения сдерживать, удерживать от соскальзывания самодостоверности и надежности концепции. Для него текст Батая ловушка: подлинный скандал..."). — Ср. также сочетание "телесной схватываемости", по Гадамеру, идей лекционных курсов Хайдеггера и их "неразрешимой неопределенности", образующие в совокупности философский "С.". (Постмодернистская трактовка в качестве "С. в Ф." левиновского принципа партийности философии свидетельствует скорее о не совсем правомерном смешивании Деррида профессиональных дискуссий о предельных основаниях философии и статусе ее проблем, с одной стороны, и жесткой идеологической установки лидера большевизма на превращение философии в "винтик" "общепролетарского дела", — с другой. "Встроенность" же официальной советской философии в систему соответствующих партийно-политических догматов (в структуру книги "История ВКПб. Краткий курс", например, означала не ситуацию "С. в Ф.", а отражала курс практиков коммунизма на ликвидацию философии как таковой.) По всей видимости, феномен перманентного "С. в Ф." отражает то обстоятельство, что подлинное призвание и промысел философии как "архитектуры вопросов" (Э. Ионеско) — скорее формулировать корректным и адекватным образом миро- и человекоподобные проблемы, нежели искать ответы на них. (В этом контексте правомерно обозначение эпохи господства схоластики как своего рода времени ответов.) Любой (даже "верховный") закон природы может выступать для философа-профессионала только лишь как проблема, но не как открытие. Способность мыслителей усматривать в любом установленном факте не ответ, а вопрос способствует предохранению науки от трансформации в систематизированную совокупность суеверий и самолегитимировавшихся смыслов и интерпретаций. (Ср. "ускользание" у Гваттари и Делеза как возможный образ способа бытия смысла или: "бытие любит прятаться" у Гераклита.) Тем не менее значимость экзистенциальной веры в то, что действительно обретенное нами знание нас не покинет, отмечалась, например, Гегелем: "Если люди утверждают, буд-

то нельзя познать истину, то это злейшая клевета. Люди сами не веруют при этом, что говорят. Знают они это, они заслуживали бы того, чтобы истина была отнята у них".

В. Л. Абушенко, А. А. Грицанов,
М. А. Можейко

СКЛАДКА (фр. — pli) — понятие классической и современной философии (Лейбниц, Хайдеггер, Мерло-Понти, Делез, Деррида, Фуко), обретающее категориальный статус в границах философии постмодернизма. Выступило значимым терминологическим средством фрагментарного конструктивного преодоления и дальнейшей парадигмальной разработки "философии Другого", а также "различающего" подхода. Системную семантическую разработку понятия "С." как многозначной словоформы осуществил Делез. С., по Делезу, есть "различие", "сгиб, который различает" и вместе с тем, который "сам может быть различен". В контексте потенциально-допустимых многомерных трактовок слова "pli" Делез обыгрывает (см. Языковые игры) сопряженные французские обороты *plissement, plie, plisser, plior, depplier, replier*; нем. *Zwiefalt*, англ. — *fold*, обозначающие — С., складчатость, извилину, сгиб, загиб, сгибание, разгибание и пр., а также обращенные к терминам "двойник" и сопряженным: "удвоение", "отражение", "взаимоналожение" и др. Согласно Делезу, "...идеальный сгиб (Plie) является *Zwiefalt*, сгибом, который различает и различается. Когда Хайдеггер ссылается на *Zwiefalt* как на различающее различие, то следовало бы прежде всего сказать, что различие не проявляется в соотношении с предшествующей ему неразличимостью, но в соотношении с Различием (*Differance*), которое не прекращает отгибать и вновь сгибать каждую из двух сторон, и которое отгибая одно, повторно сгибает другое, в одной козкстенсивности сокрытия и открытия Бытия, присутствия и отсутствия сущего. "Двойственность" сгиба воспроизводится необходимо по двум сторонам, которые он различает, но которые соотносит между собой в их различии: раскол (*scission*), которым каждый отдельный термин ударяет по другому, напряженно, которое каждый отдельный термин проталкивает в другое... Это идеализация материальной структуры С.: сгибание становится бесконечной операцией — один сгиб переходит в другой и т. д... Сгиб в сгибе, внешнее есть внутреннее, отогнутое — это сгиб вогнутого. Вне идеализированных операций сгибания, из которых могут строиться и большие и малые миры, не существует ничего. Но у Хайдеггера выдвигание (сгиб-разрыв) не идентично сгибанию как бесконечной операции, оно не торит дорогу все новым и новым сгибам и разрывам, а открывает произведение, стоящее на земле: храм, дом, картина, книга...".

По мысли Хайдеггера, трактовка интенциональности как отношения между сознанием и его объектом, преодолевается посредством идеи "С. Бытия" по ходу следующих философских поворотов: от интенциональности — к С., от феноменологии — к онтологии, от сущего — к бытию. Согласно видению Хайдеггера, онтология неотделима от "С.", ибо бытие есть С., которую оно образует с сущим; раскрытие Бытия и есть сама С. Понятийно-категориальная трансформация идеи "С." и ее эволюция в текстурально-оформленную парадигму осуществлялась в контексте (утвердившейся к середине 20 в. в западноевропейской философии) мысли о своеобразной "сверхпредпосылочности" человеческого видения мира. Внутренне непротиворечивую концептуальную идейную традицию толкования "С." (Хайдеггер — Мерло-Понти — Делез) правомерно представлять следующим образом: воспринимая "ничто", мы уже обладаем презумпционным знанием по поводу того, что же именно мы воспринимаем. Человек никогда не рассматривает мир "напрямую" (непосредственно), но всегда лишь посредством Другого. Осуществляя вынужденный маневр, мы фиксируем наличие определенных границ нашего собственного восприятия, которые в итоге преодолеваются с помощью того перцептуального потенциала, которым владеет Другой. В "видимом" всегда присутствует то, что "видится", в "слышимом" — то, что "слышится", в "касаемом" — то, чего "касаются"; последние элементы перечисленных диад /то, что "видится" и т. д. — А. Г./ всегда обратимым образом воздействуют на первые, дополняют их, реально делая их возможными. Обратная сторона мира достигается человеком с помощью Другого, но достигается в виртуальном (а не в актуальном) проявлении: в виде "С". По Хайдеггеру — Мерло-Понти — Делезу, Другой — постольку там, поскольку он — здесь: конституируется порождаемое перцептуальным "люфтом" цельное поле (переплетение ризомного порядка — см. Ризома) позиций как взаимнообратимостей. В рамках достигнутой Хайдеггером — Мерло-Понти — Делезом столь высокой степени абстракции и многомерной интерпретации, Другой утрачивает собственную антропоморфность, о нем в принципе недопустимо рассуждать в фигурах субъекта и объекта, глубины и поверхности, фигуры и фона, дальнего и близкого. Другой и является условием различения всех этих структур знания и восприятия, "С.-в-себе", исходным разрывом в структуре бытия, который "амальгамирует" разорванное между собой. По схеме объяснения Делеза, "я гляжу на объект, затем отворачиваюсь, я позволяю ему вновь слиться с фоном, в то время как из него появляется новый объект моего внимания. Если этот новый объект меня не ра-

нит, если он не ударяется в меня с неистовством снаряда (как бывает, когда натыкаешься на что-либо, чего не видел), то лишь потому, что первый объект располагал целой кромкой, где я уже чувствовал, что там содержится предсуществование следующих целым полем виртуальностей и потенциальностей, которые, как я уже знал, способны актуализироваться. И вот это-то знание или чувство маргинального существования возможно только благодаря другому". — В контексте своей гипотезы об основаниях для понимания сути фигуры "тело/телесность" Мерло-Понти утверждал, что мы обладаем "актуально функционирующим телом" только благодаря тому, что Другой открывает нам наше потенциальное тело, сгибая первое во второе, соединяя их С.: "это зияние между моей правой, затрагиваемой, рукой и моей левой, трогающей, между моим слышимым голосом и моим голосом, артикулированным, между одним моментом моей тактильной жизни и последующим не является онтологической пустотой, небытием: оно заполняется благодаря тотальному бытию моего тела, и через него — мира, это подобно нулевому давлению между двумя твердыми телами, которое воздействует на них таким образом, что они вдавливаются друг в друга". В "сухом остатке" у Хайдеггера и Мерло-Понти идея "С. сущего" позитивно преодолевает /читай: "снимает" — А. Г./ прежнее содержание понятия "интенциональность", учреждая его в новом измерении: "Видимое" и "Раскрытое" не дают нам предмет видения без того, чтобы не обеспечить также и предмет говорения: С. конституирует самовидящий элемент зрения только в том случае, если она заодно формирует и самоговорящий элемент языка — до той точки, где еще присутствует мир, проговаривающий себя в языке и видящий себя в зрении. "Свет" (концепция "видимого и невидимого" Мерло-Понти) открывает нам говорение вкупе со зрением, как если бы значение сопровождало бы видение, которое само по себе сообразно бы смысл. — Коренные отличия от концепции Хайдеггера — Мерло-Понти содержала еднотемная модель Фуко: по Фуко, световое бытие суть видимость, бытие языка в действительности своей — только совокупность высказываний. В рамках такого понимания идея "С." у Фуко принципиально не может сохранить идею интенциональности: последняя рушится в ходе расщепления, разобщения двух компонентов знания (не интенционального в принципе). Видимое и артикулируемое у Фуко "переплетаются", но не посредством "слияния", а посредством гибелы: интенциональность как "обратимая и умножаемая в обоих направлениях" (Фуко) не в состоянии конституировать топологию С. В европейской философии рубежа 20—21 вв. понятие "С.":

1. Преодолевает традиционную схему классической философской традиции, полагавшей различие: а) результатом осуществления его идентичным субъектом, б) не влияющим на этого субъекта, в) не приводящим к изменению этого субъекта. 1а. Раскрывает как "целое" процедуру становления субъекта, тему субъективации через семантические фигуры "удвоения", "двойника" и т. п. 2. Конституирует новую трактовку субъективности (в отличие от классической преданности трансцендентального Я), репрезентируемую через исторические практики субъективации и снимающую традиционные бинарные оппозиции "Я — Другой", "Иное — Тождественное", "Свой — Чужой"; последние системно замещаются универсальной схемой, акцентирующей в качестве предельной оппозиции — оппозицию Внешнего (безразличного к индивидуальной жизни и смерти) и Внутреннего как С. Внешнего, его "загиба", удвоения. 3. Схватывает, фиксирует, воспроизводит момент перманентной подвижности линии Внешнего и конституирования Внутреннего как результата процесса "изгибания-складывания" Внешнего, подобно "ряби на водной поверхности"; ср. у Фуко: "существует ли Внутреннее, которое залегает глубже, чем любой внутренний мир, так же как Внешнее, которое простирается гораздо дальше, чем любой внешний мир... Внешнее не есть фиксированный предел, но движущаяся материя, оживленная перистальтическими движениями, складками и изгибами, которые вместе образуют Внутреннее; они — внешнее, но внутреннее Внешнего; мысль приходит из Внешнего, остается к нему привязанной, но не затопливает Внутреннее как элемент, о котором мысль не должна и не может помыслить... немислимое не является внешним по отношению к мысли, но лежит в ее сердцевине, как та невозможность мышления, которая удваивает и выдвигает Внешнее... Немислимое есть внутреннее мысли, оно призывает ограниченность как иные порядки бесконечности... Коичность складывает Внешнее, создавая "глубину и плотность, возвращенную к себе самой" — внутреннее по отношению к жизни, труду и языку, в которые человек внедряется лишь, когда оп шит, но которые сами внедряются в него как живого существа, работающего индивида или говорящего субъекта... С. безграничного или перманентные С. ограниченности изгибают Внешнее и создают Внутреннее. Внутреннее — операция Внешнего, его складчатость". Согласно Делезу, Фуко подобным образом преодолевает феноменологическую интенциональность: вместо классического субъекта у Фуко "живет, дышит, оживляется перистальтикой, склад-

ками-изгибами — гигантское нутро, гигантский мозг, морская поверхность, ландшафт с подвижным рельефом” (ср. Солярис у Лема). — С. у Фуко возвращается онтологический статус. 4. В пределе возможных собственных интерпретаций ставит под сомнение возможность самого существования некоей внешней точки по отношению к различию: С. (сгибы) — такие телесные события, которые не являются свойствами какого-либо бытия, не имея двойника в осмыслении и языке; у них атрибутивно отсутствует исходный смысл — они сами его продуцируют, элиминируя из собственной системы интеллектуальных предпочтений предзаданный приоритет осознанного смысла перед бессмыслицей (см. Кэрролл). — Различные же возможные миры как продукт С. локализуемы принципиально вне оппозиции “возможное — действительное”, ибо С. не нуждается в собственном присутствии для обретения своего “неместа”. 5. Определенным образом характеризует собственно способ, посредством которого осуществляется различие: выражает имманентность пассивности в отношении операций складывания (ср. С. на шарике, потерявшем воздух) в отличие от “сгиба” — процедуры с атрибутивной ей внутренней энергетикой. Динамическая, силовая модель С. подразумевает наличие определенного противостояния, противоборства сил сгибания, сгиба. Форма в контексте парадигмы С. суть результат сгиба сил материи, способность последней запечатлеть, фиксировать тот или иной сгиб. В границах мирописания посредством идеи С., “твердая” и “мягкая” разновидности материи (из чего С. сделана либо делается) различаются теми степенями (уровнями, порогами) сопротивления, которые либо обуславливают торможение действия механизмов складывания/сгибания, противодействуя им, либо ускоряют их. В данном контексте С. в своей действительности — не есть Сгиб, осуществление которого предполагает преодоление сопротивления материала или той (внешней) силы, которая сохраняет форму сгибаемого. (“Физика” С. суть качественная калькуляция внутренней, “эндогенной” памяти материи; “физика” же сгиба — “экзогенной” ее памяти.) Силы складывания — силы, ориентированные на восстановление полного состояния первоначального покоя формы или “бес-форменные”; силы сгибания — оформленные, наделяющие формой (В. А. Подорога). С. в данном случае одновременно типизирует модели: “разрыв и потом — сложение”; “непрерывную связь через сгибание”. 6. В границах сопряженных с понятием “С.” неологизмов “С. внутри С.”; “быть себе С.” (Фуко, М. Пруст); “С. Бога” как “идеальная С.” (Подорога) предпола-

гает способность мыслить определенным образом: обладать пониманием основных (в Божественном пределе — всеми) трансцендентальных свойств образа Мира, — пониманием, абсолютно имманентным мыслимому в качестве тематизирующе-оперативного понятия); в таком контексте “С.” (в отличие от репертуаров сгибания и складывания) лежит вне границ непосредственного физического смысла. Горизонт парадигм “С. внутри С.”, “С. Бога” предполагает преданность облика, схемы и смысла универсального типа связи любых частиц универсума — и “мировой линии”, и “линии линий”, и “линии внешнего”. (Ср. собственную модель трансцендентального условия существования мира в мысли у Лейбница: принцип предустановленной гармонии.) В отличие от характеристик мира по Лейбницу (непрерывность, совершенства и целостность, предустановленная гармония), Делез ориентирован на осуществление “технологической” экспликации этих принципов в качестве определенного порядка шагов (операций): динамика С. (“мировая линия” как “линия Внешнего”, постоянно вводящая во все “код” различия), интерпретируется им как “величайшая машина Мира”. Согласно Делезу, “мировая линия соединяет кусочки фона с улицей, улицу с озером, горой или лесом; соединяет мужчину и женщину, космос, желания, страдания, уравнивания, доказательства, триумфы, умиротворения. Моменты интенсивности эта линия связывает также как и те точки, через которые проходит. Живых и мертвых... Каждый из нас в силах открыть свою мировую линию, но она открывается только в тот момент, когда проводится по линии складки. Мировая линия одновременно физична, когда кульминирует в плане — следствии, и метафизична, конституированная темами”. (Ср. “мышление линией”, провозглашавшееся С. Эйзенштейном; мысль Клее о Космосе как о разнообразии кривых, как о своеобразном слове линий.) Эта линия трактуется приверженцами парадигмы С. “всегда внешней” как к силам, действующим в материи (результуясь в виде С., складывания), так и к силам души (в виде сгибов, сгибания). Душа неизменно (“всегда уже”) имеет форму — материя же, перманентно, ее обретая, ее и теряет. Именно посему душа негибаема, может противостоять, сгибать материю и самое себя. В традиции языковой игры на основе идеи С. воля выступает как точечный результат или кривая, результирующая борьбу внешних сил сгибания: против собственной души, которая способна “сгибаться под тяжестью грехов” (Подорога) или против других душ. 7. Задаёт один из способов построения текста как аналога мироздания: Делез, определяя собственный профессионально-философский литературный стиль, как “писать есть кро-

ить”, — усматривал сценарий постижения беспредельного Космоса, бесконечно-вечного Мира как последовательность состояний содержания в шагах процедуры “раскрытия”: а) исходная материя; б) сфера С., их подбор; в) область фигуры — сгибы, сгибания, разгибания — перемещение по подиуму вдоль единой линии; г) сопряженный отбор нужной линии тела. 8. В статусе парадигмального образа для постижения идеи “мировой линии” позволяет нетрадиционно представить и осмыслить соотношение прерывного и непрерывного, бесконечно большого и бесконечно малого: в границах парадигмы С. наука о материи все более уподобляется “оригами” (япон. — “искусство складывания бумаги”). Лабиринт непрерывности трактуется в рамках схем “С. — сгиб” не как линия, распадающаяся на точки: С. всегда “внутри” иной С. — наподобие “полости в полости” и может интерпретироваться как “атомарная единица” материи, как ее мельчайший элемент, как мельчайший элемент мирового лабиринта. Точка же выступает лишь как “оконечность”, а не “часть линии”): ср. у Лейбница: “...разделение непрерывности следует представлять себе не как рассыпание песка, но как складывание листа бумаги, или туники, причем возможно образование бесконечного количества складок, из коих одни меньше других, — но тела никогда не распадаются на точки или минимумы”. Ср. также у Фрейда: “момент события” (как точка “фиксирования или снятия, вытеснения, отреагирования определенного комплекса”) одновременно выступает как событие, “одновременно снимающее напряжение, вызванное определенной ситуацией и тут же фиксирует его в качестве некоторой нерелексируемой схемы поведения... вытесненная ситуация в результате сохраняется и длится в этой последней”. 9. В качестве элемента подлинного (то есть “ускользающего”, по Делезу и Гваттари, от господствующего интеллектуального дискурса, а также предельно дистанцированного от всех ипостасей власти) философского знания способствует позитивным процессам сохранения индивидом собственной идентичности (Фуко). По Фуко, современная борьба индивида за Самость осуществляется через сопротивление двум внешним формам субъекции: а) индивидуализации на основе принуждения властью и: б) привлечение каждой индивидуальности к известной и узнаваемой идентичности, зафиксированной раз и навсегда. “Складывание” же и “удвоение” позволяют, согласно Фуко, адекватно описать и тем самым сохранить Память людей в ее ипостаси “абсолютной памяти внешнего”, а также зафиксировать “настоящее” имя отношения индивида к себе (ср. воздействие Я на Я). По мнению Фуко, такая Память “удваивает” как

настоящее, так и Внешнее, являясь единой с забвением — ее С. “сливаются” с разворачиванием; последнее сохраняется в этих С. именно как то, что было “завернуто” (сложено); забвение (разворачивание) раскрывает то, что сложено в Памяти (С. как таковых). (Ср. у Хайдеггера — “память как оппозиция забвению забвения” и у Канта — “время как форма, в которой разум воздействует на себя, осуществляя “само-воздействие” и образует сущностную структуру субъективности). 9а. Споспешествует конституированию нетрадиционной для всей европейской философской культуры модели сохранения индивидом своей идентичности (Фуко), излагая эту модель в таких концептуально-понятных схемах, которые “ускользают” от господствующего интеллектуального дискурса (см. 9): согласно Фуко, С. Бытия в состоянии образовать Самость, когда знание-Бытие и власть-Бытие уже переплелись и “взаимно удушаются”; С. Внешнего конституирует Самость, как Внешнее формирует соответствующее Внутреннее. По Фуко, взаимная несводимость и взаимное подразумевание знания, власти и самости составляют проблемы: а) что именно я могу знать, видеть и высказывать при определенных условиях “света” и языка; б) что именно я могу делать, на какой объем власти я вправе претендовать и какое сопротивление этой власти я призван оказывать; в) кем я могу быть, какими С. могу себя ограничить, то есть как конкретно я могу утвердить себя в качестве автономного субъекта. Фуко формулирует исторически конкретные позиции индивида в системе “говорится — сопротивляется — живет”: суть постмодернистский философский парадокс “вечных” вопросов: Что я знаю? Что я могу делать? Что я ем? 10. Отражает, по мысли Делеза, опору современного человека на принципиально новые внешне ему силы, оперативный механизм которой / опоры — А. Г./ формируется посредством своеобразной *Сверх* — С. О конституировании последней “свидетельствуют изгибы, присущие цепочкам генетического кода, возможности кремния в компьютерах третьего поколения, а также контуры фразы в литературе модерна, когда языку “только и остается, что загнуться в вечной оглядке на себя”. Тем самым, по мнению Делеза, силы человека взаимодействуют с “силой кремния, берущего реванш над углеродом, с силами генетических компонентов, берущих реванш над организмом, с силой грамматикальностей, берущих реванш над означающим”. По мысли К. Видаль (статья “Смерть политики и секса в шоу 80-х годов”, 1993), суть размышлений о С. редуцируема к идее о том, что материя, двигаясь не столько по кривой, сколько по касательным, формирует бесконечно пористую и нобилизующую пустота-

ми текстуру, без каких бы то ни было пробелов. Мир такого облика, по мысли Видаль, — /ср. с 8. — А. Г./ — суть “каверна внутри каверны, мир, устроенный подобно пчелиному улью, с неправильными проходами, в которых процесс свертывания-завертывания уже больше не означает просто сжатия-расжатия, сокращения-расширения, а скорее деградации-развития... Складка всегда находится “между” двумя другими складками, в том месте, где касательная встречается с кривой... она не соотносится ни с какой координатой (здесь нет ни верха, ни низа, ни справа, ни слева), но всегда “между”, всегда “и то, и другое”. “С.” в контексте подобных рассуждений правомерно понимать как своеобразный символ духовности конца 20 в., как универсальный принцип универсальной идейно-культурной и политической дезорганизации мира, где господствует “пустота, в которой ничего не решается, где одни лишь ризомы, парадоксы, разрушающие здравый смысл при определении четких границ личности. Правда нашего положения заключается в том, что ни один проект не обладает абсолютным характером. Существуют лишь одни фрагменты, хаос, отсутствие гармонии, нелепость, симуляция, триумф видимостей и легкомыслия” (Видаль).

А. А. Грицанов

СКЛАДЫВАНИЕ — понятие постмодернистской философии, фиксирующее новый способ артикуляции соотношения внутреннего и внешнего, конституирующий внутреннее как имманентную интериоризацию внешнего. Данная установка представляет собой спецификацию общей парадигмальной установки постмодернизма на снятие жестко линейных оппозиций, традиционно фундировавших собою стиль мышления классической западно-европейской рациональности: субъект-объектная оппозиция (см. Смерть субъекта), оппозиция внешнего и внутреннего, мужского и женского (см. Соблазн) и т. п. Термин “С.” оформляется в рамках постмодернистской концепции складки, однако идея интериоризации внешнего как необходимого условия возможности конституирования внутреннего является универсально значимой для философии постмодернизма. Так, фундаментальным основоположением постмодернистской текстологии выступает та презумпция, что, “минимая внутренность смысла уже сплошь проработана его же собственным внешним. Она всегда уже выносит себя вовне себя” (Деррида), снимая саму возможность различения имманентно-автохтонного и привнесенного (см. Интертекстуальность). Аналогично, по Фуко, “Внешнее” есть “движущаяся материя, оживленная перистальтическими движениями, складками и извилинами, которые вместе образуют Внутреннее;

они — внешнее, но внутреннее Внешнего”. Так, например, феномен “немислимого” интерпретируется Фуко не в качестве внешнего по отношению к мысли как таковой, но в качестве того, что “лежит в ее сердцевине” как “невозможность мышления, которая удваивает и выдалбливает Внешнее”, — иными словами, “немислимое есть внутреннее мысли”. Процессуальность С. наиболее детально моделируется в контексте теории становления субъективности Делеза (“субъективация создается складчатостью”), в рамках которой эксплицируется механизм формирования складки. Согласно его концепции, становление субъективности может рассматриваться только как автохтонный процесс самоорганизации: “все... детерминация мысли уже являются первоначальными фигурами действия мысли”, и становление субъективности реализует себя вне принудительной каузальности, — в режиме “Да будет! (Fiat)”, то есть в режиме, который “заранее разрушает всякий императив”. Исходным состоянием субъективности выступает для Делеза так называемое “дикое” (до-предикативное) сознание, определяемое им как “натурализм “дикого опыта”. Зафиксированное Делезом состояние “дикого опыта” может быть оценено как аналог исходного субъективного хаоса, — как в смысле отсутствия выраженной структуры, так и в смысле потенциальной креативности: “именно сингулярности, все еще не связанные по линии внешнего как такового, формируют плодородную массу”. Проблема внешнего является центральным моментом делезовской модели формирования субъективности, и интерпретация последнего Делезом радикально дистанцируется от традиционной. Соотношение внутреннего и внешнего мыслится Делезом не как противостояние имманентно автохтонного чужеродно навязанному, не как принудительное воздействие “внешней” силы на “внутреннее”, но — напротив — как органичная интериоризация внешнего: “внутреннее есть операция внешнего”. Подобно “дикому опыту” как исходному состоянию внутреннего, внешнее также выступает у Делеза в качестве “неоформленного внешнего” как принципиально номадического (см. Номадология) распределения интенсивностей: “неоформленное внешнее — это битва, это бурная штормовая зона, где определенные точки и отношения сил между этими точками носят по волнам”. Согласно Делезу — в общем русле номадической оценки плоскости как пространства соприкосновения внутреннего и внешнего, то есть пространства динамики — именно на границе внешнего и внутреннего и в тесном взаимодействии внутреннего с внешним и осуществляется процесс становле-

ния субъективности: “внутреннее является складыванием предполагаемого внешнего”. — Процесс конституирования субъективности выступает одновременным процессом параллельного оформления внешнего и внутреннего в процессе их взаимостимулирующего (кросс-каталитического) взаимодействия: “складка внешнего конституирует самость, в то время как само внешнее формирует соответствующее внутреннее”. Механизм оформления субъективности моделируется Делезом как проявление на макроуровне тех процессов, которые происходят на микроуровне: “сингулярности не имеют форм и не являются ни телами, ни говорящими лицами. Мы входим в мир неопределенных двойников и частичных смертей... Это микро-политика”. Однако, объективация происходящих на микроуровне процессов предполагается Делезом в качестве макроскопической: “но дело стратегии — осуществляться в страте”. Объективирующиеся в виде макроструктур изменения порождают страты, которые, по словам Делеза, “просто собрали и сделали затвердевшими пыль и звуковое эхо битвы, разворачивающейся под ними”. Что же касается сущности происходящих на микроуровне трансформаций, то фактически Делез фиксирует переход от некоординированного сосуществования сингулярностей к их “интеграции”. Так, если исходно, по словам Делеза, взаимодействия в зоне субъективации происходят так же, как происходят они у “мольчков или перышек, глухих и слепых по отношению друг к другу”, то в ходе становления субъективности “отношения между силами становятся интегрированными” (ср. с идеей Деррида о “пробуждении” в процедурах деконструкции “спящего смысла” текстовых семем или “сем”, с одной стороны, и с синергетической идеей перехода от изолированного бытия “спящих молекул” или “молекул-гиацинтов” к молекулярной “кооперации” — с другой). Открытость самоорганизующейся системы мыслится в концепции С. в качестве условия самой возможности феномена самоорганизации: в зоне складки “мысль воздействует на себя, открывая внешне как собственный немислимый элемент”. В модели Делеза “это происходит так, что отношения внешнего, изогнутого обратно, ... позволяют отношению к себе возникнуть и конституировать внутреннее”. — Субъективность как внутреннее оформляется посредством “удвоения”, то есть “интериоризации внешнего”. Собственно, само внутреннее как таковое, по Делезу, “является просто складчатостью внешнего, как если бы корабль был изгибанием моря”. Возникающая на каждый конкретный момент времени конфигурация складок понимается Делезом

как принципиально не окончательная, — она оценивается как ситуативно значимая, и принципиально подлежащая изменению в силу непредвиденных флуктуаций: “эти складки удивительно изменчивы и, более того, обладают различными ритмами, чьи вариации создают несводимые виды субъективации”. Процесс становления субъективности оказывается принципиально нефинальным и интерпретируется Делезом в качестве реализующегося посредством случайных флуктуаций, что фиксируется им в понятиях “жребия” и “игры” (“лотереи”): “мышление вызывает трансмиссию сингулярностей: это бросок жребия... Бросок жребия фактически выражает... отношение, установившееся между сингулярностями, возникающими случайно”. Более того, если современное естествознание делает вывод о том, что в рамках нелинейных динамик могут быть обнаружены зоны, где действуют сугубо линейные закономерности и проявляет себя традиционно понятая каузальность (“островки детерминизма” в “океане нестабильности” в теории катастроф Р. Тома), то и у Делеза можно встретить совершенно аналогичные рассуждения. Так, по его словам, “отношения между силами... группируются или наугад, или в соответствии с определенными законами”, — фактически “случай работает только в первом варианте, в то время как второй, вероятно, действует согласно условиям, которые частично детерминированы первым, как в цепи Маркова, где мы имеем непрерывный ряд новых сцеплений. Это и есть внешне: линия, которая продолжает связывать беспорядочные события в смеси случая и зависимости”. Идея кросс-каталитического взаимодействия внешнего и внутреннего апплицируется Делезом не только на пространственные, но и на временные параметры С. Последнее оказывается процессом интериоризации будущим прошлого, что фиксируется Делезом посредством понятия “Память”: “Память — это настоящее имя отношения к себе или воздействия Я на Я”. Собственно говоря, по оценке Делеза, “складывание и удвоение само есть Память”. Именно “абсолютная память”, по оценке Делеза, “удваивает настоящее и внешнее и представляет единое с забвенным, так как она сама бесконечно забывается: ее складки фактически сливаются с развертываем, поскольку последнее сохраняется в первых как то, что сложено”. Вместе с тем, концепция складки фиксирует и векторное (содержательное) тяготение самоорганизующейся субъективности к будущему, что семантически изоморфно синергетической установке на тяготение системы к будущим своим состояниям, выраженное в понятии аттрактора: по словам Делеза, “внутреннее конденсирует прошлое..., но взамен сталкивает его с будущим, которое

приходит из внешнего, меняет его и заново создает”. (В плане фиксации терминологических параллелей между философией постмодернизма и современным естествознанием может быть отмечено, что Г. Николс и Пригожин, анализируя феномены спирального и винтового хаоса в свете исследования влияния на них хаотического аттрактора, отмечают, что “важнейшая особенность, прослеживаемая на обоих..., — образование складки на поверхности, вдоль которой происходит неустойчивое движение”).

М. А. Можейко

СКРИПТОР (“пишущий”) — понятие, сменившее в постмодернистской текстологии традиционное понятие “автор” (см. “Смерть Автора”) и фиксирующее отказ философии постмодернизма от наделяния субъекта письма: 1) причиняющим статусом по отношению к тексту; 2) лично-психологическими характеристиками и даже 3) самодостаточным бытием вне рамок пишущего текста. Согласно постмодернистской текстологии, в принципе “не существует субъекта письма” (Деррида). По формулировке Р. Барта, С. “рождается одновременно с текстом и у него нет никакого бытия до и вне письма, он отнюдь не тот субъект, по отношению к которому его книга была бы предикатом”. Письмо является собой “единственно возможное пространство, где может находиться субъект письма” (Р. Барт). Фигура автора тотально утрачивает свою психологическую артикуляцию и деперсонифицируется: по оценке Кристевой, автор становится “кодом, не-личностью, анонимом”, и “стадия автора” — это в системе отсчета текста “стадия нуля, стадия отрицания и изъятия”. Фактически автор есть не более, чем носитель языка, и письмо, таким образом, “есть изначально обезличенная деятельность” (Р. Барт). По мысли Фуко, оно фундировано презумпцией “добровольного стирания: “маркер писателя теперь — это не более, чем своеобразие его отсутствия”. В контексте концепции интертекстуальности С. фактически “превращается в пустое пространство проекции интертекстуальной игры” (М. Пфистер), ибо, согласно М. Бютору, в сущности, “не существует индивидуального произведения. Произведение индивида представляет собой своего рода узелок, который образуется внутри культурной ткани и в лоно которой он чувствует себя не просто погруженным, но именно появившимся в нем”.

М. А. Можейко

СЛЕД — понятие (в границах языковых игр, присущих творчеству Деррида — не-понятие), противопоставляемое в рамках описываемой традиционной логикой сопряженной бинарной оппозиции (“С. — присутствие”) “присутствию” как прин-

ципу традиционной метафизики. (В известном смысле сопряженным с «каноническим» значением правомерно полагать интерпретацию текста как исторического «С.» в разработках школы «Анналов» и у Коллингвуда. Ср. понятия Фрейда: «последствия» — “Nachtraglichkeit”, «пролагание путей» — “Bahnung”.) «С.» обозначает, согласно Деррида, «первоначальное прослеживание и стирание» и конституируется самой их возможностью. С. выступает универсальной формой не-наличия, при которой осуществляется особая форма соотносительности всего со всем: фиксация того, что именно с чем соотносится, оказывается неразрешимой. В интерпретации Деррида концепция С. и сопряженная с ней конфигурация терминов выступают одним из значимых оснований для преодоления традиционалистского метафизического мировоззрения. Ввиду убежденности Деррида в эвристической ограниченности предикативно-объяснительных возможностей метафизических структур и подходов бинарного типа, а также в рамках стандартной для его философии процедуры выработки означающих, предшествующих предельным исходным оппозициям классической метафизики, понятию «С.» предпосылается термин «архи-С.» или «не-что» — итогом перечеркивания которого являются легитимные словоформы («присутствие» и «С.»). (Словопорождающий механизм — генератор термина «архи-С.» — аналогичен интеллектуальным репертуарам конституирования понятийного комплекса “différance — различие” (см. Différance): если классическая метафизика осмысливает различие между двумя понятиями посредством присвоения одному из них ранга господствующего и трактовки другого как производного и внешнего, то, согласно Деррида, «самотождественность» может являться исключительно как «отличная от другого».) С точки зрения Деррида, прежде чем выяснять, чем X отличается от Y, мы должны предполагать, что есть X, то есть в чем именно заключается его самотождественность. Архи-С. тем самым трактуется Деррида как артикулятор самой формы различия, как необходимое условие осуществимости последнего, как предшествующий и организующий процедуру различия («дифференцирующую игру») между любыми X и Y (будь то явление или понятие). «Присутствие» у Деррида, таким образом, исходно инфигировано различием (см. Différance): самотождественность понятия, немислимая сама по себе, требует в качестве обязательного условия свою собственную дубликацию с целью ее соотношения с другим. «Прослеживание» С. (если угодно — в «гносеологическом» контексте) тождественно его стиранию и самостиранию. По мнению Деррида, «...такой след не мыслим *more metaphisico*. Никакая философия не в состоянии

его подчинить. Он “есть” то самое, что должно избежать подчинения. Лишь присутствие подчиняется. Способ начертания такого следа в метафизическом тексте настолько немислим, что его нужно описать как стирание самого следа. След продуцируется как свое собственное стирание. И следу следует стирать самого себя, избегать того, что может его удержать как присутствующий. След ни заметен, ни незаметен”. В рамках концептуальной схемы Деррида, в процессе производства и осмысления различий (формирования оппозиций) между понятиями и явлениями, архи-С. может являть собственное стирание как в виде присутствия, так и в форме отсутствия. С. конституирует себя в качестве отношения к другому С. По формулировке Деррида: “Поскольку след запечатлевает себя отношением к другому следу... его собственная сила производства прямо пропорциональна силе его стирания”. Не имея собственного места, перманентно перемещаясь и отсылаясь, архи-С., по Деррида, не может быть буквально представлен: “Письмо есть представитель следа в самом общем смысле, оно не есть сам след. Сам же след не существует”. Предметной областью социогуманитарных исследований, апплицирование на которую концептуальной схемы «С. — архи-С.» результировалось в эвристически значимых теоретических моделях, выступила проблема знаковой природы языка в языковых системах. В границах гипотезы Деррида, знак конституируется не как фиксация определенного отношения означающего к означаемому, а посредством соотношения означающего с иными означающими (в таком контексте С. с известной долей условности выступает как знак в динамике). Согласно Деррида, фиксация различия между означающими предполагает существование определенного смыслового “люфта” или интервала, который и конституирует знак, одновременно дифференцируя его. Тем самым, любая возможность (архи-С.) конституирования знака предполагает “обход” через другого — “самостирание” — возможное в силу феномена итеративности. В данном контексте архи-С. демонстрирует то, что двойное движение референции-“самостирания” не предполагает очевидного тождества, а будучи не способным принять вид фиксированной тождественности, это движение означает акт различия как такового. По схеме Деррида, “различие, конституируемое в результате движения референции и самостирания” есть «С. архи-С.». Последний “стирает” себя в том, что он же и репрезентирует, ибо, по Деррида, сам С. выступает результатом именно “стирания” как такового.

А. А. Грицанов

“СЛОВА И ВЕЩИ: археология гуманитарных наук” — книга Фуко (“Les mots et les choses: une archeolo-

gie des sciences humaines”, 1966). В своем исследовании Фуко стремился вычленил в истории человеческого общества структуры (по Фуко — “эпистемы”), существенно обуславливающие возможность определенных взглядов, концепций, научных теорий и собственно наук в тот или иной исторический период. По мысли Фуко, необходимо разграничивать “археологию”, реконструирующую такие структуры, и традиционное историческое знание кумулятивистского типа, фиксирующее различные “мнения” вне проблемы условий их возможности. Упорядочивающим принципом в рамках “эпистем” ученым полагалось предание на каждом историческом этапе соотношение “слов” и “вещей”. Согласно Фуко, в границах западноевропейской культуры 16—20 вв. правомерно выделять три “эпистемы”: “ренессансную” (16 в.), “классическую” (рационализм 17—18 вв.), “современную” (рубеж 18—19 вв. по наше время). С точки зрения Фуко, в ренессансной эпистеме слова и вещи тождественны между собой, непосредственно взаимно соотносимы и (в пределе) взаимозаменяемы в виде “слов-символов”. Язык как “язык мира” причастен миру, а мир — языку: слова и вещи конституируют единый “текст”, представляющий собой часть мироздания и могущий трактоваться исследователем как природное существо. Культурное наследие античности воспринимается аналогично природным феноменам — магия (предсказание событий) и герменевтическая эрудиция (дешифровка древних текстов) образуют тесное и законосообразное системное единство. В эпистеме классического рационализма слова и вещи утрачивают непосредственное сходство и становятся соотносимыми лишь опосредованно — через мышление, а также в пространстве познавательных (“не-психологических”) представлений в виде “слов-образов”. Соотнесение слов и вещей в границах данной эпистемы осуществляется, по Фуко, при помощи процедур отождествления и различения. Основной целью пафосно-рационального мышления выступает создание глобальной науки об универсальном порядке: результируется данная познавательная установка в генезисе таких дисциплин, как “естественная история”, “всеобщая грамматика”, а также в процессах математизации знания. Естественные знаки ренессансной эпохи уступают место в качестве вербального инструментария природо- и обществознания — самым разнообразным системам искусственных знаков. Последние — более просты в употреблении, сложные сочетания их элементов выводимы из простых составляющих и позволяют использовать в познавательных процедурах таблицы, комбинаторику, вероятно-

стные подходы и т. д. Язык, с точки зрения Фуко, утратил признак непосредственного подобия миру вещей, обретает статус репрезентанта мышления; включение содержательных пластов мышления в языковые формы структурирует и эксплицирует строй последних. "Язык мира" становится "языком мысли". Сопряженное с этими интеллектуальными процессами становится "всеобщей грамматикой" и направлено, как полагал Фуко, на исследование линейных последовательностей словесных знаков в контексте одновременности познавательных представлений (ср. с проектом "Энциклопедии" Дидро и др.: отобразить мир и репертуары его постижения посредством языка и по алфавиту). Фуко обращает внимание на значимые особенности соотношения слов и вещей в организации дисциплины "естественной истории": в ее рамках слова и вещи не неразрывны, но сопряжены друг другу в едином смысловом поле постижения мира. Наблюдаемые объекты описываются и характеризуются по своим главным параметрам при помощи корректно построенного и адекватного им языка. Как отмечал Фуко, наиболее распространенной процедурой организации знания в этот период было составление исчерпывающих таблиц различий и тождеств изучаемых объектов, сопряженное с разработкой наглядной их классификации по внешним признакам. Тем не менее, как отмечал Фуко, даже при внешней противоположности метода Ж. Бюффона (полное описание одного объекта, последующее сопоставление его с другими, дополнение его иными характеристичными признаками, в совокупности задающими систему признаков вида либо рода) и системы К. Линнея (наделение последних произвольными признаками, элиминируя противоречащие им) их объединяют вера в то, что природа не допускает "скачков" вкупе с приверженностью упорядоченным схемам тождеств и различий. По мнению Фуко, эволюционизм классического рационализма, фундированный постулатами линейности, а также идеей бесконечного (без качественных подвижек) совершенствования живого в пределах предзаданной иерархии, менее "эволюционен", чем даже концепция Ж. Кювье, допускавшая радикальную прерывность. Философ отмечает, что функции имен и глаголов во "всеобщей грамматике" изоморфны статусу понятия "структура" в естественной истории: осуществимость взаимной трансформации суждений и значений в языке, структуры и признака в естественной истории была обусловлена рационалистическим постулатом перманентности соотношения бытия и его репрезентаций. Тем самым "метафизическая", или философская составляющая

классической эпистемы санкционирует, согласно версии Фуко, конкретное знание данной эпохи. Интенцию, приведшую к закату этой эпистемы, согласно Фуко, задал И. Кант, ограничивший своей критической проблематизацией обоснования познания сферу рационального мышления и познавательных представлений. Переход от классической эпистемы к современной оказался сопряжен с новым способом бытия предметов человеческого познания (по Фуко, "конфигурации эпистемы"): если ранее в этом качестве полагалось пространство, упорядочивающее совокупность отношений тождества и различия, то в настоящей момент роль "пространства" и соответствующей парадигмы постижения бытия обретают "время" и "история". В отличие от современной эпистемы, где слова и вещи, по мысли Фуко, опосредуются "жизнью", "языком", "трудом" и т. д., в границах классической эпистемы мышление и бытие полагались свободными от посредников в процессах их взаимодействия. Лишь обретение "жизни", "труда" и "языком" статуса конечных — в пределе потенциально неосмысливаемых — оснований человеческого бытия обусловило ситуацию взаимного обоснования бытия людей и указанных предельных его содержаний. Слова покидают пространство познавательных представлений и являют собой уже совокупность знаков в знаковых системах: язык во всевозрастающей мере становится самостоятельным бытием (в случае "слов-замкнутых-на-самое-себя"). Для современности, с точки зрения Фуко, присуще взаимное "оборачивание" интеллектуальных "уделов" науки и философии: вхождение в предмет филологии проблемы связи формальных структур с их словесных значений наряду с включением в строй биологии вопроса соотношения структур и признаков реально выступали по сути философскими процедурами членения и иерархизации прежнего естественно-научного мыслительно-бытийного континуума. В свою очередь, вопросы формализации анализируются в настоящее время усилиями специалистов по логико-онтологической проблематике. Репрезентация, познавательные представления, таким образом, утрачивают, по мысли Фуко, свою интегрирующую функцию в познавательном пространстве: смыслы постигаются посредством анализа грамматических систем, а специфические характеристики живых организмов — через имманентную и акцентированно неявную их внутреннюю организацию. Осуществившееся раскалывание цельного познавательного пространства результировалось, по версии Фуко, в конституировании нетрадиционных форм организации познания. Во-первых, трансформация "жизни", "труда" и "языка" в новые предельные "трансцендента-

ли" бытия задала нетрадиционные условия возможности всякого человеческого опыта; во-вторых, была осуществлена проблематизация пределов процесса синтеза представлений в контексте кантовского концепта трансцендентальной субъективности; в-третьих, наметились перспективы позитивного освоения бытия объектов, укорененных в "жизни", "труде" и "языке". С точки зрения Фуко, данная схема ("метафизика объекта — критика — позитивизм") фундировала европейское естествознание, начиная с 19 в. Принципиально новой характеристикой современной эпистемы, по мнению Фуко, является ее человеко-центрированность. Причем, по гипотезе Фуко, вопрос заключается не столько в том, что на первый план выступила антропологическая проблема обреченного на неизбежный труд и биологически конечного человеческого существа, произанного предданными ему и автономными от него языковыми структурами, сколько в том, что был сформулирован важнейший вывод: познание мира осуществляется не "чистой" познающей инстанцией, а всегда конкретный человек с присущими ему исторически обусловленными формами потребностей, телесной организации и языка. Согласно Фуко, науку в настоящее время неправомерно трактовать как познавательную деятельность либо общественный институт — точнее оценивать ее функции в трех аспектах: а) как особые типы дискурсов; б) как конституирующие научную реальность социальные практики; в) как сеть властных отношений. Именно вовлечение "жизни", "труда" и "языка" в познавательное пространство и результировалось, по схеме Фуко, в сформировавшееся представление о человеке как о единстве трансцендентального и эмпирического — как о субъекте, и-постигающем эмпирические содержания, и осмысливающим их в культурном контексте исторического времени. При этом, осознавая, что вхождение человека в современную эпистему было обусловлено расколом между бытием и представлением, а также раздроблением некогда цельного языкового массива, Фуко неоднократно подчеркивал, что постмодернистские тенденции превращения языка в замкнутую, самостоятельную и "самосознающую" цельность вновь ставят под вопрос центральное место человека как в системе "бытие — мышление", так и во всей современной культуре. Фуко подчеркивает: "...человек не является ни самой древней, ни самой постоянной из проблем, возникавших перед человеческим познанием. Взяв... европейскую культуру с начала XVI века, можно быть уверенным, что человек в ней — изобретение недавнее... И конец его, может быть, недалек. Если эти диспозиции исчезнут так же, как они некогда появились, если какое-нибудь событие... разрушит их, как

разрушена была на исходе XVIII века почва классического мышления, тогда — можно поручиться — человек исчезнет, как исчезает лицо, начертанное на прибрежном песке”.

А. А. Грицанов

“СЛУЧАЙНОСТЬ, ИРОНИЯ И СОЛИДАРНОСТЬ” (“Contingency, Irony and Solidarity”. Cambridge, Mass., 1989) — работа Рорти, представляющая собой попытку философского осмысления проблемы соотношения личного и общественного модусов человеческого бытия. Решение этой проблемы имеет давнюю историко-философскую традицию, в рамках которой Рорти выделяет два основных подхода, определяющих полярные спектры теоретической полемики по этому вопросу. Первый из них восходит к платоновско-христианской версии исходного совпадения целей индивидуальной самореализации и общего блага. Подлинными интересами отдельной личности здесь изначально гармонируются с общечеловеческими ценностями, требования социальной справедливости и нравственного долга определяют единственные адекватные пути личного совершенства. Второй из подходов связан с не менее значимой тенденцией, согласно которой сущностные стороны человеческого бытия понимаются как принципиально антитетичные к потребностям массы или толпы. Центральным в этом контексте становится провозглашение автономии и свободы личности, истинное развитие которой возможно не “благодаря”, а “вопреки” обществу, что превращает тем самым не только ницшевского “сверхчеловека”, но и просто “человека” в антисоциальное явление. Отмечая несомненную правомерность принципов свободы и солидарности, Рорти одновременно предостерегает от попыток поиска некоего промежуточного пути в философии, указывая на невозможность синтеза Ницше и Маркса, Хайдеггера и Хабермаса. Основная интенция его книги состоит в том, чтобы “...показать, как выглядят вещи, если мы перестаем притязать на теорию, которая унифицирует личное и общественное, и содержит удовлетворение требований самореализации и человеческой солидарности как одинаково веских и всегда несоизмеримых”. Каждый из этих подходов обрисовывает различные ракурсы человеческого бытия, существующие как нерасторжимо связанные в действительности, но абсолютно несовместимые в теории. Будучи обречена на последовательное развертывание отдельных идей и принципов, теоретическая конструкция никогда не совпадет с жизнью, в распоряжении которой всегда наготове все исключения, опровергающие самые безупречные философские истины. Несостоятельность философских теорий, по мнению Рорти, обусловлена, в первую очередь, их исходной неправомерной ориентацией на поиск все-

общих и неизменных свойств бытия. Величайшим метафизическим заблуждением была уверенность в существовании внутренней единой природы мира и человека, которая, с одной стороны, определяла гносеологический оптимизм в возможности достижения объективной истины, а с другой стороны, поддерживала иллюзию осуществления общечеловеческой солидарности. Предположение о наличии неких единых глубинных пластов, в равной мере присущих всем людям, так же как и допущение универсальных и вечных законов бытия приемлемо только в связи с идеей творца, безмерно превосходящего мир и человечество. Однако стремления найти точку опоры вне мира и вне человека для Рорти не только ошибочны, но и опасны, поскольку искусственно возвышают одних людей, убежденных в ее обретенности, над другими. Исключительные привилегии метафизиков на обладание единственной и последней истиной были подорваны в конце 18 в., когда усилиями революционеров-утопистов, поэтов-романтиков и немецких идеалистов было оформлено положение о том, что “истина скорее создается, чем находится”. Мир ничего не говорит и не подсказывает людям, и истина — это продукт субъективно-человеческих исканий, никогда не приводящих к зеркальному отражению объективной реальности. Момент объективности в истине возникает лишь в процессе вербализации, посредством которого становится возможным обеспечение ее общезначимости. То, что представляется нам истиной, всегда выражено и зафиксировано в языке, что дает возможность Рорти интерпретировать истину прежде всего как “свойство лингвистической реальности, предположений”. При этом язык отнюдь не выступает как средство выражения сущностной природы человека или механизма репрезентации действительности. Положительный ответ на вопрос: “Насколько адекватно наш язык отражает лингвистическую реальность?”, — возможен только при допущении единой предустановленной природы мира и человечества, и как следствие имеет положение о существовании более или менее привилегированных языков или некоего универсального суперязыка. Такого рода предположения становятся очевидно беспочвенными, как только мы попытаемся описать в единой терминологии различные фрагменты бытия, например, сознание и молекулы, факты и ценности, здравый смысл и квантовую физику. Развивая идеи Витгенштейна и Дэвидсона, Рорти рассматривает язык прежде всего как инструмент, с помощью которого люди открывают для себя новый спектр значений и оперируют уже известными смыслами. Язык здесь — не универсальный посредник между человеком и миром, субъектом и объектом, но просто “флаг”, “...кото-

рый сигнализирует о приемлемости использования определенного словаря, когда стараются справиться с определенным видом организмов”. Сам по себе, вне зависимости от человеческой деятельности он не имеет целей или внутренних источников развития. Переход от одних языковых форм к другим по сути дела аналогичен ситуациям создания новых инструментов, заменяющих старые. Разница лишь в том, что конструируя технический механизм, мастер знает, что он может получить с его помощью. Создание же нового языка является одновременно и процессом создания новой картины реальности, переписанием себя и мира другим словарем. Понятие “словаря” у Рорти выступает в значении некоего целостного знаково-семантического континуума, в который погружен и которым оперирует отдельный человек или отдельная социальная группа. Словарь тем самым очерчивает круг знакомого и привычного, широко используемого и вспоминаемого лишь в редких ситуациях. Особую роль в наших словарях играют метафоры, которые, согласно интерпретации Дэвидсона — Рорти, фокусируют в себе новые необычные смыслы и идеи. Занимая свое специфическое пространство в тексте или в речи, метафоры всегда крайне ситуативны и практически нередуцируемы к привычному слою значений. Будучи всякий раз неожиданными и непереводаемыми, именно метафоры, а не обывденная лексика, составляют основание для отличия одного словаря от другого. Со временем индивидуальные метафоры могут стать общеупотребительными, что означает изменение традиционных языковых и культурных формообразований. Гениальность великих личностей типа Галилея, Гегеля или Шекспира состоит в том, что в своих индивидуальных словарях и метафорах они смогли уловить новые социально-значимые смыслы, подготовленные соответствующими историческими обстоятельствами. Однако широкая популяризация их метафор отнюдь не была обусловлена какими-то жесткими внешними факторами или внутренними свойствами непротиворечивости и обоснованности. Ссылаясь на выводы Куна об отсутствии строгих критериев при переходе от одной парадигмы научных исследований к другой, Рорти экстраполирует это положение на историко-лингвистический и историко-культурный процессы в целом. Эволюцию общества он рассматривает по аналогии с эволюцией природы. “Эта аналогия позволяет нам думать о “нашем языке”, то есть о европейской науке и культуре 20 в., как о чем-то, что приобрело оформленность в результате сотен мелких мутаций, нашедших свои ниши (и миллионов других, не нашедших их), как и в случае с ор-

хидеями и антроподами". Развитие культуры и языка выступает тем самым как процесс, обусловленный действием стихийных причинно-следственных связей, а не как телеологическое развертывание идей истины и прогресса. При этом сама по себе истина для Рорти отнюдь не совпадает со все более полным и глубоким осмыслением реальности. Принадлежит исключительно к сфере лингвистических конструкций, истина оставляет за собой вопрос: "Почему мы так говорим?", не претендуя на понимание того, как это есть на самом деле. Попытка же осознания правил нашего словаря приводит к выводу об их фундаментальной случайности, произвольно останавливающей исторический выбор на одних метафорах и игнорирующей целый веер других индивидуальных образов. Используя афоризм Ницше, Рорти трактует истину как "подвижную армию метафор", "передислокация" которой всегда осуществляется по воле случая, но не под воздействием фактов. Постигание истины, актуальной только до тех пор, пока она существует как процесс, но не как результат, для Рорти совпадает с процедурой создания новых языков. Неоспоримый исторический приоритет в этом деле принадлежит личностям, которых Рорти вслед за Г. Блумом называет "сильными поэтами", относя к ним тех литераторов, философов, ученых или политиков, которые преуспели в поисках индивидуальных словарей, воплотивших одновременно и будущие социально-значимые тенденции. Именно эти великие личности, а не объективно существующие внечеловеческие силы, определили и определяют основную направленность историко-культурной динамики, составляли и составляют подлинный авангард человечества. "Хотя сильные поэты так же, как все другие существа, причинные продукты естественных сил, они продукты, способные рассказать истории своего собственного создания в словах, никогда ранее не использовавшихся. Таким образом, линия между слабостью и силой — это линия между использованием языка, который привычен и всеобщ, и созданием языка, который первоначально непривычен и слишком характерен, но когда-либо оказывает осязаемое скрытое воздействие на всякое отдельное поведение. Это удача (сорт удачи, определяющий разницу между гениальностью и эксцентричностью), если его язык будет также неизменно воздействовать на следующее поколение". Вместе с тем рождение нового словаря — процесс далеко не столь естественный и беспроблемный. Поскольку язык выступает как инструмент, создание которого влечет за собой открытие новой картины бытия, и поскольку сама по себе реальность не подсказы-

вает поэту нужных слов и метафор, постольку единственное, что творец может в этой ситуации — это воспроизвести свой собственный мир. Однако при этом в его распоряжении оказываются только те слова, которые были сказаны до него, и только те сюжеты, которые когда-то уже случались. При ближайшем рассмотрении человеческое сознание оказывается только опытом прошлого, "пристанищем списанного", коллекцией "невных отпечатков". Социализация обрекает людей, даже наиболее сильных и творческих, на включенность в систему уже проинтерпретированных значений и прописных истин. Сама возможность нашего существования обеспечивается воспроизводством сложившихся структур, форм и институтов, где всякое настоящее в действительности оказывается лишь "следом прошлого". Даже сильные поэты, по выражению Блума, периодически сталкиваются с "ужасом обнаружить себя только копией или репликой". Сила поэтов заключается в способности переписать свое прошлое, и тем самым пересоздать себя и свой язык. Такая позиция — это "жизнь гения, который может сказать соответствующим отрезкам прошлого: "Я так хочу", потому что он находит способ описать в прошлом то, что прошлое никогда не знало, и тем самым обнаружить себя тем, о возможности кого его предшественники никогда не знали... Успех этого предприятия... — это успех, который Блум назвал "дать рождение себе". Исходной здесь становится интенция самопреодоления и самосозидания, осуществляемая через своеобразный террор по отношению к себе и обстоятельствам. Сильный поэт, как правило, отвергнут, и воспринимается толпой как декадент. Однако именно он преодолевает в человеке то "вымирающее животное", о котором писал Ницше. Тем не менее нельзя сказать, что Рорти, воспевая сильную личность, является последовательным ницшеанцем в понимании проблемы соотношения личного и общественного факторов существования. "Сильный поэт" значим для него как творец культуры и истории, формирующий в конечном счете словарь и сознание масс. Однако не только великий, но и самый обыкновенный человек ежечасно переживает ту же самую процедуру отречения от своего прошлого. Особую дань уважения в поэтизации "маленького человека" Рорти отдает Фрейду, который рассмотрел человеческую жизнь как постоянное стремление к самопереопределению. В известном смысле Фрейд демократизировал гениальность, "наделив каждого гениальным бессознательным". Различные фантазии, порождаемые индивидуальными комплексами и фобиями, по своей природе аналогичны поэтическим метафорам великих творцов слова. Разница состоит лишь в отношении к ним: если фантазирование рассма-

тривается как бесполезное занятие, то поэзию сами поэты воспринимают серьезно. Именно в силу этого обстоятельство их метафоры оказываются в состоянии выразить некоторые характерные фантазии тех, кто так и не решился доверить их бумаге или кинолентке, рассматривая это как ненужную трату времени. Однако то, что кажется бесполезным, иногда может оказаться крайне необходимым. Зачастую, только преодолев болезненность прошлого, мы можем действительно найти себя в настоящем. Лишь перечеркнув старые авторитеты, человек начинает осознавать себя тем, что он есть на самом деле, "дает себе рождение" и одновременно строит свой собственный индивидуальный словарь. "Рассматривая каждого человека как сознательно или бессознательно производящего специфические фантазии, мы можем увидеть действительно человеческую, в противоположность животной, участь любой человеческой жизни как использование в символических целях каждого отдельного человека, объекта, ситуации, события или слова, встреченных в прошлом". Говоря о самосозидании через свободный выбор своего прошлого, Рорти отмечает значимость игры для осуществления этого процесса. Именно игра позволяет человеку преодолеть навязчивую серьезность жизненного опыта, именно в игре раскрывается оптимальный веер будущих альтернатив. Основное, что отличает игру — это приемлемость любых метафор и словарей, в отличие от диктата одной правильной точки зрения. Здесь каждый волен предлагать свои сценарии, так же как готов с пониманием признать предложения других. Основная стихия игры — это свобода и случайность, однако случайность, но не всегда со свободой, характеризуют и человеческую жизнь в целом. Рорти отнюдь не останавливается на признании случайности общего вектора историко-лингвистического и историко-культурного процесса. Сознание каждого отдельного человека по своей природе также случайны и также детерминировано стихийными причинными силами. Обоснованием этого положения служит не только чисто автоматическая произвольность сознания, очерченного случайным словарем, но и крайняя неравноценность тех "скрытых следов", которые составляют наш жизненный опыт. Здесь Рорти опять-таки ссылается на Фрейда, показавшего непредсказуемую избирательность наших реакций на происходящие события. Механизмы социализации, несмотря на их существенное совпадение в рамках определенной исторической ситуации, в каждом индивидуальном случае проявляют себя по-разному. Игнорирование одних воздействий и актуализация других превращают сознание каждого отдельного человека в систему случайных следов, что тем самым делает

его чем-то большим, чем просто “копия или реплика”. Субстанциализация случайности у Фрейда стала возможна через отказ от философских притязаний на обнаружение некоей единой сущности природы человека. Фрейд показал, что нет никакой фундаментальной человеческой способности типа разума или воли, нет непроходимой пропасти между рациональным и иррациональным, нет универсальных объектов симпатий или антипатий, всеобщих верований и желаний. Он десакрализировал человека, указав на непрвомерность его разделения на божественное и земное, возвышенное и низменное, страсть и разум. В отличие от моралистов типа Платона или Канта, он “приватизировал” моральные ценности, показав, что жестокость, садизм, паранойя являются такими же естественными человеческими свойствами, как любовь и сострадание. Подводя итоги своих размышлений по поводу Фрейда, Рорти пишет: “Суммируя, поэтический, художественный, философский, научный или политический прогресс есть результат случайного совпадения личных навязчивых идей с общественными потребностями. Великая поэзия, повседневная мораль, революционная мораль, нормальная наука, разновидности фантазии, постигаемой только одним человеком, — все это, с точки зрения Фрейда, различные способы обращения с немыми следами, или, более точно, способы обращения с различными немыми следами: следами, которые могут быть уникально-индивидуальными или общим для членов некоторой исторически обусловленной общности. Ни одна из этих стратегий не обладает привилегиями перед другими в смысле лучшего выражения человеческой природы. Ни одна из этих стратегий не является более или менее гуманной, чем другая, подобно тому, как ручка не более истинный инструмент, чем нож для мяса, а гибридная орхидея не лучший цветок, чем дикая роза”. Рассматривая вслед за Фрейдом различные виды человеческого творчества в качестве форм адаптации к внешней действительности, Рорти еще раз подчеркивает недопустимость привилегированного возвышения одной позиции над другой. Каждый человек имеет право на свою истину, поскольку это позволяет ему ориентироваться в мире, отличать хороших людей от плохих, социальную справедливость от нравственного беззакония. Единственное требование, которое может иметь значение, — это необходимость самореализации и творчества, которые позволяют человеку быть тем, что он есть, без оглядки на диктат прошлого или претензии настоящего. Путь достижения этой цели совпадает с процессом создания нового словаря, формируя который мы одновременно с новыми метафорами выстраиваем себя как новое неповторимое сочетание верований и жела-

ний. По сути дела быть собой, быть уникально особенным, означает быть поэтом, то есть ценить свободу метафоры превыше истины, воспроизводить жизнь не такой, какой она была, а такой, какой ты хочешь ее видеть. Реализация такой свободы возможна только при осознании принципиальной случайности своего словаря, сознания, жизни. Ошибкой романтизма, впервые воспевшего и субстанциализировавшего случайность, было восприятие ее как рока и трагедии. Для романтиков случайность ассоциировалась с капризами судьбы, произвольно разрушающей самые грандиозные человеческие замыслы и обесмысливавшими жизнь неотвратимостью смерти. Для Рорти, напротив, только “...поимание конечности, смертности, случайности человеческого существования позволяет придать значение его жизни...”. Именно случайность воспроизводит человека как неповторимое явление, именно случайность, а не бессмертие, заставляет ценить каждое жизненное мгновение, ориентируя личность на постоянное самосозидание, дарующее относительное преодоление превратностей внешних обстоятельств. Современное общество, по мнению Рорти, создает все большее количество людей, приемлющих случайность своего существования. Однако центральной парадигмой европейской культуры 20 в. во многом еще остается просвещенческая надежда на осуществление идеалов истины, прогресса и солидарности. Задача интеллектуальных исканий при этом зачастую сводится к обнаружению глубинных “философских оснований демократии”, которые могут усматриваться либо в просвещенческом “естественном праве”, либо в кантовском “моральном законе”. Убеждение в существовании такого рода оснований для Рорти — такая же иллюзия, как понятие “единой человеческой природы” или “всеобщих законов бытия”. Надежда усмотреть основание там, где их нет и не может быть, выступает как очередная попытка рационализации стихийного процесса, выявления целей там, где их никогда не было. Постфактум можно говорить о каком-то особом предназначении античности или христианства, однако люди, жившие в те времена, ни в коей мере не соотносили себя с теми высшими целями и основаниями, которые им впоследствии приписали. Единственный вид рациональности исторического прогресса Рорти усматривает в его нейтральности к словарям, в принципиальном допущении их свободного столкновения и состязания. По сути дела само понятие “рационального” при этом выступает как плохо приспособленный инструмент для описания отношений для старого и нового, поскольку новое отнюдь не является результатом все более полного соответствия каким бы то ни было основаниям, но всего

лишь продуктом случайной победы в игре стихийных сил. Современная культура нуждается в новом переоткрытии либерализма, в рамках которого слова типа “философские основания”, “рационализм”, “релятивизм”, “моральный закон” и т. п. будут рассмотрены всего лишь как рудименты устаревших словарей и верований. В том идеальном либеральном обществе, которое рисует Рорти, будет разрешено называть истинной все, не утруждая себя и других вопросами о достоверности и адекватности высказываемого. Само требование истины здесь будет заменено лозунгом свободы, подлинное утверждение которой означает возможность честного столкновения словарей и истин. “Либеральное общество — единственное, чьи идеалы могут быть воплощены убеждением больше, чем силой, реформой больше, чем революцией, свободным и открытым столкновением наличных лингвистических и других практик с предложениями новых практик. Но это значит сказать, что идеальное либеральное общество — единственное, в котором нет иных целей, кроме свободы, нет цели, кроме желания наблюдать, как это столкновение развивается и завершается. Оно не имеет цели, кроме той, чтобы сделать жизнь легче для поэтов и революционеров, которые рассматриваются в нем как делающие жизнь труднее для других только словами, но не делами”. Необходимость подлинного обеспечения свободы оборачивается для Рорти задачей создания нового философского словаря, более соответствующего потребностям времени. Соглашаясь с высказыванием Гегеля о том, что “философия — это эпоха, схваченная мыслью”, Рорти тем не менее занимает по отношению к современной философии достаточно нигилистическую позицию. С его точки зрения, различного рода “измы”, претендовавшие на исключительное обладание истиной, должны быть оставлены ради многообразия индивидуальных описаний. Философия будущего — это не столько теория, сколько литература, и цель сегодняшнего интеллектуального творчества состоит в обеспечении идеи о том, что “мы нуждаемся в переписании либерализма как надежды, что культура в целом может быть “поэтизирована”, больше, чем в просвещенческой надежде, что она может быть “рационализована” или “сциентизирована”. Для того, чтобы осуществить подобие переописания, необходимо признать фундаментальную случайность и относительность всякой идеи, метафоры, правила. Способность снисходительно отнестись к себе и к другим отличает уже не столько поэтов, сколько людей, которых Рорти называет “иронистами”. Иронист — это тот, кто сомневается в закончен-

ности своего словаря, поскольку может оценить достоинства чужих метафор; он не думает о себе как о знающем истину или могущем ее познать. Ироническое отношение направлено против пугающей серьезности здравого смысла, однако не в традиционном сократовском значении. Если Сократ иронизировал над мнением обывателя, утверждая при этом идеальные и вечные конструкции, то иронист у Рорти всегда историк и номиналист. Для него нет ничего, что находилось бы вне досягаемости времени и опыта. Основной метод иронизма — это попытка столкновения разных словарей ради переопределения их и себя. При этом от ирониста нельзя ожидать какого-либо окончательного вывода, поскольку его творчество ориентировано в большей мере на игру метафор и самореализацию, но не на результат, приемлемый для всех. Такого рода методика Рорти называет "диалектической" (в значении гегелевской диалектики, фактически провозгласившей отказ от достижения истины ради процесса создания новой реальности) или "литературно-критической". Ведущие критики "...не занимаются объяснением действительного содержания книг, не выстраивают их в соответствии с "литературными заслугами". Напротив, они проводят свое время, помещая книги в содержание других книг, авторов в содержание других авторов. Это размещение совершается таким же способом, каким мы вводим новых друзей или врагов в круг старых друзей или врагов. В результате этой процедуры мы пересматриваем наши представления о старом и новом. Одновременно мы изменяем нашу собственную моральную идентичность пересмотром нашего собственного законченного словаря". Такого рода установки на самореализацию безотносительно к каким-либо внешним канонам и правилам обычно опровергаются ссылкой на имморализм и эстетизм. К примеру, Хабермас, выступающий сегодня как наиболее влиятельный критик субъективизма, видит в мыслителях, провозгласивших автономию индивидуальности, тех, кто "убивает общественную надежду". С его точки зрения, философия должна предложить некий "социальный клей", аналогичный религиозной вере, который смог бы обеспечить нормальное функционирование intersubjectивных коммуникаций. Усматривая в чрезмерном субъективизме непосредственную опасность для общества, Хабермас развивает ошибочную, по мнению Рорти, метафизическую установку, согласно которой истинная философия должна быть соединена с политической властью ради того, чтобы сделать подавляющую часть населения свободной и счастливой. Для иронизма, замечает Рорти, нет и не может быть ни

единственной философии, ни одного на всех рецепта счастья. Сам по себе иронизм равнодушен к социальным проблемам и не претендует на политическую власть. Его единственное политическое требование связано с неприемлемостью силы в отношении личных убеждений. Пафос иронизма состоит не в общественных обещаниях, но в акцентировке индивидуальной свободы и творчества, которые, хоть и зависят в какой-то мере от случайных исторических обстоятельств, но в гораздо большей степени обеспечиваются человеческой способностью к самопереопределению. Вместе с тем теоретическое убеждение в невозможности существования "социального клея" только обнажает проблему практического воплощения иронизма. Можно сколько угодно проповедовать приоритеты творчества, однако зачастую это творчество не имеет никакого отношения к реальным людям на улице. Трагедия современного общества состоит в том, что "...большинство людей не хотят быть переопределенными. Они хотят быть принятыми в их собственных словах, рассмотрены также серьезно, каковы они сами, и как они говорят. Иронисты указывают им, что язык, на котором они говорят, есть потолок, сдерживающий их и им подобных. Потенциально это в чем-то очень жестокое заявление. Лучший способ причинить людям продолжительную боль — это унижить их, представив вещи, которые казались им наиболее важными, как глупые, ничтожные и бесполезные". Иронизм на сегодняшний день остается привилегией лишь небольшой группы интеллектуалов. Однако, как отмечает Рорти, атеизм в 18 в. также характеризовал только интеллектуальную элиту, а значит есть шанс надеяться, что постметафизическая культура будет также возможна, как и пострелигиозная. Путь к ней опять-таки лежит в большей мере через литературу, чем через философию, поскольку основная посылка, которую хочет выразить иронизм, состоит в признании приемлемости моих верований и моего словаря только для меня одного, но не для социальных надежд. Теория может быть выигрышна только до тех пор, пока она выступает как средство личного совершенствования, но она оказывается в безнадежном проигрыше, как только начинает претендовать на открытие универсальных истин. Рорти очерчивает образы тех некоторых ярких мыслителей, которые попытались быть ироническими теоретиками, то есть решились на переписание прошлого и на создание своего словаря. Гегель, Ницше, Хайдеггер, — все они осявывались на том, что Хайдеггер назвал "традицией западной метафизики", однако в отличие от традиционных философских конструкций, устремленных к постижению единого и неизменного, эти авторы попытались субстанциализировать

время и случайность. Все они имели "общую идею, что что-то (история, западный человек, метафизика, — что-то достаточно великое, даже неизбежное) исчерпывает свои возможности". Однако если "конец истории" близок, то слишком велико искушение объявить себя "последними философами", выразить в своей системе что-то более величественное, чем ты сам. "Стремление занять эту позицию — это стремление написать то, что было невозможно для кого-то переписать в его собственных словах, невозможно превратить в элемент чьего-либо еще прекрасного образа, в еще одну маленькую вещь". Ориентация на величественное, как "непрерывное условие всех возможных "х", превращает философию в схему, абсолютно неприемлемую в случае каждого конкретного "х". Вместе с тем иллюзия, что величественное наконец-то постигнуто, дает право мыслителю претендовать на особое положение в философской и культурной традиции. Основная проблема, которую пытались решить, но не решили Гегель, Ницше и Хайдеггер, состояла в том, как оградить себя от своих же ограничений, как избавиться от авторитетов, не провозглашая авторитет. У каждого из этих авторов своя философская судьба. Гегель, который обосновал бесконечность истории, но завершил ее рамками своей собственной системы. Ницше, который вел решительную борьбу с традицией, но оформил своеобразный "перевернутый платонизм", где место разума заняла воля. Хайдеггер, сражавшийся с метафизикой и пришедший к необходимости создания "универсальной поэзии", еще одного варианта метафизики. Их ошибка в том, что они "надеялись соединить наши личные и наши общественные жизни, показав нам, что самореализация и политическая польза могут быть соединены". Они рассчитывали создать словарь, который "был бы прекрасен в небольшом личном масштабе и величественен в большом общественном... Но попытка была безнадежной". Они потерпели фиаско, поскольку прошлое, которое они решили переписать, было не их личным прошлым, а духовным опытом европейской культуры. Переосмыслению здесь подверглись не столько люди, сколько идеи, которые необходимо выстраивались в единственную цепочку: Платон — христианство — Возрождение — Просвещение — Кант — Гегель — Маркс... Проповедуя случайность, они были подчинены в своем творчестве жесткому порядку прошлого, не позволяющего сказать себе: "Я так хочу". Воспроизводя ход истории, они стали думать о себе как о вершителях исторических судеб, предлагая свой собственный индивидуальный словарь в качестве универсального. В отличие от теории, искусство больше преуспело в создании форм иронического осмысления прошлого, что Рорти иллюстрирует

на примере Пруста. Его роман — это переописание собственной жизни и тех людей, которых он встречал. “Он ограничил авторитет людей не указанием на то, что они “действительно” представляли, но наблюдая их превращение во что-то отличное от того, чем они были, рассматривая, как они выглядят, будучи переписываемыми в словах, предложенными другими героями, которых он вывел вместо первых. Он создавал случайность, признавая это, и таким образом освободил себя от страха, что случайность, которую он встретил, была чем-то большим, чем просто случайность. Он превратил других людей из своих судей в своих товарищей по несчастью, и тем самым преуспел в создании вкуса, в соответствии с которым его оценят”. Широкий успех Пруста объясняется тем, что он не имел общественных амбиций, но его индивидуальный опыт нашел резонанс в опыте его читателей. Ошибка мыслителей типа Хайдеггера состояла в том, что, обращаясь к Европе, они не смогли понять, что вырвения “бытие”, “субстанция”, “фюзис”, “метафизика” были их личными эквивалентами “Жилберта”, “Комбрея”, “Свана”. Единственный способ соединения иронизма и теории в современной культуре, по мнению Рорти, предложил Деррида. Возможным это стало за счет своеобразной “приватизации” теории путем отказа от традиционных философских интенций постичь мир и историю в их неизменных и всеобщих свойствах. При этом вместо очередной попытки постижения традиции в ее наиболее аутентичных качествах, Деррида предложил метод свободных ассоциаций по поводу своих великих предшественников. Такого рода игру авторитетами у Деррида Рорти рассматривает на примере его “Почтовой открытки”. Здесь воспроизводится ситуация написания любовного письма и одновременные фантазии, пришедшие в голову под впечатлением от лежащей рядом репродукции “Платон и Сократ”. Пара Платон — Сократ в соединении с чисто индивидуальными любовными воспоминаниями вызывает целый веер образов: Фрейд и Хайдеггер, дедушка и бабушка, Хайдеггер и бытие, субъект и объект, субъект и предикат, я и ты, “моя сладкая любовь”, и даже Фидо и “Фидо”. Это свободное фонтанирование идей, где личные переживания переплетены с философскими смыслами, не имеет никаких особенных целей или правил, кроме единственного: не урезать себя до элементарных слов и предложений, как это делал Хайдеггер, а, напротив, создавать максимальную гамму значений и образов, иметь смелость никогда не повториться и не бояться быть непонятым. При этом Деррида изначально отказался от возможности теоретического соединения индивидуального и общего, игнорируя даже вопросы типа: “Что вы хотели ска-

зать этой работой?” Однако, представив публике вереницу чисто личных переживаний, он тем не менее нашел свою аудиторию, указав тем самым перспективы иронического теоретизирования в целом. Рорти отмечает, что Деррида “сделал для истории философии то, что Пруст сделал для своей собственной истории. Он играл всеми авторитетными фигурами и всеми описаниями, которые продуцировали в нем эти фигуры, сталкивая их друг с другом, в результате чего действительное понятие “авторитета” потеряло применение в отношении к этой работе... Он избежал хайдеггеровской ностальгии тем же способом, каким Пруст избежал сентиментальной ностальгии — непрерывным переосмыслением всего, что вернула память”. Лейтмотив всей иронической литературы — это стремление обрести себя через переосмысление тех неясных следов, которые оставляет в нас жизнь. Однако помню певцов автономии и свободы Рорти интересуют также те авторы, которые актуализируют проблемы человеческой солидарности, рассматривают социальные последствия наших действий. Книжки, “которые помогают нам стать менее жестокими”, Рорти разделяет на две основные разновидности: 1) те, которые показывают нам внешнюю жестокость социальных практик и институтов; 2) те, которые демонстрируют источник и природу индивидуальной жестокости. Разница между этими двумя интенциями во многом совпадает с традиционной дилеммой морализма и эстетизма с их главными героями: “живущими для других” и “артистами”. В качестве яркого примера эстетизма Рорти рассматривает творчество Набокова, который достаточно решительно выступил за правомерность и несомненную ценность “легких пустячков” в искусстве. Создание такого рода литературы осуществляется, как правило, не ради назидания, но во многом в порядке личного удовольствия, что тем не менее не мешает им доставлять наслаждение другим. Чистая наука и чистое искусство выступают при этом как высшая кульминация таких “легких пустячков”, представляя собой одновременно самое сердце культуры. Развивая установки на индивидуальное самовыражение, свободное от внешних ограничений, подлинные артисты тем не менее имеют хороший шанс воплотить в своем творчестве особенные жизненно важные метафоры, приобретаая при этом личное бессмертие в культурной памяти. Их след всегда значим и актуален, в отличие от той “армии мертвых метафор”, представленной прописными истинами, создатели которых “активно чтимы, но забыты в действительности”. Однако социальная полезность эстетов отнюдь не исчерпывается их способностью резонировать в людских душах. Высшая моральность артиста в том, что он замечает то, что “большинство людей

не замечают, проявляя любопытство о том, что другие считают само собой разумеющимся, замечая кретковременные формальные структуры. Любопытный, чувствительный артист будет образцом моральности, потому что он единственный, кто всегда замечает все”. Жестокость, которую подметил Набоков, отличает не исторических личностей типа Сталина или Гитлера, но самого обыкновенного пустого негодяя, в облике которого всегда можно найти черты, знакомые по своему прошлому. Привилегией переживать всю гамму чувств обладают только артисты, предупреждая людей от такой самой страшной и самой обыденной вещи, как нечувствительность к чужой боли. При этом именно артисты наиболее широко могут способствовать воплощению идеалов подлинного либерализма, где либерал, по определению Рорти, — это человек, думающий, что жестокость — худшее из того, что мы можем делать. В отличие от Набокова, выявившего внутренние механизмы жестокости, Оруэлл нарисовал мрачную картину общества, “где равенство становится технически возможным”, что чревато самым страшным рабством. Показав, что нет ничего по природе разумного и вечного в человеке, что люди целиком и полностью являются продуктом социализации, Оруэлл продемонстрировал, к каким страшным последствиям может привести история, если люди станут претендовать на специальное министерство истины. При этом дело не в том, “является ли меньшей истиной то, что “дважды два — четыре”, чем истина субъективная или “соответствующая внешней реальности”. Все дело в том, что если вы верите в это, то вы можете сказать об этом без ущерба для себя. Другими словами, дело в вашей способности говорить другим людям о том, что кажется вам истиной, а не о том, что есть истина в действительности. Если мы позаботимся о свободе, истина сможет позаботиться о себе”. Страшной картине будущего, обрисованной Оруэллом, естественной альтернативой выступает для Рорти либеральное общество. Будучи основанным на фундаментальных требованиях свободы и релятивизма, это общество не признает каких-либо единых свойств человеческой природы, кроме одного: способности в равной мере чувствовать боль. Выступая как внелингвистическая данность, боль — это тот феномен, который понятен всем, вне зависимости от их индивидуальных словарей. При этом только если мы будем готовы посмотреть на других людей, как на испытывающих такие же страдания, как и мы, мы сможем ошутить действительную солидарность с ними. Вместе с тем чувство солидарности, как отмечает Рорти, всегда кон-

кретно и немислимо в масштабах человечества. Для объяснения своей позиции по этому вопросу Рорти использует понятие Селлера «мы-интенции», характеризующего «свой» круг людей, как более локальной и оформленной группы «мы» в противоположность «они». «Наше чувство солидарности сильнее, когда те, с кем мы солидаризируемся, выражаются мыслью как «одни из нас», где «мы» означает что-то меньшее или более локальное, чем человеческая раса». Это позволяет нам понять солидарность как то, что формируется под воздействием случайных обстоятельств и создается свободным человеческим выбором, но не как то, что исторично и едино по своей природе. Вместе с тем такого рода этноцентризм в исторической перспективе имеет тенденцию к расширению, и, возможно, настает время, когда человек сможет сказать «мы, либералы», подразумеваемая под этим человечество в целом. «Самосомнения», — заключает Рорти, — кажутся мне характерной отметкой первой эпохи в человеческой истории, в которой больше количество людей становятся способны отделить вопрос: «Вы верите и желаете того же, во что верим и чего желаем мы?» от вопроса: «Страдаете ли вы?» Моими словами, это способность отделить вопрос, разделяете ли вы со мной один и тот же законченный словарь, от вопроса, также ли вам больно. Разделение этих вопросов делает возможным отделить общественное от личного, вопросы о боли от вопросов о принципах человеческой жизни, область либералов от области иронистов. И тем самым делает возможным для одного человека быть обоими».

Е. В. Хомич

СМД-МЕТОДОЛОГИЯ (системо-мыследеятельностная методология) — направление, школа, течение в российской, советской и постсоветской философской и социально-гуманитарной мысли. В оппозиции «модернизм — постмодернизм» СМД-М. может быть позиционирована с рядом оговорок и условий. Это определяется прежде всего тем, что данная традиция сформировалась и развивалась в замкнутой коммуникации советской философии и общественной науки, в условиях холодной войны и «железного занавеса». Будучи маргинальным направлением советской философии, СМД-М. приобрела заметный успех и популярность в перестроечные и постперестроечные годы в России. Однако она по-прежнему неизвестна большинству западных исследователей, оставаясь на периферии основных центров дискуссий по проблемам модернизма и постмодернизма. Тем не менее, современный ретроспективный разбор и анализ концепций Московского методологического кружка (ММК),

в границах которого сформировались основные положения СМД-М., позволяет сделать вывод о значимом созвучии проблематики СМД-М. с главными тематизмами современной философии и вместе с тем о своеобразии найденных теоретических решений. Исследователи находят аналогии в концепциях ММК и концепциях Фуко, Хабермаса, К. Поппера. В ней в той или иной форме затронуты все основные проблемы модернизма и даны свои специфические ответы, радикально отличающие СМД-М. от постмодернистских концепций. Критически переосмыслены и перестроены концепты «прогресса», «разума», «развития», «субъекта» и «объекта», «рефлексии», «знания», «технологии», «знака» и т. п. — всего, что фундирует любую современную концепцию модернизации, а также парадигму постмодернизма. «Смерть субъекта», «финализация науки», «конец философии» — все эти тематизмы активно продвигались (практически в этих самых терминах) ММК еще в 1960-е. Каково отношение ММК к философской традиции? Лидеры ММК часто отсылались к Марксу и традициям немецкой трансцендентально-критической философии, а также к методологическим идеям Л. Выготского, которые, впрочем, также имели марксистский фундамент. Ретроспективный анализ, а также современные интерпретации базовых идей позволяют оценить СМД-М. как пост-фихтеанство, пост-марксизм, пост-выготскианство. «Пост-» в данном контексте означает не продолжение определенной традиции (пусть даже на новом теоретическом уровне, в контексте новых проблем), а рефлексивное снятие методологических средств и их включение в существенно иную интеллектуальную программу. С современных позиций СМД-М. может быть оценена как программа позднего или зрелого «модерна», как попытка радикализации европейского рационализма и как направление интеллектуального и социального конструктивизма. Однако эволюция данного течения не закончена. В своих современных концепциях последователи ММК активно ассимилируют идеи западных авторов. При этом наметилось две тенденции. Одна — на сближение с постмодернизмом или, по крайней мере, очерчивание общих точек соприкосновения. Другая — на занятие оппозиции постмодернизму по основным ключевым проблемам. В этой второй линии эволюции СМД-М. выступает как мировоззренческая и методологическая альтернатива постмодернизму. Применительно к реалиям советской философии СМД-М. может быть обозначена как интеллектуальная программа и подход, получившие развитие в ММК в 1970—1980-е, а ныне зачастую применяемое ко всему корпусу философско-методологических идей ММК за всю его сорокалетнюю историю. Программные и подходы установки кружка неоднократно ме-

нялись и пересматривались. СМД-М. может быть признана третьей большой программой ММК. Первая и наиболее ранняя — программа «содержательно-генетической логики», охватывает период 1950—1960, вторая — программа «теории деятельности» и «деятельностного подхода» была ведущей в период 1960—1970-х. Перенос и распространение более позднего термина на ранние представления в определенной степени обоснован: все программы ММК связаны между собой не только генетически, но и содержательно. Осознание своего подхода как методологического происходит уже в конце 1950-х, ориентация на системные представления и разработку системного подхода — с начала 1960-х, с этого же времени категории «мышления» и «деятельности» присутствуют в разработках кружка как ядерные онтологические категории. Нарботки в рамках прошлых программ, несмотря на их активную проблематизацию и программную фальсификацию, в общем, не отрицались. Скорее они «снимались», то есть получали новую интерпретацию, и иное, более локальное место в новом подходе. С 1990-х, когда кружок прекратил свое существование, наследие ММК, весь комплекс идей и наработок, а также его социо-культурная история стали предметом активной ретроспективной рефлексии, критического отношения и одновременно фрагментаризации. Идет рефлексивная «разборка» чрезвычайно гетерогенного комплекса представлений. Разными авторами выделяются различные, зачастую очень локальные, аспекты, идеи и понятия, которые включаются ими в контекст собственных разработок. Ряд бывших участников кружка не считают понятие «мыследеятельности» центральным для методологии и в целом достаточно критически оценивают поздний этап деятельности кружка. С этих позиций генерализация термина «СМД-М.» конечно представляется неуместной. В зависимости от контекста и фокусируемых аспектов могут использоваться иные термины: «школа Г. П. Щедровицкого», «методология ММК», а также частные термины: «содержательно-генетическая логика», «системодеятельностный подход», «СМД-подход», «технология организационно-деятельностных игр» и т. д. ММК возник в 1952—1954 на философском факультете МГУ из неформального объединения студентов и аспирантов, занимавшихся логическими исследованиями. Идейным лидером кружка первоначально был А. Зиновьев — впоследствии известный логик и автор знаменитых «Зияющих высот». Кроме него в кружок входили Б. Грушин, М. Мамардашвили и Г. Щедровицкий. Предметом разработок участников кружка стали логические средства и способы исследования особых объектов, обладающих структурой так называемого «органического» или «диалектичес-

кого целого". Так в марксистской традиции назывались целостные социальные и исторические образования, обнаруживающие имманентные механизмы развития и саморазвертывания. В целом кружок отталкивался от марксистского подхода и немецкой трансцендентально-критической философии. "Капитал" Маркса рассматривался в качестве образцового произведения и одновременно выступал как материал исследования. Реконструируя реализованный в "Капитале" метод восхождения от абстрактного к конкретному, Зиновьев обратил внимание на то, что традиционная логическая таксономия неспособна ухватить парадигмальные отличия марковского подхода. Но никаких иных собственно логических (за рамками идеологии) средств в советской философии просто не было. Из этого родился манифест построения новой логики. В качестве программных ориентиров был принят одиннадцатый тезис о Л. Фейербахе, провозгласивший деятельностное отношение к миру в качестве задачи философии, известный фрагмент в "Философских тетрадях" В. Ленина о неэксплицированной логике "Капитала", а также гегелевский принцип единства логики, онтологии и теории познания. В этих ранних обсуждениях были сформулированы первые собственные программные положения: в логике мышление необходимо исследовать прежде всего как деятельность, а именно деятельность научного познания; задача логики состоит в эмпирическом вычлениении и описании реальных структур научного мышления: приемов и способов, и только на этой основе восходить к теоретико-методологическому конструированию или реконструкции общих методов и подходов и теоретическому описанию закономерностей функционирования и развития научного мышления; формальная логика исследует языковые структуры ставшего научного мышления, тогда как процессы развития и появления структурных новообразований в мышлении не получают в ней никакого отражения, поэтому новая логика, опирающаяся на деятельностный подход, должна сочетать формально-языковой анализ с содержательным (категориально-онтологическим и процедурным). Фактически программа синкретически соединяла в себе и охватывала не только проблемы логики, но и проблемы эпистемологии, методологии, онтологии, в какой-то степени психологии. В силу различных причин первичное объединение вскоре распалось, а каждый из участников в дальнейшем реализовал собственную исследовательскую программу. Неформальную кружковую и семинарскую работу продолжил Щедровицкий. С конца 1950-х начинается серия многолетних семинаров в различных научно-исследовательских заведениях Москвы (интенсивность доходила до 3—4 семинаров в неде-

лю). К этим семинарам Щедровицкого и применяется название ММК. Одна линия семинаров проходила в рамках организованной в 1958 совместно с В. В. Давыдовым и под патронажем П. А. Шеварева Комиссии по логике и психологии мышления Общества психологов СССР. Другая линия возникает несколько позже — в 1962 Щедровицкий совместно с В. Н. Садовским и Э. Г. Юдиным организует междисциплинарный семинар по структурно-системным методам анализа в науке и технике при Совете кибернетики АН СССР. Как правило, Щедровицкий стремился организовывать семинары и на базе тех многочисленных НИИ, в которых ему приходилось работать. В 1950—1960 это был НИИ дошкольного воспитания, а затем Институт технической эстетики (ВНИИТЭ). В истории ММК период до 1960 принято обозначать как этап *содержательно-генетической логики и эпистемологии*. В этот период определяющей была ориентация на исследование мышления и знания в рамках исходной программы кружка. Эмпирический материал исследования ограничивался двумя областями: историей науки (реконструкция процессов мышления и строение систем знания) и педагогика (процессы решения учебных задач детьми). Среди участников семинаров в этот период — Н. Г. Алексеев, В. Кастиловский, В. Н. Садовский, И. С. Ладенко, В. Сазонов, В. С. Швырев, Э. Г. Юдин, В. В. Давыдов, С. Г. Якобсон, Н. И. Непомнящая, Н. С. Паитина и др. В 1957—1960 исходная программа кружка дополнялась рядом новых принципов и идей. Это прежде всего идеи знакового замещения и операциональной реконструкции знания. Конкретные программные положения были сформулированы Щедровицким в совместной с Н. Г. Алексеевым статье "О возможных путях исследования мышления как деятельности" (1957). Мышление фиксируется здесь в двух взаимосвязанных планах: 1) структурно — как *знание*, и процессуально — как *деятельность*. Связь этих планов определяется принципом замещения: простейшее знание рассматривается как результат знакового замещения определенных практико-познавательных операций с объектами. Замещение немотивированно относительно натуральных свойств объектов (это зафиксировал еще Соссюр), и целиком определяется отношениями внутри деятельности. В более общем виде: знание всегда есть результат многократного замещения знаками оперирования с объектами и другими знаками. Конечная знаковая форма знания (например, формулировка закона или его формульное представление: $F = ma$) свертывается в себе иерархическую последовательность слоев знакового замещения, каждый из которых фиксирует определенное "объективное содержание", являющееся результатом оперирования с объектами и знаками на низле-

жащем уровне. Таким образом, программа исследований распадается на две линии: эпистемологическую, в которой основной задачей ставится анализ строения (прежде всего семиотического) систем знания на основе схемы знакового замещения; и логико-операциональную, в которой производится анализ процессов мышления и их операциональная реконструкция. Ставилась задача вычлениения "алфавита операций" или операционального базиса мышления. Синтез двух линий исследования предполагался в рамках генетической реконструкции мышления. Здесь предполагалось использовать метод восхождения для модельной имитации процессов развития, то есть выведения или развертывания моделей развитого или ставшего мышления из простых "клеточных" структур. Несмотря на значительные исследовательские усилия, программа так и не была реализована построением целостной теории и осталась скорее утопическим проектом. Однако она вызвала активную проблематику традиционных представлений, причем не только в логике, и стимулировала развитие нового методологического подхода. С начала 1960-х начинается большой поворот к *теории деятельности*. Этот период продолжается до конца 1960-х. Новая генерация участников: В. А. Лефевр, В. М. Розин, О. И. Генисаретский, А. Г. Раппапорт, В. Дубровский, С. Поливанова, А. Пископель и Л. Щедровицкий. Категория деятельности из регулятивной категории становится ядром онтологических представлений, а из объяснительного принципа — основным предметом исследования. Она начинает рассматриваться как более фундаментальная и общая для методологии, нежели категория "мышления". Последняя подводится под деятельность, становясь особым ее видом — мыслительной деятельностью, и в таком качестве, предметом специальной методологической дисциплины — теории мышления. Основная в этот период онтологическая схема "воспроизводства деятельности и трансляции культуры" трактуется связь мышления и деятельности или "мышление как деятельность" совершенно иначе, нежели это было в первой программе. Мышление рассматривается прежде всего с позиций механизма "трансляции культуры" или передачи "культурных норм" (или, как стали говорить после выхода известной книги Т. Куна, — "парадигм"), место процессуальных понятий "процедуры", "операции" и т. п. все больше занимают структурные понятия "нормы", "способа" и особенно "средств" мышления. Именно благодаря механизму трансляции культуры мышление обнаруживается как исторический, культурный, социальный феномен. Вместе с тем

особой проблемой тогда становится проблема развития мышления или появления структурных новообразований. В этом контексте вводятся представления о рефлексии как специфическом механизме развития деятельности. Рефлексия инициируется не правилами и нормами, но проблемными ситуациями, фиксирующими невозможность целестроения за счет реализации норм и правил. В рефлексии деятельность создается как таковая, в своих распределенных формах, рефлексия функционализирует пространство деятельности и организует поиск решения. Само по себе найденное решение еще не означает шага развития, поскольку в самом материале решения еще должны быть вычлены структурные компоненты — средства, сделавшими возможным решение. Именно рефлексивное вычленение структурных новообразований, выступивших в функции средств, и означает собой шаг развития. За счет рефлексии новообразования в материале мышления могут быть осознаны, функционализированы и описаны как средства, решающие проблемную ситуацию. Именно в качестве intersubjectively описанных средств (не знаний!) новообразования могут приобретать нормативную функцию, попадать в трансляцию и становятся компонентами исторической формации. Тезис об артификации или техническом освоении рефлексии становится основным лозунгом идеологии развития, характерной для ММК. Исследования в русле содержательно-генетической эпистемологии продолжают практически до конца 1960-х, но это уже частная линия исследований, включенная в существовавшую методологическую программу. Самым главным здесь было осознание и рефлексивное отделение самой методологии от логики, философской теории познания, от философии и науки в целом. Методология полагается новым синтетическим способом мышления, способным объединить в одной системе разные типы и стили: философскую спекуляцию, поддерживающую онтологическую работу, научное исследование, опирающееся на моделирование объектов и эксперимент, конструктивно-инженерный и проектный подходы, историческое исследование. Специфика методологического подхода мыслится в технологии синтеза разнопредметных знаний и создании новых конфигураций из знаниевых комплексов, традиционно относящихся к различным дисциплинам. Такой поворот стал возможен за счет выхода к онтологии деятельности и разработки теоретико-деятельностных представлений. Методология направлена не на частные науки и виды деятельности, а на весь универсум человеческой деятельности. Методологизация

буквально всех сфер человеческой деятельности объявляется мега-тенденцией современной культуры. Если наука была вызвана к жизни объемлющей онтологией природы и натурализмом, то методология, как новая форма мышления и деятельности, прежде всего онтологией деятельности и деятельностным подходом. Теория деятельности оказывается ее последним фундаментом и основой. Однако собственная дисциплинарная структура методологического проекта имеет более сложный и разветвленный характер. Помимо общей теории деятельности, здесь выделяется: 1) системно-структурная онтология ("теория систем"), 2) теория мышления и эпистемология, 3) семиотика, 4) теория коммуникации и рече-языковой деятельности, 5) множество частных теорий деятельности: теория науки, теория проектирования, теория управления, теория инженерии, педагогика и др. В рамках общей теории деятельности новый и неожиданный онтологический статус приобретает понятие "рефлексии" как самостоятельного интеллектуального процесса, отличного от мышления, и важнейшего механизма развития деятельности. Сам проект методологии начинает рассматриваться как проект своего рода "тотализации" рефлексии и рефлексивного "замыкания" всей совокупной сферы деятельности. Параллельно общеметодологическим разработкам идут исследования в педагогике, дизайне и проектировании, инженерной психологии. В 1968 Щедровицкий был исключен из компартии и уволен с работы из ВНИИТЭ. Поводом послужило подписание им коллективного открытого письма деятелей науки и культуры в защиту диссидентов А. Гинзбурга и Ю. Галанскова. В 1969 в редакционной статье в газете "Правда" взгляды Щедровицкого были объявлены антимарксистскими. Подготовленный типографский набор обобщающей коллективной монографии "Педагогика и логика" был рассыпан, а сама книга увидела свет лишь спустя 25 лет. В 1970-х в рамках деятельностного подхода начинает формироваться ядро и замысел новой программы. С одной стороны, центр разработок переносится на исследование *рече-языковой деятельности и коммуникации*. Основные тематизмы в этот период: "знак", "смысл", "значение", "речь-язык", "понимание". "Понимание" в определенном аспекте начинает рассматриваться как более фундаментальная и общая по сравнению с "мышлением" и "рефлексией" интеллектуальная функция и процесс. С другой стороны, развиваются представления об *"организации"* и *"организационно-техническом отношении"*, которые распространяются на прошлые теоретико-деятельностные представления и схемы, системно-структурные представления, а также на формируемые представления о коммуникации и речи-языке. В этих ра-

ботах организация рассматривается прежде всего как эффект рефлексивной ассимиляции и рефлексивного поглощения одними системами деятельности других систем деятельности, и, в конечном счете, как результат "инкорпорации" рефлексивных знаково-знаниевых структур в более низкие системные уровни. Организационные представления кладутся в основу разработки новой технологии *программирования* мыслительной деятельности. К разработке технологии программирования примыкают работы о *проблематизации* и *функции проблем* в мышлении. Параллельно оформляется общая *схемно-структурная методология* с ее основными единицами — *"подходами"*. Новый подход ММК обозначается, то как "системо-деятельностный", то как "организационно-деятельностный" в противоположность прошлым своим подходам, обозначаемым как "теоретико-мыслительный" и "теоретико-деятельностный" (вариант — "нормативно-деятельностный"). Однако сами онтологические схемы мышления, деятельности и коммуникации все еще остаются разобщенными. К концу 1970-х оформляется прямая установка на их синтез и конфигурирование, и на создание общей онтологии мышления и деятельности. С другой стороны, оформляется практическая установка на культивирование и распространение методологического способа мышления и коммуникации, а также установка на организацию деятельности профессионалов различного профиля. В целом, организационная интенция начинает доминировать, требовался выход за рамки теоретических разработок в область реального социального взаимодействия, в котором методологи претендовали на собственный фокус организации и управления деятельностью профессионалов в различных областях знания — фокус рядоположенный административно-управленческому. В конце 1970-х он осознавался прежде всего как фокус программирования комплексных НИР. Последняя реализует себя в практике организационно-деятельностных игр (ОДИ). В 1980 появляется базовая схема *мыследеятельности*, после чего новый подход ММК окончательно закрепляется как "СМД-М." или СМД-подход. С 1979 — этап ОДИ и СМД-методологии. ОДИ изначально создавались как практика методологии и проектировались по схеме МД. Типология проведенных ОДИ весьма разнообразна. В общем виде Щедровицкий рассматривал ОДИ как метод развития коллективной *мыследеятельности*. ОДИ предполагала наличие комплексной проблемной ситуации в определенной сфере деятельности, коммуникативно-деятельностную имитацию данной сферы и данной проблемной ситуации в межпрофессиональном коллективе непосредственно связанным с решением этой проблемы, активную проблематизацию предметно-профессиональ-

ных способов и средств МД, прожективное программирование коллективной МД. На протяжении 1980-х были проведены сотни ОДИ в различных регионах страны по самой различной тематике. Приходит новая генерация "игровых" методологов — П. Щедровицкий, Ю. Громько, С. Попов, А. Зинченко и др. Со второй половины 1980-х происходит активное включение технологии ОДИ в "перестроечные" процессы. Одновременно появляются первые признаки социализации СМД-М. Методологическое сообщество выходит за рамки кружка, скорее оно приобретает форму межпрофессионального социо-культурного движения. ОДИ обеспечили широкий приток участников движения и социальный интерес к новым формам мышления и коммуникации. Организуются первые методологические лаборатории. В 1989—1992 проводятся съезды участников методологического и игротехнического движения. С 1989 начинает выходить методологический альманах "Кеитавр", в 1991—1996 издается журнал "Вопросы методологии". В постперестроечной ситуации 1990-х ареал деятельности СМД-М. снова сужается. Количество ОДИ резко идет на убыль. Соответственно, исчезает и феномен социо-культурного движения. После смерти Г. П. Щедровицкого в 1994 "эпоха ММК" закончилась. Методологически ориентированные группы разделяются на отдельные школы, направления и проекты. Среди наиболее авторитетных — Школа Культурной Политики П. Щедровицкого, Международная Методологическая Ассоциация (ММА) С. В. Попова, Независимый Методологический Университет Ю. В. Громько, Инновационный Центр О. С. Алисимова, Сеть методологических лабораторий (лидер — А. П. Зинченко). В практическом плане выдвигаются консалтинговая, аналитическая и проектная деятельность. Центральное место принадлежит образовательным проектам, ориентированным на воспроизводство специфических для ММК интеллектуальных форм. Методологи консультируют программы регионального и муниципального развития, программы санации и развития отдельных предприятий, бизнес-структур, участвуют в экспертизе разного рода социальных инициатив, программ и проектов, специализируются как политтехнологи и имиджмейкеры. Действуют отдельные экспериментальные площадки в образовании. Во второй половине 1990-х съезды сменяются конгрессами и другими, более формализованными способами коммуникации (Чтения памяти Г. П. Щедровицкого, конференции). Идет работа по созданию электронного архива ММК.

А. Ю. Бабайцева

СМЕРТЬ — в науке — естественное и необратимое прекращение жизнедеятельности биологической системы. В философии смертность челове-

ка рассматривается не столько как природный, сколько как социальный феномен, требующий рационального восприятия и осмысления. Тема С. в 19—20 вв. развивается в различных философских концепциях: в религиозном экзистенциализме Кьеркегора смысл С. должен быть понят не с помощью рассудка, а в состоянии "страха и трепета", открывающем всю глубину веры в Бога; в "религии Человека" (Жюль Фейербах) акцент ставится на родовом бессмертии человека (как и в марксизме) и вечном разумном прогрессе, в идее "вечного возвращения" (Шопенгауэр, Н. Гартман, Ницше) утверждается бессмысленность и повторяемость жизни и С. как пути этого повторения; для Фрейда С., как и Жизнь, выступает бессознательным импульсом человеческих инстинктов. В 20 в. Хайдеггер представляет С. онтологической характеристикой человеческого бытия: жизнь есть "бытие-к-С.", человек постулируется в мире оозначенном собственной смертностью С., будучи всегда "моей" С., выводит человека из анонимности жизни к "собственному" бытию, С. дополняет возможное бытие человека до полного бытия. "Подлинное бытие-к-С." прорывает с повседневными попытками отвлечься от С. и является основой смыслотворчества человека. В отличие от Хайдеггера, Камю и Сартр видят в С. не позитивный, утверждающий момент человеческого бытия, а разрушающий смысл и индивидуальность. (Ср. с идеей А. Мальро, подхваченной Сартром: "смерть есть то, что превращает жизнь в судьбу".) Маркузе в отношении человека к С. видит проблему идеологической ангажированности отношения в конкретной культуре. Маркузе переводит рассмотрение С. из онтологии в социальную, культурологическую плоскость. Эту традицию развивает Ф. Ариес, выдвигая теорию пяти этапов восприятия С. в западноевропейской культуре: от "прирученной" С. (архаика — 12 в.), когда человек считал С. естественной и был готов к встрече с ней, до "перевернутой" С. (20 в.), когда общество стыдится С., скрывает и банализирует ее, отдает в руки врачей и похоронных бюро. Теорию Ариеса дополнял и уточнял М. Вовель. Изменчивое отношение человека к С. легло в основу теории Бодрийара, представляющего историю общества как историю трех этапов "симуляции", то есть вытеснения, маскировки С. в сфере социального в зависимости от изменений в законе стоимости. Система, стремящаяся к совершенству, изначально боится С. и пытается, по Бодрийару, закрыться от нее с помощью "симулякров", то есть определенных видов искусственности, которые должны заслонить принцип "аниулирования", что для системы и есть С. Успехи медицины в 20 в. поставили перед философами проблему определения С. Большинство исследователей исходят из того, что

родовым признаком человека является сознание, следовательно, С. — это С. сознания: "С. человеческого существа определяется с того момента, когда умирает сознание" (Л. Шварценберг). Парадигмальный разрыв с классическими концепциями С. впервые был реализован в работах французского мыслителя второй половины 20 в. Биша, открывшего "новый" витализм, определившего жизнь как "совокупность функций, оказывающих сопротивление смерти" и переставшего трактовать С. как неделимое мгновение. Согласно Фуко, Биша "релятивизировал идею смерти, сбросив ее с пьедестала того абсолюта, на котором она представляла как событие неделимое, решающее и безвозвратное. Он "испарил" ее, распределив по жизни в виде смертей частичных, смертей по частям, постепенных и таких медленных, что "по ту сторону" они завершаются самой смертью. Однако же из этого факта он образовал одну из основополагающих структур медицинской мысли и медицинского восприятия; то, чему противостоит жизнь, и то, чему она подвергается; то, по отношению к чему она предстает как живое сопротивление, и, следовательно, жизнь; то, по отношению к чему она обнаруживается аналитическим образом, а, значит, является подлинной... На фоне такого мортализма и возникает витализм". Три "важнейших нововведения" Биша в понимание С. сводимы к следующему: "постулирование смерти как сущности, равнообъемной жизни; превращение смерти в глобальный результат совокупности частичных смертей; а главное, принятие в качестве модели "насилственной смерти" вместо "естественной смерти" (Делез).

Д. К. Безнюк, А. А. Грицанов

"СМЕРТЬ АВТОРА" — парадигмальная фигура постмодернистской текстологии, фиксирующая идею самодостаточной процедуры смыслопорождения. В аксиологической системе постмодернизма А. символизирует идею внешней принудительной каузальности, в ситуации которой линейный тип детерминизма предполагает и линейное объяснение явления через указание на его единственную и исчерпывающую причину, в качестве которой для текста выступает А., ибо, по оценке Р. Барта, в системе отсчета традиционной западной рациональности "внешняя причина причиннее других причин". В контексте культуры классического западного образца оформляется стиль мышления, предполагающий конституирование не только выраженного противостояния субъекта и внеположенного ему объекта (см. Бинаризм), но и акцентированной парадигматической фигуры отнесения любого результирующего процесса к субъекту

как агенту этого процесса, мыслимому в качестве А. На уровне мышления повседневности это проявляется в практикуемом обыденном языке формуле так называемого "примысленного субъекта" в грамматических конструкциях, передающих ситуацию безличного процесса (а диапазоне от древнегреческого "Зевс дождит" — до современного английского "it is raining", — в отличие от семантически изоморфных, но структурно принципиально иных "дождит" в русском или "ploaie" в молдавском языках). На уровне концептуальных культурных образований данная установка проявляется в особом типе структурирования философских моделей космогенеза, восточные и западные экземплификации которых оказываются в исследуемом контексте радикально альтернативными. Так, восточная натурфилософская традиция ориентирована на парадигматическую фигуру спонтанности космического процесса: от раннего даосизма до философской модели мироздания, основанной на концепции "цзы-жань" ("само-качества"), объясняющей сущность вещей всеобщим космическим резонированием одивковых "жань" ("качеств"), — "чжи-жань", то есть качество созданное, привнесенное извне, мыслится как навязанное и остается на аксиологической периферии. В отличие от этого, для европейских философских космогоний характерны такие модели становления и дальнейшего развития мироздания, которые предполагают фиксацию и выделение изначального субъекта — инициатора и устроителя космического процесса, — последний трактуется в данном контексте в качестве целенаправленного процесса деятельности данного субъекта, а потому — подчиненного изначальной цели и разумной логике (см. Логоцентризм). Данная презумпция пронизывает собою всю западную традицию классического философствования (от техноморфных моделей античной натурфилософии, где фигура "нуса" и "логоса" функционально занимают семантическую позицию субъекта как носителя не только иницирующего импульса, но и логического сценария космогенеза, — до установок классического и новоевропейского деизма), репрезентируя собою то, что, двигаясь в терминологическом ряду Деррида, можно было бы обозначить в качестве "трансцендентного А." (см. Трансцендентальное означаемое). В противоположность этому, постмодернизм отвергает классическую интерпретацию текста как произведения А. "произведения" (см. Конструкция): "присвоить тексту Автора — это значит... взостопорить текст, наделять его окончательным значением, замкнуть письмо" (Р. Барт). Соответственно, если "произведение включено в процесс филиации",

то текст не предполагает наличия внешней по отношению к нему (вневербальной) причины, ибо он есть не что иное, как преходящее состояние процессуальности письма, что и находит свое выражение в презумпции "С. А.": по выражению Р. Барта, "что касается Текста, то в нем нет записи об Отцовстве". В рамках данного подхода на смену понятию "А." постмодернистская философия выдвигает понятие скриптора, снимающего претензии субъекта на статус производителя или хотя бы детерминанты текста. Важнейшим выводом из данной установки является идея о порождении смысла в акте чтения, понимаемого Деррида как "вктивная интерпретация", дающая "утверждение свободной игры мира без истины и начала". В этом контексте Дж. Х. Миллером формулируется положение о Читателе как источнике смысла: "каждый читатель овладевает произведением... и налагает на него определенную схему смысла". Фигура читателя конституируется как фигура "не потребителя, а производителя текста" (Р. Барт). Однако постмодернизм не завязывает процедуру смыслопорождения на фигуру Читателя в качестве ее субъекта, внешнего причиняющего начала (ибо в этом случае фигура Читателя была бы эквивалентна фигуре А.). — Тема "основополагающего субъекта", которому вменяется обязанность "вдыхать жизнь в пустые формы языка", однозначно относится Фуко к философии традиционного плана. Постмодернизм же, по П. де Ману, утверждает "абсолютную независимость интерпретации от текста и текста от интерпретации". По оценке Деррида, реально имеет место не интерпретационная деятельность субъекта, но "моменты самотолкования мысли". В трактовке Т. Д'Ана, Ж. Перрон-Муазес и др., А., Читатель и Текст растворяются в едином вербально-дискурсивном пространстве. В аспекте генерации смысла как чтения, так и письмо — это "не правда человека, а правда языка": "уже не "я", а сам язык действует, "перформирует" (Р. Барт). По оценке Р. Барта, современная лингвистика показала, что "высказывание... превосходно совершается само собой, так что нет нужды наполнять его личностным содержанием говорящих". Текст, по П. де Ману, "не продуцируется деятельностью сознания субъекта — автора или читателя", но является имманентной процессуальностью языка. Смысл трактуется в качестве не привнесенного субъектом, но автохтонного: он самопринят, по Делезу, "в связи с имманентностью квази-причины". Смыслопорождающее значение признавалось за самодвижением языка уже в сюрреализме (техника автоматического письма). Феномен аутотрансформации текста зафиксирован Э. Ионеско: "текст преобразился перед моими глазами. Это произошло... против моей воли. ...Предложения... сами по

себе пришли в движение: они испортились, извратились". Самодвижения языка отмечено И. Бродским: поэт "есть средство существования языка. ...Язык ему подсказывает или просто диктует следующую строчку". Аналогичные идеи высказаны в рамках неклассической философии: по Гадамеру, "сознание индивида не есть мерка, по которой может быть измерено бытие языка"; Сартр формулирует тезис о том, что язык есть "саморазвивающееся безличное начало, действующее через и помимо человека, ...героем становится язык"; Р. Барт ссылается на идею Малларме о том, что "говорит не автор, а язык как таковой". Способность производить "эффekt смысла", обладающими, по Крестовой, "безличной продуктивностью", порождающей семантические вариации означивания. Смыслогенез предстает, по Дж. В. Харрари, как самоорганизация текстовой "самопорождающейся продуктивности... в перманентной метаморфозе". (См. также Анти-психологизм, Конструкция, Означивание, Скриптор, "Смерть субъекта".)

М. А. Можейко

"СМЕРТЬ БОГА" — фундаментальная метафора постмодернистской философии, фиксирующая в своем содержании парадигматическую установку на отказ от идеи внешней принудительной каузальности, характерной для линейного типа понимания детерминизма (см. Неодетерминизм), и от презумпции логоцентризма (см. Логоцентризм). Генетически восходит к постулату Ницше "старый Бог умер" и протестантскому модернизму. Если в рамках протестантского модернизма фигура "С. Б." выражала идею когнитивной и моральной зрелости субъекта, лишая его универсальной объяснительной формулы, позволяющей маскировать свое незнание ссылкой на высшую инстанцию и конечную причину и заставляя принять моральную ответственность персонально на себя (Д. Вонхейфер), то постмодернистская фигура "С. Б." ориентирована на переосмысление самого феномена причины, переориентацию с понимания ее как внешнего фактора причинения к пониманию ее как имманентного перехода предела. В постмодернистской системе отсчета понятие Б. символизирует собою идею наличия финальной и исчерпывающей внешней детерминанты, и метафора "С. Б.", соответственно, — установку на осмысление имманентности. И если для классики фокусом когнитивных усилий выступал поиск подлинной (близней, естественной) причины явления, то для постмодернизма — отказ от идеи внешнего причинения, осмысление самораскрытия объекта в подлинном становлении множественного и нового: "мало сказать "Да здравствует множественность!", множественное еще нужно создать" (Де-

лез, Гваттари). Трансформирующая система выступает в этом случае для постмодернизма как альтернативная той, которая подчинена централизованным командам, то есть фактически анти-кибернетическая (П. Вирлино моделирует понимание Бога именно в таком контексте). Так, в номадологии (см. Номадология) радикальной критике подвергается такая “несносная черта западного сознания”, как интенция переносить чувства или поступки на внешние или трансцендентные объекты вместо того, чтобы оценить их с точки зрения внутренних качеств и ценности самих по себе” (Делез, Гваттари). Концепция трансгрессии эксплицитно фиксирует факт отсутствия внешнего причинения трансгрессивного перехода посредством метафоры “С. Б.”: как пишет Фуко, “убить Бога, чтобы освободить существование от существования, которое его ограничивает, но также чтобы подвести его к тем пределам, которые стирает это беспредельное существование” (см. Трансгрессия). Это означает, что “смерть Бога обращает нас не к ограниченному и позитивному миру, она обращает нас к тому миру, что распускает себя в опыте предела... в акте эксцесса, излишества, злоупотребления, преодолевающих этот предел, переступающих через него, нарушающих его” (Фуко). Согласно формулировке Р. Барта, классической философией “принимается за аксиому обусловленность произведения действительностью (расой, позднее — Историей), следование произведений друг за другом, принадлежность каждого из них своему автору”. Р. Барт фактически фиксирует такие параметры линейного детерминизма, как преемственность, принудительная каузальность и эволюционность процесса: в то время как “произведение отсылает к образу естественно... “развивающегося” организма”, текст находится в ином, не эволюционном процессе трансформаций, и ключевой “метафорой” их может служить не линейная причинная цепочка, но — “сеть”: “если текст и распространяется, то в результате комбинирования и систематической организации компонентов”. Противопоставляя традиционную (“университетскую”) и постмодернистскую (“имманентную”) версии отношения к тексту (“критики”), Р. Барт усматривает принципиальное отличие между ними именно в том, что если имманентное прочтение текста не только допускает, но и предполагает плюральное самодвижение смысла, то традиционный “критик исполняет произведение, как палач исполняет приговор”. По оценке Р. Барта, истоки линейного характера “университетской критики” коренятся именно в линейном понимании детерминизма: “чем вызвано... неприятие имманентности?... Возможно, дело в упорной приверженности к идеологии детерминизма, для которой произведение —

“продукт” некоторой “причины”, а внешние причины “причиннее всех других”. Важнейшим моментом постмодернистской интерпретации детерминизма является, наряду с финальным отказом от идеи внешней причины, и признание фундаментального статуса непредсказуемой случайности, что находит свое выражение в постмодернистской метафоре “игры”. Лиотаром осуществляется рефлексивная оценка метафоры “С. Б.” в указанном ключе: “вопрос заключается не в том, что представляет собой соперник (“природа”), а в том, в какие игры он играет. Эйнштейн отвергал мысль о том, что “Бог играет в кости”. Тем не менее, именно игра в кости позволяет установить “достаточные” статистические закономерности (в пику старому образу верховного Предопределятеля). — Этот характерный для философии постмодернизма поворот фактически изоморфен повороту, осуществленному современной синергетикой: как пишет “для большинства основателей классической науки (и даже Эйнштейна) наука была попыткой выйти за рамки мира наблюдаемого, достичь вневременного мира высшей рациональности — мира Спинозы. Но, может быть, существует более тонкая форма реальности, схватывающая законы и игры, время и вечность” (Пригожин). В метафорической системе постмодернизма установка на отказ от идеи внешней каузальности находит свое выражение также в парадигмальной фигуре “смерти Автора” как внешней причиняющей детерминанты текста (см. “Смерть Автора”) и в отказе от идеи Отца в его традиционном психоаналитическом понимании, а именно — в качестве внешнего и травмирующего детерминационного фактора развития психики, и, соответственно в программной стратегии анти-Эдипизации бессознательного (парадигматическая презумпция “Анти-Эдипа” в шизоанализе, основанная на той презумпции, что “бессознательное — изначально сирота” — см. Шизоанализ, “Машины желаний”, Анти-Эдип). Финальным аккордом постмодернистского отрицания линейного детерминизма, лежащего в основе классической культуры является интерпретация “С. Б.”, предложенная Делезом и Гваттари во 2-м томе “Капитализма и шизофрении”. — Фигура Б., безусловно, выступает для постмодернизма символом внешней каузальности, однако в данном случае речь идет не столько об освобождении бессознательного от ее гнета, сколько вообще о принципиальной невозможности для шизофренического сознания какого бы то ни было внешнего причинения, то есть угнетения. Как пишут Делез и Гваттари, “смерть Бога не имеет никакого значения для бессознательного. Плодами этой новости являются не последствия смерти Бога, а другая новость: смерть Бога не имеет никаких последствий. Други-

ми словами, Бог и отец никогда не существовали”. В целом, отказ от концепта “субъект” и самой идеи субъекта как действующего и причиняющего агента любого процесса неизбежно приводит к идее спонтанности. — В этом отношении совершенно естественно и объяснимы многочисленные апелляции постмодернизма к традиционной восточной культуре с ее акцентом на объективно-предметной составляющей деятельности. Например, критика Кристевой аристотелевской логики с ее жестко фиксированной “действующей причиной” и обращение к классической китайской логике, — в частности, к концепции Чан Дунсуна, показавшего недостаточность аристотелевской логики в ее применении к языковым средствам. Применительно к стилю мышления Чан Дунсуна, Кристева замечает, что “он вышел из другого лингвистического горизонта (горизонта идиограммы), где на месте Бога выявляется диалог Инь-Ян”. — Если учесть, что фигура Б. осмыслена философией постмодернизма как персонафикация идеи внешнего линейного причинения, то обращение Кристевой к имманентной креативности “диалога Инь-Ян” может быть прочтено как поворот к идее спонтанной самоорганизации. Обращение к культуре традиционного Востока характерно и для Фуко, и для Деррида в плане его программного “антиэллинизма”. В настоящее время обнаруживает себя обратное влияние постмодернистской методологии на протестантскую теологию. Так, наряду с развитым традиционным для протестантизма содержанием этой презумпции (Г. Кокс, У. Гамилтон, Т. Дж. Альтигер), теология “С. Б.” предлагает программу “реинтерпретации Б.”, которая фактически является программой деконструкции библейских текстов (см. Деконструкция); П. Ван Бурен основывается на отказе от иллюзии соотнесенности языка теологии с некой якобы описываемой им объективной реальностью, разрушая на базе этого прежнюю версию Б., подчиненную универсальному трансцендентализму (см. Означивание, Трансцендентальное означивание). На базе концепции “С. Б.” в теологии оформляется концепция “смерти теологии”, которая констатирует уход из человеческой жизни “трансцендентного измерения”, перманентного проецирования событий человеческой жизни на Бога, что выступает как “коец теологии” (К. Рашке). В целом, введение постмодернизмом фигуры “С. Б.” в семантическое пространство современной культуры влечет за собой радикальные трансформации последнего, ибо “вся западная теологическая традиция иерархической последовательности сущего начинается с нематериального духа (Бога) — источника этой последова-

тельности и нисходит к недуховной материи" (Р. Руйтер). (См. Автор, Демжург, Деизм, Идеализм, Бинаризм, Неодетерминизм, Нелинейный динамик теории, "Смерть субъекта".) М. А. Можейко

"СМЕРТЬ СУБЪЕКТА" — метафорический термин для обозначения одного из двух полюсов амбивалентной тенденции размывания определенности субъект-объектной оппозиции в рамках постмодернистской программы преодоления традиции бинаризма, фиксирующий отказ постмодернистского типа философствования от презумпции субъекта в любых версиях его артикуляции (ино-, поли- и, наконец, бес-субъектность "непознаваемого субъекта" эпохи постмодерна). Оформление презумпции "С. С." в современной культуре подготовлено эволюцией неклассической философии, во многом деформировавшей традиционноклассическое понимание субъекта как носителя чистой когнитивной рациональности (начиная с философии жизни). Монолитность субъекта расшатывается в неклассической философии процессуальностью противостояния "Оно" и "Сверх-Я" в классическом фрейдизме, перманентным марксистским трансцендузом к абстракции общества, фокусировкой феноменологией внимания на интенциональности сознания, структуралистским переносом центра тяжести с личного субъекта на безличный текст и др. Термин "С. С." вошел в философский оборот после работ Фуко "археологического периода" (начиная с работы "Слова и вещи: Археология гуманитарных наук", 1966) и был специфицирован Р. Бартом как "смерть автора" (одноименная работа, 1968). Парадигматическая фигура "С. С." в постмодернистской философии означает, прежде всего, гибель традиционного (стабильного, однозначно центрированного и линейно детерминированного со стороны общего социального порядка) субъекта дюркгеймовского типа. Если классическая культура задает образец экстремального объективизма, то максимальный субъективистский акцент падает на традицию художественного модернизма с его пафосом личного начала: от экспрессионистской программы выражения в художественном произведении внутреннего состояния автора — до эстетики так называемого "ультра-язычества": "Я сам, Ты сам, Он сам. Так, отрицав множественное число, станем читать молитву Ячества. Единственные. Невписанные. Неповторимые. А главное — упорно держащиеся за свое Я, которому нет и не будет равных... Я Сам себе причина. Сам себе критик. Сам себе предел... Я утверждаю высоту и незаменимость Ячества, которое было и будет первой из духовных добродетелей

новатора и бунтаря" ("Ультраманифесты" Г. де Торре). В противоположность этому, в рамках постмодернистской философской парадигмы феномен субъекта артикулируется в качестве проблематичного: Кристиана полагает допустимым говорить лишь о "проблематичном процессуальном субъекте языка". Фуко в "Герменевтике субъекта" формулирует два основополагающих вопроса соответствующего проблемного поля постмодернистской философии: "вопрос об истинности субъекта" и "вопрос о структуре истинности субъекта", подвергая проблематизации и самый тот способ, посредством которого данные вопросы "встали на повестку дня". — По оценке А. Турена, если модернизм провозгласил идею ценности "Я", то постмодернизм — идею его расщепления. Согласно эксплицитно сформулированной позиции постмодернистской философии, сам феномен Я оценивается как культурно артикулированный, связанный с определенной традицией и потому исторически преходящий. Согласно выводам Фуко, "взяв сравнительно короткий хронологический отрезок и узкий географический горизонт — европейскую культуру с XVI в., можно сказать с уверенностью, что человек — это изобретение недавнее. ...Лишь один период, который явился полтора века назад и, быть может, уже скоро закончится, явил образ человека. И это не было избавлением от давнего непокойства, переходом от тысячелетней заботы к ослепительной ясности... — это просто было следствием изменений основных установок знания... Если эти установки исчезнут так же, как они возникли, если какое-нибудь событие (возможность которого мы можем лишь предвидеть, не зная пока ни его формы, ни облика) разрушит их, как разрушилась на исходе XVII в. почва классического мышления, тогда — в этом можно поручиться — человек изгладится, как лицо, ирисованное на прибрежном песке". Что же касается собственной версии артикуляции субъекта философией постмодернизма, то для нее характерна радикальная децентрация индивидуального (равно как и любых форм коллективного) Я. — Оперативные правила эпистемы, выступая регулятором по отношению к активности сознания, но не осознаваемые последним рефлексивно, выступают фактором децентрации и деперсонализации субъекта. С точки зрения постмодернизма, само использование термина "субъект" — не более, чем дань классической философской традиции: как пишет Фуко, так называемый анализ субъекта на деле есть анализ "условий, при которых возможно выполнение неким индивидуальной функцией субъекта. И следовало бы еще уточнить, в каком поле субъект является субъектом и субъектом чего: дискурса, желания, экономического процесса и так далее. Абсолютного субъекта не существу-

ет". Критика концепции "трансцендентального субъекта" (А. Рояелл) становится фундаментом формулировки основополагающей для философской парадигмы постмодерна программной презумпции "смерти человека". В контексте структурного психоанализа Лаканом была выявлена языковая форма бытия бессознательного как "речи Другого". Именно "Другой" и является, с точки зрения Лакана, тем культурным механизмом, посредством которого находят свое разрешение "приключения индивидуальных желаний", ибо он выступает, с одной стороны, как объект желания, а с другой — как внешний закон и порядок, персонафицированные в Отце как изначальном "Другом". В процессе психоанализа устами пациента "говорит желание" ("речь того Другого", голос вожеления), но, будучи вербально артикулированным, желание оказывается не автохтонным, но подчиненным внешним требованиям языкового строя и речевой практики ("речь другого" как не-себя). "Я" (в терминологии Лакана "воображаемое") детерминируется не столько импульсами бессознательного (хаотического "реального", не поддающегося вербализации), сколько его вписанностью в общий символический порядок, подключенностью к "означающему", то есть языковым структурам, задающим артикуляционные правила. Оценка диктата логико-грамматического строя языка как насилия над творческой свободой и мышлением была высказана еще в начале 20 в. в рамках эстетики дадаизма: "я разрушаю выдвигаемые ящики мозга" (Т. Тцара). Структурный психоанализ наполняет эту установку новым смыслом. Выдвинутая в классическом психоанализе презумпция подчиненности бессознательных желаний культурным нормативам "Супер-Эго" переформулирована Лаканом в тезис о заданности желания материальными формами языка. Субъект как связующее звено между "реальным", "воображаемым" и "символическим" (объективирующимся в "означающем"), характеризуется Лаканом как "децентрированный" (см. Ацентризм), ибо его мысль и существование оказываются иегождественными друг другу, будучи опосредованы чуждой им реальностью языка. Бессознательное, таким образом, предстает как язык, а желание — как текст. Рациональный субъект декартовского типа, равно как и вожделеющий субъект типа фрейдистского, сменяются "децентрированным" инструментом презентации культурных смыслов ("означающих") языка: "говорящий субъект" как "субъект в процессе" (Кристиана) и, как следствие — "смерть человека", растворенного в детерминационном воздействии структур языка и дискурсивных практик на индивидуальное сознание. — В рамках тенденции деперсонализации текста оформляется и более ради-

кальная версия “смерти субъекта”, а именно — парадигматическая фигура “смерти героя”, то есть центрального персонажа, фокусировавшего бы на себе семантическое пространство нарратива (К. Брук-Роуз). По оценке А. Роб-Грийе, “смерть” такого “устаревшего понятия”, как “персонаж”, “констатировалось много раз серьезнейшими публицистами”, — и “ныне он превратился в мумию”. Однако, если “смертью Автора” оплачена возможность плюральности означивания и бесконечная верификация текстовой семантики, то есть то, что Р. Барт называл “рождением читателя”, то, перенося акцент в интерпретации смыслопорождения с фигуры Автора на фигуру Читателя, философия постмодернизма отнюдь не конституирует последнего в качестве автономного субъекта классического типа. — По формулировке Р. Барта, фигура читателя может быть рассмотрена в качестве “личного адреса” ничуть не более, нежели фигура Автора, ибо “читатель — это человек без истории, без биографии, без психологии, он всего лишь некто, сводящий воедино все то штрихи, что образуют письменный текст”. Собственно, по видению Деррида, “интерпретирующее Я” само по себе есть не более, чем текст, сотканный из культурных универсалий и дискурсивных матриц, культурных кодов и интерпретационных конвенций. Подобно автору, читатель растворяется в процессуальности собственных дискурсивных практик, обусловленных внешними и не автохтонными по отношению к субъекту правилами, — по выражению М. Грессе, читатель уловлен “сетью культуры”, то есть той системой фундаментальных конвенций, которые диктуются универсалиями данной культурной традиции. Иными словами, читатель, как и автор, оказывается, по оценке Ж. Ф. Харари, даже не “гостем”, но “порождением текста”. Если философский модернизм в лице Ницше оценивал “Я” в качестве “ rendez-vous опытов”, то для постмодернизма, напротив, характерен тезис о непреодолимом разрыве опыта как такового, с одной стороны, и носителя дискурса, в котором этот опыт может быть выражен, — с другой. Р. Барт, например показывает во “Фрагментах любовного дискурса”, что опыт, который декларируется в качестве имманентного, на самом деле выступает принципиально спекулятивным, — в качестве примера он приводит ситуацию так называемой “безумной любви”: “Безумие. (“Я схожу с ума”). Это значит, что я безумен для того, чтобы пребывать в любви, но я отнюдь не безумен для того, чтобы сказать об этом, я раздваиваю свой образ”. Таким образом, постмодернизм приходит к признанию того, что, по словам Бланшо, “никогда “я” не было субъектом опыта”, а уж трансгрессивный опыт (см. Трансгрессия), тем более, оценивается как “то, чего ни одно суще-

ствующее не может достигнуть в первом лице”. Таким образом, “субъект высказывания”, — в системе отсчета постмодернизма, — “ни в коем случае не может совпадать с “субъектом совершившихся вчера поступков”: по оценке Р. Барта, содержащееся в дискурсе “я” более не является местом, где восстанавливается человеческая личность в непорочной цельности предварительно накопленного опыта”. Это означает, что какова бы ни была цель дискурсивной процедуры, всегда — и в рамках письма, и в рамках чтения — “субъект... не бывает экстерриториальным по отношению к своему дискурсу” (Р. Барт). Более того, фактически “ни в филогенетическом, ни в онтогенетическом плане человек не существует до языка”, — в когнитивной плоскости это значит, что “язык учит нас понимать человека, а не наоборот” (Р. Барт). И, в конечном итоге, вербальная сфера, по Р. Барту, — это “та область неопределенности, неоднородности и уклончивости, где теряются следы нашей субъективности”. Очерчивая границы постмодернистского типа философствования, Фуко в качестве одного из важнейших признаков постмодернизма выделяет финальное “крушение философской субъективности, ее рассеивание внутри языка, который лишает ее господства, но множит ее лики в пространстве пробелов...”. Следует отметить, что, порывая с модернистским пафосом программной субъективности, постмодернизм преемственно развивает идеи, высказанные Хайдеггером и Сартром относительно вербальной артикуляции человеческого бытия. Так, ссылаясь на хайдеггеровский тезис о языке как “господине” человека, Сартр пишет: “язык действительно является господином человека, ...он формирует его личность и судьбу, ...законы языка, вместо того, чтобы быть всего лишь практическими рецептами коммуникации..., проявляются — подобно физическим законам — как необходимые условия, предшествующие человеку и формирующие его”. Однако, растворяя субъекта в процессуальности дискурсивных практик — далеко не единственный регистр, в котором реализуется парадигмальная установка на “С. С.”. — Децентрация последнего характерна для всех проблемных областей философии постмодернизма. Так, анализируя феномен аффекта, столь значимый в ряду предметных ориентаций постмодерна, Джеймсон констатирует, что чувственная сфера, в целом, перестает быть центрированной и персонафицированной субъектом. Отказ от концепта “субъект” во многом связан с признанием в философии постмодернизма случайности феномена “Я”. Как пишет Батай, “возможность моего “я” — в конечном счете, безумная недостоверность”. Аналогично, анализируя предложенную Клоссовски модель индивидуальности как “непредвиденного

случая”, Делез полагает, что “индивидуальность должна осознать себя как событие, а осуществляющееся в себе событие — как другую индивидуальность”, в силу чего “самотождественность индивидуальности” не может быть понята иначе, нежели случайная. Ссылаясь на Лиотара, Джеймсон постулирует в связи с этим так называемый аффект “угасания аффекта”: “в настоящем не существует более Я, чтобы чувствовать... Скорее, эти чувства — что, по Лиотару может быть лучше и точнее названо “интенсивностями” — сейчас текут и имперсональны и имеют тенденцию к подчинению осолодого рода зифории”. Как гносеологически, так и социально ориентированные методологии, предлагаемые постмодернизмом, фундированы идеей отказа от самого концепта “субъект”. Так, например, в генеалогии Фуко когнитивная программа в качестве условия своей реализации предполагает “принесение в жертву субъекта познания”. Что же касается так называемых социальных ролей, предполагающих определенность их субъекта-исполнителя, то эти версии самоидентификации (как правило, вербально артикулируемые да и не выходящие, собственно, за границы нарративных практик) есть не что иное, как маски, наличие которых отнюдь не гарантирует наличия скрытого за ними “Я”, претендующего на статус идентичности, “поскольку эта идентичность, впрочем, довольно слабая, которую мы пытаемся застраховать и спрятать под маской, сама по себе лишь пародия: ее населяет множественность, в ней спорят несметные души; пересекаются и повелевают друг другом системы... И в каждой из этих душ история откроет не забытую и всегда готовую возродиться идентичность, но сложную систему элементов, многочисленных в свою очередь, различных, над которыми не властна никакая сила синтеза” (Фуко). В этом отношении постмодернизм осмысливает себя как постулирующий “смерть самого субъекта” финальный “конец автономной... монады, или эго, или индивидуума”, подвергшегося фундаментальной “децентрации” (Джеймсон). Следует, наконец, упомянуть развитую философией постмодернизма идею “смерти сверхчеловека” (Делез) и идею “смерти Бога” как окончательный финал философской презумпции конституированной субъективности. Таким образом, заявленная постмодернизмом идея “С. С.” реализуется в полном объеме. — Место субъекта занимает в постмодернизме то, что Делез определяет как “безличное... поле, не имеющее формы синтетического сознания личности или субъективной самотождественности”, а место “Я” — то, что постмодернизм (от Батая до Клоссовски) обозначает как “вака-

цию "я" — того "я", чья вакация испытывается в сознании, которое, уже не будучи ни в коей мере "я", само по себе есть его вакация". В этом отношении рефлексивно эксплицируемую Фуко попытку постмодернизма "выйти из философии субъекта" можно считать более, чем успешной. Что касается современной версии артикуляции проблемы субъекта в постмодернистской философии, то для нее характерна программная ориентация на "воскрешение субъекта", то есть возвращении в фокус исследовательской аналитики проблемных полей, центрированных вокруг феноменов индивидуальности (коммуникационная программа в контексте такого направления развития современной философии, как *after-postmodernism*). (См. также Антипсихологизм, "Смерть Автора", Скриптор, Бинаризм, *After-postmodernism*, "Воскрешение субъекта", Другой.)

М. А. Можейко

СМЕХ — культурно-психологический феномен специфической оценочной реакции человека на действительность. Феномен С. амбивалентен: 1. С. формальный (примитивный, пра-С.) — С. как радость и энтузиазм здорового, растущего и наслаждающегося организма, С. тела и 2. С. как способ выражения отношения к действительности, С. души, С. ума. В первом случае С. — дар природы. В нем нет оценки, нет отношения. Это дочеловеческий С. как выражение радости бытия, субъективное физиологическое ликование, веселость — "вершина совершенного здоровья" (Шопенгауэр). Во втором случае С. оценочен, рефлексивен, глубоко человекен, а также парадоксален. Парадокс состоит в том, что С. чаще всего — неадекватная эмоциональная реакция на действия или события: мы смеемся над тем, что само по себе смешным не является. Существование С. связано с раздвоением, расколом действительности надвое, созданием ее смеховой тени. С. открывает в одном другое: в высоком — низкое, в торжественном — будничное, в обнадеживающем — разочаровывающее и т. п. Здесь С. — не просто приятное, радостное чувство, а парадоксальная комическая рефлексия. Объектом смеховой рефлексии является, как правило, нечто негативное, достойное осуждения и отрицания, некое зло (реальная ли угроза, разного рода нелепости, несоответствия, деформации привычного, нормы, игровые ли представления перечисленного в театральном, цирковом и другом подобном рода действия). Такая традиция понимания С. в философии заложена еще Аристотелем. Смеховая реакция на зло демонстрирует, что зло преодолимо и неопасно. С. уничтожает зло, страх, насилие, цинет. (Ср. дискуссию о природе С.

и о трактовке ее Аристотелем между Вильгельмом Баскервильским и Хорхе Бургосским у Эко в "Имени розы".) Вынесенная человеком оценка в форме С. не принуждает мир измениться. С. сам по себе ничего не разрушает, но противостоит всем в принципе мыслимым видам разрушения, создавая свободный от условностей мир смыслов. Среди других функций С. — защитная (в психотерапевтическом смысле), снимающая психологическую травму, напряжение, успокаивающая, облегчающая жизнь; медиаторная: С. — инструмент общения, ломающий границы между людьми, помогающий сблизиться. Дианазои С. очень широк: от мягкого юмора и доброй улыбки до едкого сарказма и злой иронии. С. неуправляем, свободен. У Бахтина смеховой мир противостоит тоталитарной серьезности. С. — глоток свободы в тоталитарном обществе. К теме С. обращались многие философы: Бергсон, Фрейд, Лоренц, Хейзинга, Г. К. Честертон и др.

Е. И. Янчук

СМЫСЛ И ЗНАЧЕНИЕ — понятия, задающие разные формы осуществления основной языковой связи "знак — означаемое" в процессах понимания и в системе языка. Содержание этих понятий в логике (логической семантике), лингвистике и семиотике различно. В логической семантике, в традиции, идущей от Фреге, 3. языкового выражения (предметным 3.) называют его денотат, то есть тот предмет (или класс предметов), который обозначается этим выражением. С. же называют то мысленное содержание, которое выражается и усваивается при понимании языкового выражения. В классической формальной логике понятиям 3. и С. соответствуют понятия "объема" и "содержания". В лингвистике распространена другая различительная схема (так называемый "треугольник Огдена-Ричардса"), где понятие 3. конкретизируется как лексическое 3. слова (языковое употребление), а С. — как субъективный образ, возникающий при понимании текста (речевое употребление). В различных философских подходах понятия С. и 3. также интерпретируются по-разному, а иногда и отождествляются. Так, в феноменологии акцент делается на интенциональной природе сознания, что обращает к феноменальности С. На феноменальном уровне С. и 3. естественно неразличимы и отождествляются с активностью самого сознания и формой его существования. В лингвистической философии (в традиции Витгенштейна) распространена трактовка 3. как "способа употребления" знаков в коммуникативных контекстах "языковых игр". В герменевтике С. и 3. рассматриваются в неразрывной связи с определенными историческими способами "истолкования" и "интерпретации". Особый подход к проблеме С. и 3. разрабатывался О. И. Генисаретским

и Щедровицким в рамках системомыследеятельностной (СМД) методологии. Предложенные ими понятийные схемы С. и 3. ориентированы, с одной стороны, на сосюрское различение речи и языка (синтагматики и парадигматики), а с другой стороны, на системодельностные представления и принципы. Идея деятельности рассматривалась Щедровицким как главный объяснительный принцип в отношении языковых и семиотических явлений, процессов коммуникации и понимания. В этом контексте, проблема С. и 3. выступала как проблема объяснения знака как целостного образования в деятельности, и одновременно как популятивный объекта, имеющего множественные формы существования в процессах коммуникации и трансляции. В принятых в СМД-методологии системных различениях, С. — это структурное представление процессов понимания. С. есть структурный коррелят самого понимания, задающий, однако, согласно принципам системодельностного подхода, особую форму существования знаков, отличную от их существования в феноменальной процессуальности понимания. На уровне актов коммуникации эта форма существования реализуется неявно, через знание о С., то есть через знание коммуницирующих людей о том, что С. — это общая соотносительность и связь всех относящихся к понимаемой ситуации явлений. Это знание организует понимание таким образом, что человек может фиксировать функциональные характеристики элементов ситуации относительно друг друга и относительно ситуации в целом, и может устойчиво воспроизводить эти характеристики во вторичных текстах. Именно это обычно имеют в виду, когда говорят о том, что "понят смысл текста" или "ситуация осмысленна", то есть речь идет о переводе структуры С. в набор функциональных характеристик текста и относящихся к ситуации предметов. Эта особенность С. осуществляется через знание о нем, открывает широкое поле для различных герменевтических стратегий, использующих разные наборы рамочных "знаний о С." для организации понимания в определенных культурно-исторических формах. Использование схем С. в коммуникации значительно изменяет организацию интеллектуальных процессов, что является основой для разработки различных коммуникативных и интеллектуальных технологий. Если С. задает форму существования знаков и языковых выражений в актуальной коммуникации, то 3. задает их форму существования в процессах трансляции, в системе культуры или, в терминах Соссюра, в системе языка. 3. — это искусственные знаковые конструкции, выступающие как дополнительные культурные средства организации понимания. 3. закрепляют нормативное содержание знаков

и языковых выражений, фиксируемое в парадигматике. Возникает в системе трансляции культуры и языка, З. получают одновременно и вторичную форму существования в “знаниях З.”, фиксирующих различные способы их употребления, и в таком качестве присутствуют в актуальной коммуникации. В целом, между С. и З. устанавливаются сложные отношения взаимного рефлексивного поглощения и имитации — З. имитируют фрагменты и связки структур С., при этом сами конструкции З. подлежат пониманию, порождая тем самым “вторичные” и “онскуствленные” С. С другой стороны, по отношению к З., С. выступают как их “оестественные” и реализация в ситуациях коммуникации. С., в отличие от З. всегда ситуативны, связаны с феноменальным процессом понимания, поэтому помимо нормативного содержания З., они определяются множеством иных факторов: ситуацией, с которой связано понимание, самоопределением человека, его установками, ценностями и целями, знаниями, структурами деятельности и многим другим. В рамках современной философии постмодерна проблема С. и З. артикулируется в радикально ином ключе, что связано с базовой для постмодерна презумпцией “метафизики отсутствия” по отношению к тексту, подлежащему реконструкции “трансцендентного означаемого” (см. также Знак, Нарратив, “Смерть субъекта”, “Пустой знак”, Трансцендентальное означаемое.).

А. Ю. Бабайцев

“СМЫСЛ И НАЗНАЧЕНИЕ ИСТОРИИ” — произведение Ясперса (“*Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*”, 1949). Ясперс выдвигает концепцию всемирно-исторического процесса, ориентированную на обнаружение его единства. Данное единство трактуется не как результат саморазвертывания некоей тотальности по жесткой схеме, но как общий итог смысловых проблем человека. Ясперс структурирует историю на четыре периода: доисторию, эпоху великих культур древности, “осевое время” и научно-техническую эпоху. Доистория — период овладения огнем (“*промеевская эпоха*”), возникновения языков, начала использования орудий, возникновения “формирующего человека насилия над самим собой”, образования групп и сообществ, возникновения мифа. В эту эпоху история и историческое сознание в собственном смысле слова отсутствуют, так как отсутствуют осознание истории, традиция, документация, осмысление своих корней и происходящих событий. Доисторическое становление человека есть формирование человека как вида, его результат — формирование биологически наследуемых свойств. История как таковая, по Ясперсу, возникает с возникновением в 5—3 тысячелетиях до н. э. высоких культур (шу-

меро-вавилонская, египетская культуры и зейский мир; доарийская культура долины Инда; древний Китай). Непосредственными причинами начала истории Ясперс полагает создание централизованной государственной системы (в целях решения проблем ирригации), открытие письменности (и становление духовной аристократии писцов), возникновение народов, осознающих свое единство, с общим языком, общей культурой и общими мифами, использование лошади. Следующий исторический период — “осевое время” — связан с формированием духовных начал человечества в период 8—2 вв. до н. э. параллельно и независимо у “осевых народов”, к которым относятся китайцы, индийцы, иранцы, иудеи и греки. Именно в этот период формируется современный антропологический тип в мировом, а не биологическом смысле. Прорыв “осевого времени” конституирует, согласно Ясперсу, превращение человека в “свободную личность на основе самосущей экзистенции”. Мифологическое сознание разрушается, проблематизируя для человека его существование. В этот период творят Конфуций, Лао-Цзы, Будда, Заратустра, иудейские пророки, греческие мыслители. “Человек осознает бытие в целом, самого себя и свои границы. Перед ним открывается ужас мира и собственная беспомощность. Стоя перед пропастью, он ставит радикальные вопросы, требует освобождения и спасения. Осознавая свои границы, он ставит перед собой высшие цели, познает абсолютность в глубинах самосознания и в ясности трансцендентного”. Последствия “осевого времени” были фундаментальными для всего мира, а его окончательное значение, как полагает Ясперс, все еще не проявилось полностью. На этом этапе истории становится мировой историей, историей единого человечества, в отличие от локальных историй предшествующего этапа. Становление научно-технической эпохи Ясперс относит к 17—18 вв. Наука и техника становятся принципиально новым фактором развития человечества. Возникновение науки Ясперс считает “тайной историей”, но называет факторы, стимулировавшие ее возникновение. Их основой называется библейская религия, породившая дух стремления к истине, познанию мира и проходящего через сомнение борения за свои идеалы и принципы. Однако утрата глубинных смысловых ориентиров привела к негативным последствиям научно-технического прогресса, к омассовлению, к инвективации личности. Тем самым утрачивается связь человека с историей, с вершинами человеческого духа. Человек попадает под власть науки и техники, утрачивает контроль над ними (“*демонизм техники*”). Ситуация современного мира характеризуется доминированием масс, распадом традиционных ценностей, нигилистическими тен-

денциями в смысловозначенной сфере. Корни этой ситуации Ясперс обнаруживает во влиянии Просвещения, Французской революции и философского идеализма. Преодоление негативных социо-культурных тенденций связывается философом с принятием в качестве безусловной цели свободы. В современном мире достижения свободы могут способствовать идеям социализма, мирового порядка и веры. Социализм выражает принцип рационального планирования. Мировой порядок связан со становлением комплексного подхода к общим для всего мира проблемам. Это не мировая империя, но единство усилий суверенных государств по решению глобальных проблем. Идея мирового порядка неосуществима без наличия веры, дарующей силу, терпимость и одухотворенность в деятельности. Согласно Ясперсу, вера не предполагает унификации верований; общей чертой всех верований в их отношении к мировому порядку может быть только принятие принципов мирового сообщества, в котором каждая вера обретет возможность раскрыться с помощью мирных духовных средств. Ясперс указывает на вероятность продвижения человечества к новой “осевой эпохе”, конституирующей единство человечества на основах любви и свободной коммуникации.

М. Н. Мазаник

СОБЛАЗН — понятие постмодернистской философии, фиксирующее установку на снятие традиционной для классической европейской рациональности линейной семантико-аксиологической оппозиции мужского и женского (в контексте общекультурной установки постмодерна на отказ от бинаризма). Постмодернизм осмысливает себя как фундаментальный отказ от классического типа организации культурного пространства, в основу которой “положен единый мужской субъект представления” (Ж. Оуэн). Понятие “С.”, выступая универсально принятым в рамках постмодернистской терминологической традиции, наиболее детально проработано Бодрийаром: он моделирует “вселенную, в которой женское начало не противопоставляется мужскому, но соблазняет его. Находясь в стихии соблазна, женственность не выступает маркированным или немаркированным термином оппозиции”. В системе отсчета Бодрийара С. (*seduction*) принципиально отличается от желания как связанного с производством (*production*), несущими в системе отсчета Бодрийара смысл линейности. Интенсивность С. — в отличие от интенсивности желания — не укоренена в феноменах производства, овладения, власти, но “происходит от чистой формы игры” (не центр=власть, но ускользание как децентрация —

возможность для С. "истребить" производство, то есть окончательность и (в силу этой претензии на окончательность) иллюзорность. (Собственно, симуляцию в Бодрийаровском смысле этого слова и можно интерпретировать как претензию виртуально-преодолевающей структуры на постоянность.) В данном контексте созвучные идеи обнаруживаются у Деррида, склонного рассматривать линейные (властные) процессы причинения, овладения и т. п. в свете характерного для классической западной традиции "онто-тео-телео-фалло-фоно-лого-центризма". С. как таковой снимает саму идею оппозиционности, моделируя принципиально оборачиваемую игровую среду: "имманентная игра соблазна: все и вся оторвать, отклонить от истины и вернуть в игру, чистую игру видимостей и моментально переиграть и опровергнуть все системы смысла и власти, заставить видимость вращаться вокруг себя самих, разыграть тело как видимость, лишив его глубинного измерения желаний". Процесс соблазнения рассматривается Бодрийаром как основанный не на власти, а на отказе от линейной власти: Бодрийар отмечает принципиально несиловой характер соблазнения, маркирует силой С. именно женскую слабость, отмечает абсолютную неофициальность (невластность) власти женщины (ср. понятие "женского стиля руководства" в социологии — независимо от реального субъекта его осуществления — и с презумпцией креативности диссипации, то есть энергетических потерь в современной сиергетике) и т. п. В этом отношении Бодрийар подвергает критике феминизм как не способный снять оппозицию мужского и женского, но лишь но-иному представляющий внутри нее акценту доминирования: феминистки "не понимают, что соблазн означает господство над символической вселенной, тогда как власть означает всего лишь господство над вселенной реальной". По мысли Бодрийара, сущность женственности как раз и заключается в переводе отсчета в систему символического и — парадоксальным образом — тем самым открывая возможность к подлинному — вне симуляции — прикосновению к реальности: женственность "есть одновременно радикальная констатация симуляции и единственная возможность перейти по ту сторону симуляции — в сферу соблазна". Соблазнение — вне оппозиции, ибо представляет собой не что иное, как процессуальное размывание ее границ, "в соблазнении нет ничего активного или пассивного, нет субъекта или объекта, нет внешнего или внутреннего: оно играет сразу на двух сторонах доски, причем, что не существует никакой разделяющей их границы" (Бодрийар).

Введенная постмодернистской философией фигура С. как направленная против традиционного "фалло-центризма" западноевропейской культуры влечет за собой достаточно радикальные интерпретационные трансформации культурного пространства в целом, включая и переосмысление теологии, и ревкцентуацию в трактовке антропоприродных отношений, конституированных в данной культуре в качестве господства человека над природой, ибо "вся западная... традиция иерархической последовательности сущего... начинается с нематериального духа/семантически связанного в западной традиции с мужским началом — М. М. — см. Идеализм/... и исходит к недуховной материи" (Р. Руйтер).

М. А. Можейко

СОБЫТИЕ (со-бытие, со-бытийность) — понятие философии 20 в., введение которого в дисциплинарный оборот знаменовало осуществление кардинальных ("поворотных") — от нем. Kehre, по Хайдеггеру) реконструкций традиционной метафизики. Как специальный термин, центрирует на себе новаторскую метафизическую процедуру разъяснения "скрытого отношения Бытия и Времени" (Хайдеггер), а также ряд важнейших проблемных полей (вопросы смысла, значения, сущности, бытия, времени и др.) философии постмодернизма. (Согласно Делезу, "...только события — идеальны. Пересмотр платонизма означает, прежде всего и главным образом, замену сущностей на события...") Исходную интенцию западноевропейского философствования на осмысление Бытия как "истины и С." (в контексте "деструкции метафизики") актуализировал Хайдеггер, переживший в начале 1930 разрыв с Гуссерлем и с этого времени сосредоточивший свое внимание на "критике разума". Стратегией и целью философского творчества Хайдеггера в последующий период явилась разработка такого мышления, в границах которого Бытие и Время выступали бы как обратимые термины и прочитывались бы одно в другом до такой степени, чтобы становиться неразделимыми. Несоциальная словоформная конструкция этого "поворота" — "С." ("Ereignis") — была проблематизирована и тематически разрабатывалась Хайдеггером в работе "Гельдерли и сущность поэзии" (1937), а также — и главным образом — в более чем 500-страничном сочинении "Статьи по философии. О событии" (1936—1938, опубликовано в 1989, в 65 томе собрания его сочинений). Адекватную же понятийно-концептуальную интерпретацию термин "С." обрел лишь в таких исследованиях, как "Тождество и различие" (1957) и "На пути к языку" (1959). (Как отмечал Хайдеггер в "Письме о гуманизме", "язык метафизики не позволил мне выразить поворот от "Бытия и Времени" — к "Времени и Бытию" /третий раз-

дел первой части "Бытия и Времени" — А. Г. /"; частично же этот поворот уже претерпевался в лекции Хайдеггера "О сущности истины".) Согласно Хайдеггеру, "исток" Бытия и Времени получил единственное верное имя — "С.", которое, "давая" и "забирая" их, позволяет им оставаться самими собой; С. — это в то же время не есть некое "высшее", поглощающее как Бытие, так и Время, понятие. Переход Хайдеггер от "трансцендентально-горизонтального" мышления "Бытия и Времени" к более позднему, "бытийно-историческому" мышлению может быть частично зафиксирован в динамике содержательной "нагруженности" слова "С." (сам Хайдеггер отмечал, что с 1936 "Ereignis" — ведущее слово моего мышления). Отношения логического порядка, — акцентировал Хайдеггер, — ничего не способны прояснить: Бытие и Время "исчезают" в С., в коем они взаимосоответствуют, и именно так обретают присущее им "собственное". По Хайдеггеру, "в посыле судьбы Бытия, в простираии Времени проявляет себя некое присвоение, некий перевод в свою собственность — Бытия как присутствия и Времени как сферы открытого, Бытия и Времени в их собственном. То, что определяет их обоих... в их собственном... в их взаимопринадлежности, мы назовем: событие — das Ereignis". "С." в качестве, по Хайдеггеру, "сути бытия" (при наличии и иной версии перевода: "своение" — от корня "eigen", то есть "свой", "собственный") выступает в качестве одного из возможных переводов данного немецкого слова. По мнению же самого Хайдеггера, оно — как "Логос" или "Дао" — непереводаемо. Процедуры семантического прояснения и содержательной экспликации Хайдеггером "das Ereignis" явили собой значимый компонент в его системных поисках языковых средств, наиболее применимых для преодоления фундаментальных терминов метафизики. Формулируя в первом приближении проблему того, что есть С., Хайдеггер особо подчеркивал, что в рамках традиционного смысла и синтаксиса С. оказывается позволено быть упорядоченным, вторичным и зависимым бытием. Бытие как С. в таком случае реально оказывается парадигмально сопоставимым с традиционными метафизическими интерпретациями Бытия как идеи, actualitas и т. п. (Ср. схему Уайтхеда из его "Резюме" к книге "Понятие природы", 1920: "конкретные факты природы суть события, обнаруживающие определенную структуру своих взаимосвязей и определенные, присущие только им признаки". Разработав достаточно сложную иерархию С. — "воспринимающее С.", С. как "длительность", "активные обуславливающие С.", "пассивные обуславливающие С.", а также иерархию возможных отношений между ними, Уайтхед отказался от этого термина. После 1929 — сочинение "Процесс

и реальность” — данное понятие им практически не используется. Бездеформационное включение в термин “С.” содержания *осуществленной в С. ценности* Уайтхеду не удалось.) Согласно Хайдеггеру, “С.” не есть одно из обозначений Бытия, иерархически подчиненных основному понятию. С. у Хайдеггера не ограничено в пространстве и во времени, это — не происшествие, не случай, то есть — не сущее. С. — не “жизельское” С., ограниченное пространством и временем и отождествляемое с тотальностью, замкнутостью, с жестко заданными внешними и внутренними границами. С. — именно граница, с точки зрения которой “внутреннее” и “внешнее” имеют место. (Ср. с требованиями Делеза: а) “догматически не смешивать” С. с “сущностью”; б) “эмпирически” не осуществлять уподобления “идеального С.” — его пространственно-временному осуществлению в положении вещей — то есть не ассоциировать С. и “происшествие”.) Бытие как С., по схеме Хайдеггера, подразумевает под этим “как”: а) Бытие как позволение присутствовать, посланное “при” и “в сбывающемся” С.; б) Время, протяженное в сбывающемся С. В историко-философской ретроспективе Хайдеггер осмысливал тезис Аристотеля, в соответствии с которым “о бытии говорится многими способами”. (Хайдеггер отмечал, что “бытие” в его понимании само “отказывается” от себя в пользу сущего, этот “отказ” результируется в том, что мышлению “подается-пасуется” его собственная история. Бытие же остается неотрелексированным: “разговоры о конце метафизики, — отмечал Хайдеггер, — не должны склоняться к мнению, будто философия покончила с метафизикой — наоборот, метафизика должна быть подана самой себе в собственной сущности невозможности, и таким образом сама философия должна быть перенесена в свое другое начало”.) По мнению Хайдеггера, прежде чем будет осуществлено установление общего основания “многозначности” Бытия, необходимо уяснить: “откуда же Бытие как таковое получает свое определение?” У представителей античной метафизики бытие, как правило, полагалось “постоянством в присутствии” и именно время задавало критерий его различения на “временное”, “вневременное” и “надвременное” (см. Эон.) Тем самым, как полагал Хайдеггер, вопрос о Бытии (как носителе различия — см. *Differance*) оказался развернутым в круг проблем о смысле Бытия как определяемого областью Времени. (Согласно аутентичной самому Хайдеггеру формулировке: “Каким образом центральная проблематика всякой онтологии... коренится в явлении Времени?”) Философскую реконструкцию С. в статусе общего истока генерации многообразных смыслов Бытия Хайдеггер на раннем этапе своего творчества попытался осуще-

ствить в рамках концепта *Dasein*. Прояснение смысла Бытия в границах этого подхода изоморфно проявлению смыслового “измерения” самого вопрошающего — постижению в таком ракурсе существа самого человека, которое Хайдеггер и определяет как *Dasein* (“здесь бытие”, “вот-бытие”, “чистое присутствие до вещных определений”). *Dasein* характеризуется Хайдеггером “изначальной захваченностью”, принадлежностью (“отнесенностью к”) Бытию: *Dasein* онтологично — онтологично постольку, поскольку всегда пребывает в определенном — хотя и “смутном” — понимании Бытия. Согласно Хайдеггеру, Бытие и становится потенциально доступным для осмысления только через человеческое присутствие (*Dasein*). По мнению Хайдеггера этого периода собственной философской эволюции, идентичным методом обнаружения смысла Бытия мог выступить феноменологический анализ в духе парадигмы Гуссерля при условии элиминации из его структуры ряда терминов классического философствования (“субъект”, “объект”, “сознание”, “идея”, “познание” и т. п.). Хайдеггер предпринял попытку выработать адекватные понятийные средства описания Бытия экзистирующего сущего (*Dasein*) на основе категоризации самих модусов данного Бытия. В рамках исходной гипотезы Хайдеггера предельной, существенной характеристикой *Dasein* правомерно полагать его темпоральность и конечность. По Хайдеггеру, связанность смысла Бытия и темпоральных структур экзистенции, взаимобусловленных с целостностью мира, осуществляется в “заботе” (*Sorge*), объединяющей три главных характеристики *Dasein*: 1) “быть-вперед-себя” (экзистенциальность); 2) “уже-быть-в-мире” (фактуальность); 3) “быть-при-внутримировом сущем”. Хайдеггер отмечал потенциальную возможную двойственность подобной временной ориентации: ориентация на настоящее, согласно его мнению, подчиняя себе как прошлое, так и будущее, разрывает подлинную темпоральность и трансформирует ее в последовательный ряд моментов “теперь”. Темпоральность оказывается тем самым условием возможности *Dasein*-экзистенции, разрабатывая его в его же пределах. Понимание Бытия в категориально-понятийной сетке “*Dasein*”, казалось, само по себе проектирует Бытие на Время: по мысли Хайдеггера, “... посредством несокрытости, обоснованной в экзистенциальной растянутой темпоральности, *Dasein* получает время”. Тем не менее, для Хайдеггера стало очевидным: желаемый “поворот” невозможно осуществить языком *Dasein*, содержащим ряд редуцированных феноменологического порядка (в частности, термин “трансцендентальный горизонт”). Главным же выводом, требовавший адекватного описания новаторскими языковыми средствами и составивший суть “Бытия и Време-

ни”, содержал в себе высокоэвристичное предположение о том, что Бытие не является чем-то иным по сравнению с Временем — последнее осмыслялось Хайдеггером как имя “истины” Бытия, где данная истина суть “сущностное” Бытие и — тем самым — само это Бытие. Искомый “поворот” был реализован Хайдеггером при помощи новых языковых средств: единство Бытия и Времени были описаны им в акцентированно нетрадиционных, углубленных терминах — “посыл” и “просвет” — простирались. Эти понятия, по Хайдеггеру, взаимно: а) принадлежат друг другу; б) отсылают к сущности Времени; в) описывают процесс несокрытости, истины Бытия. Оба термина содержали отсылку к “высшему сокрытию”. Это “принадлежание” и “произведение” в контекстах взаимной игры “присутствия”/“отсутствия”, по схеме Хайдеггера, неизменно сохраняются в соответствии и называются С. По логике размышлений Хайдеггера, присутствие, как правило, используется озабоченностью сущим и пренебрежением к Бытию в качестве языка выражения онтологического различия Бытия и сущего, то есть предствления того, что присутствует. В виде “позволения присутствовать” Бытие принадлежит введению в “открытость” посредством осуществления раскрытия “непотаенности”. История метафизики, по Хайдеггеру, принципиально редуцируема к моделированию различных способов раскрытия непотаенности, к каталогизации богатства изменений Бытия. Присутствие Бытия дается ему, по мысли Хайдеггера, “дарением” (“в качестве позволения присутствовать Бытие принадлежит открытию, и будучи даром раскрытия, удерживается в дарении”). — Относительно Бытия и сущего, С. выступает у Хайдеггера нефеноменологизируемым основанием, которое в силу собственного способа давности — “дара” — объясняет также и онто-онтологическое различие. — Бытие, чтобы быть даром бытия, всегда уже бытие сущего: в смысле принадлежности, становления соответствия, собственности изначального бытия. Богатство изменений Бытия, как полагал Хайдеггер, определяется, исходя из того способа, “каким дано бытие”. Давание, которое “удерживается и уклоняется”, Хайдеггер именовал “посылом”. С. как “посыл” позволяет “отпускание”, “высвобождение”, саикцию выхода свободной игре. Посыл, как временной термин Бытия, характеризуется Хайдеггером как “давание”, но Бытие при этом удерживается, оставаясь сокрытым. В таком контексте Бытие и любое его изменение суть “ниспосланные”: основополагающей же чертой “посыла” является у Хайдеггера эпоха как “себя-удержание-от-проявления”. Бытие, являющее-

ся как “посыл”, “приоткрывается” в собственных эпохальных проявлениях: идеях, целеполаганиях, “воле к власти”. Удержание же Бытия в эпохальной истории становится возможным, по Хайдеггеру, в его ипостаси “уклоняющегося послыла”. Дополнением интерпретации природы С. в его пространственной ипостаси (“посыл”) выступило у Хайдеггера введение в оборот словоформы “просвет простираения” — бытийно-исторического термина Времени, обозначающего тот “интервал” или “темпоральный объем”, внутри коего сущие могут “представлять” себя и то открытое пространство, которое гарантирует доступ к ним. “Просвет” как бытийный термин Времени характеризуется Хайдеггером как простираение. По Хайдеггеру, “просвет” есть создание временного пространства — перманентно расширяющейся открытости, обеспечивающей выход свободной игре и позволяющей настоящему иметь место, обеспечивая тем самым сущему возможность присутствия. (Как отмечал Хайдеггер, “...лишь то, что мы, составляя вот-бытие, осмысливаем и создаем и, создавая, позволяем атаковать нас — только это может быть чем-то истинным, открываемым и вследствие этого познанным и осознанным. Наше знание простирается лишь настолько, насколько простирается выстванвание в вот-бытии, а это означает, сила сокрытия истины в образовавшемся сущее.”) “Собственное” Времени реализуется в выведении в открытость прошедшего, настоящего и будущего, само же “собственное” (ср. с версией перевода — “С.”) при этом удерживается, оставаясь сокрытым. Поскольку “посыл” Бытия покоится в “простираении” Времени, постольку в С. обнаруживается “освоение” (сбережение своего “собственного”), отсваивающего, отчуждающего самое себя. Так как С., по мысли Хайдеггера, “осваивает/отсваивает”, оно остается как неопределенное “есть” феномена Бытия и Времени, дающее и учреждающее язык дара (давания) и получения (забирания). Соответствие Бытия и Времени у Хайдеггера означает — как “давать”, так и “забирать”. С. тем самым выступает взаимосоответствующей областью дарения и забирания “уникальности” как параметра различных феноменов (в том числе и бытийных), которые в то же время универсальны. В качестве стихии, “обеспечивающей возможность”, — просвет есть не только то, внутри чего сущие представляют себя, но также и то, вследствие чего появляются вещи. (Ср.: поскольку настоящее время в традиционной метафизике всегда выступало как привилегированное, *Dasein* ожедствлялось ранним Хайдеггером с “просветом” — то есть по сути своей — временным процессом.) Един-

ство “посыла” и “просвета” простираения в рамках парадигмы единства Времени и Бытия представлялось Хайдеггеру на завершающем этапе философского творчества (лекция “Время и Бытие” — 1962) следующим образом: Время дано в С. в качестве “представления присутствия”, которое простирается и так обуславливает временное пространство. Собственное временного пространства конституируется в просвете “притягивающих” друг друга настоящего, прошлого и будущего. Эти измерения Времени устанавливают три модуса протяжения и представления присутствия. В системе отношения протяжения друг к другу три измерения Времени продуцируют не только игру присутствия и отсутствия, но и проясняют также поле игры времени. Эта игра противоположностей — сфера власти четвертого измерения, в котором достигается единство подлинного Времени, которое поясняет три измерения, держа одновременно их разделенными и в состоянии “сближающей близости”. Последняя в одно и то же время отказывает прошедшему в наступлении в качестве настоящего, и обуславливает будущее тем, что задерживает настоящее в его ходе, тем самым скрывая/открывая собственно настоящее. Согласно Хайдеггеру, “подлинное Время является близостью присутствия, объединяющей своим тройным просветом простираения из настоящего, прошедшего и будущего”. По версии Хайдеггера, посыл, в границах которого раскрывается позволение присутствовать, фундируется в простираении времени. С. этого послыла суть просвет протяжения, выдающее присутствие как “открытое”. Посыл бытия и просвет простираения времени и соответствуют друг другу в С. Согласно Хайдеггеру, “посыл бытия покоится в раскрывающемся просвете — простираении множественного присутствия в открытой сфере временного пространства. Простираение же, нераздельно с послылом, покоится в событии”. “Собственное” же, характеризующее С., — было определено Хайдеггером как ипостась “покоиться”. “Человеческое измерение” философии С. у Хайдеггера выражалось в использовании понятия “С.” в качестве своеобразного индикатора динамики отношений между человеком и Бытием. С. становится “С. пришествия Бытия, побеждающего человека”, “С. Бытия, вторгающегося в людские предприятия”. На основе этого пришествующего “С. Бытия С., по Хайдеггеру, устанавливает и обуславливает установление, связывает и фиксирует, предполагает и располагает: внутри Бытия вычленяются человек и сущие, сохраняющие себя. С. выступает тем самым как “убежище” человека и сущих. Выставая в сфере просвета простираения Времени, человек воспринимает Бытие, осуществляется в себе самом. С. в трактовке Хайдеггера суть сфера взаимопринадлежности

человека и Бытия в своей сущности: человек в своем осуществлении трансформируется в статус собственности — лишь посредством затребования в собственность изначального Бытия человек оказывается допущенным в С. Осуществляя экспликацию понятия “С.” в контексте концепций смыслопорождения, Делез подчеркивает, что поскольку: 1) смысл не существует вне выражающего его предложения; 2) то, что выражено, не существует вне своего выражения; 3) смысл не столько существует, сколько “упорствует и обитает”; 4) смысл полностью не сливается с предложением, ибо в нем есть нечто (“объективное”), всецело отличающееся от предложения; 5) смысл придаваем в качестве атрибута — не вещам, а предложениям (атрибут предложения — он же предикат — “зеленый”) — постольку атрибут вещи суть С., выраженное глаголом; С. — атрибут той вещи, на которую указывает субъект, или того положения вещей, которое обозначается всем предложением. В соответствии с канвой интерпретаций Делеза, логический атрибут не сливается ни с физическим положением вещей, ни с его качеством или отношением. Атрибут — не бытие, не определяет бытие; он — сверх-бытие. Атрибут не существует вне предложения, которое выражает его, обозначая вещь. Смысл — это, одновременно, и выражаемое, то есть выраженное предложением, и атрибут положения вещей; граница предложений и вещей (*aliquid*), обладающий сразу и сверх-бытием и “упорством” (минимумом бытия, который и побуждает упорство) (ср. *аналогичное* — у Мейнонга). В данном случае высокая степень эвристичности подобных интерпретаций С. как смысла и С. как компонента мирообъясняющих оппозиций, отношений, соотношений, логических схем становится еще более очевидной в контексте хайдеггерянской логики, эксплицитующей логико-метафизический ранг термина “С”. Если, согласно философии Хайдеггера, сущие обосновываются как сущие (в собственном Бытии) посредством отсылки к Бытию в качестве референта и если Бытие как “трансцендентальное означаемое” не исчерпывает эту референциальную функцию, следовательно, С. позволительно трактовать (в стилистике феноменологических теоретических конструкций) как некую “интенциональность без интендума”. — Ибо: сущее в своем Бытии всегда отсылается к бытийности, бытию-смыслу — как к “Идее”, “воле к власти” и пр., — но эта отсылка никогда не исчерпываема сопряженным и соотносимым референтом. Референтом С. в рамках категориально-понятных сеток философии постмодернизма выступает “различие”, отношение к Другому, а также к никому С. По Делезу, смысл и есть С. при условии, что оно не смешивается со своим пространственно-временным осуществлением в положе-

нии вещей. С., по самой сути принадлежащее языку, в таком контексте и есть смысл как таковой. (Ср. у Хайдеггера: если С. призвано эксплицировать онтологический статус или иллюзию Бытия и сущего, то лишь потому, что оно не является феноменом. С. не дано, а есть. Как таковое, оно не "является", не "выходит" в присутствии — а поэтому не может выступать как объект восприятия или как цель идеации как "промысла" интуиции. С. "ускользает" от феноменологизации: традиционная терминология родо-видовых отношений отнюдь не объясняет необходимость С. С., само будучи границей Бытия, маргинализирует последнее. С. лишено онтологического статуса и в качестве границы: относительно Бытия С. описывается как "присутствие отсутствия", или как "присутствие отсутствия". Его явление тождественно его исчезновению. Но даже, если С., по мысли Хайдеггера, прекращает являться фактически, оно не затрагивается в своей бытийственной ипостаси. Именно эта возможность "исчезновения", "ускользания", не тождественных уничтожению, характеризует, согласно Хайдеггеру, статус С. в отношении к иным феноменам — в том числе — и к Бытию.) — Как отмечал Блайшо: "Событие — это провал настоящего, время без настоящего, с которым у меня нет связи, и в направлении которого я не способен проецировать себя. Ибо в нем Я не умирает. Я утратило способность умереть. В этом провале "умирается" — вечно умирается, но никогда не удается умереть". — Согласно Делезу, "идеальное С." есть совокупность сингулярностей, сингулярных точек, характеризующих математическую кривую, физическое положение вещей, психологическую или нравственную личность. Это — поворотные пункты и точки сгибов (см. Складка), точки плавления и кипения, точки слез и смеха, болезни и здоровья... Их не следует смешивать ни с личностью, выражающей себя в дискурсе, ни с индивидуальностью положения вещей, обозначаемого предположением, ни с обобщенностью или универсальностью понятия, означаемого фигурой или кривой... Сингулярность С. — доиндивидуальна, нелична, акцентуальна — нейтральна. Если же сингулярностями выступают переменные идеальные С., то они, по мысли Делеза, коммуницируют в одном и том же Событии, которое без конца распределяет их, тогда как их трансформации формируют и историю. Именно С. обладают вечной истиной, неизменно пребывая в безграничном Эоне, в Инфинитиве. (Ср. описание Новалисом двух "типов" С.: "идеального" и "реального и несовершенного", — как, например, "идеальный" протестантизм и "реальное" лютеранство.) Модусом С., согласно Делезу, выступает "проблематическое": С. имеют дело исключительно с проблемами и определяют их условия.

(Ср., по Делезу, разведенные у Прокла: с одной стороны, — определение проблемы посредством С., призванных воздействовать на логическую материю — расщепление, присоединение, удаление и т. п.; с другой — случай теорем, имеющих дело со свойствами, дедуцируемыми из самой сущности.) С. сами по себе — проблематическое и проблематизирующее: их можно обсуждать только в контексте тех проблем, чьи условия и определены этими С. С. в этом ракурсе осмысления суть сингулярности, развернутые в проблематическом поле, в окрестности которого происходит отбор решений. (Ср. и Гемпель, и Поппер, как правило, обозначают объясняемый объект словом "С.", никаким образом это не поясняя.) Если же, по версии Делеза, решение снимает проблему, она остается в Идее, связывающей проблему с ее условиями и организующей генизис решения как такового. Без этой Идеи решение не имело бы смысла. Проблематическое в С. являет собой тем самым — и объективную категорию познания, и объективный вид бытия. (Ср. у Канта: проблематическое — истинный объект Идеи, неустранимый горизонт всего, что происходит и является.) Попытку осуществления корректной постановки даниой проблемы осуществлял, по гипотезе Делеза, Дж. Джойс. Именно Джойс стремился придать смысл традиционному методу вопросов и ответов, дублирующему метод проблем: по Джойсу, "выпытывание" (именно оно) обосновывает "проблематическое". По схеме Джойса, "вопрос разворачивается в проблемы, а проблемы сворачиваются в некоем фундаментальном вопросе". Решения не подавляют проблем, а, напротив, открывают в них (в событиях) присутствие им условия, без которых проблемы не имели бы смысла. Ответы, в свою очередь, вовсе не подавляют и даже не нейтрализуют вопрос, упорно сохраняющийся во всех ответах. Проблема и вопрос, таким образом, — обозначают идеальные объективности — С., обладающие минимумом бытия (ср. "загадки без разгадки" в "Алисе Кэрролла). По Делезу, у С. иная природа, чем у действий и страданий тел. Но С. вытекают из них: смысл — это результат реализации телесных причин и их комбинаций. Причина всегда может преречь С. Бестелесный смысл — результат действий и страданий тела — сохраняет свое отличие от телесной причины лишь в той мере, в какой он связан на поверхности с квази-причинами, которые сами бестелесны. (Ср., по Делезу, в стоицизме: С. подчиняется двойной каузальности, отсылая, с одной стороны, к "смесям тел", выступающим в роли его причины; а с другой — к иным же С., которые суть его квази-причины. — См. Климент Александрийский: "...стойки говорят, что тело — это причина в буквальном смысле; но бестелесное — метафизическим образом — выступает в виде

причины".) По версии Делеза, С. — как смысл — отсылает к парадоксальному элементу, проникающему всюду как "нонсенс" или как случайная точка и действующему при этом как квази-причина, обеспечивающая полную автономию эффекта. Вернувшись же на поверхность, мудрец, согласно Делезу, открывает объекты-С., коммуницирующие в пустоте, образующей их субстанцию — Эон, где они проступают и развиваются, никогда не заполняя его. (Ср. делезовскую интерпретацию идеи стоиков: "...пустота как и сверх-бытие, и "упорство". Если бестелесные С. — это логические атрибуты бытия и тел, то пустота подобна субстанции таких атрибутов. Она по природе отличается от телесной субстанции в том смысле, что нельзя даже сказать, что мир находится "в" пустоте. С. — это тождество формы и пустоты. С. — не объект денотации, а, скорее, объект выражения, — то, что может быть выражено. Оно — не-настоящее, а всегда либо то, что уже в прошлом, либо то, что вот-вот произойдет.) В ходе анализа перспектив обретения рядом понятий современного философствования категориального статуса особо отмечается высокий уровень объяснительной силы и значимый потенциал концептуализации, присущий термину "С.": как интенциональности без интенента, как референциальности без референта, обладающей большой силой формализации, поскольку отношение к Другому служит объяснительной матрицей возможности референциальности и интенциональности как поверхностного эффекта. Любое С., как известно, подразумевает момент собственного осуществления в настоящем, когда оно воплощается в положении вещей, в индивидуальности или личности ("...и вот наступил момент, когда..." — Делез). (Ср. у Витгенштейна: "смерть не событие жизни. Человек не испытывает смерть.") По метафорическому образу Ж. Боске: "Что касается событий моей жизни, то с ними было все в порядке, пока я не сделал их своими. Переживать их — значит невольно отождествиться с ними — как если бы они вбирали в себя самое лучшее и совершенное, что есть во мне... Надо стать хозяином своих несчастий, научиться воплощать совершенство и блеск...". Необходимо стать результатом собственных С., а не действий, ибо действие само есть результат С. (Делез приводит фрагмент эссе К. Роя о поэте Гинсберге: "Психопатология, которую осваивает поэт — это не некое злое маленькое происшествие личной судьбы, не индивидуальный несчастный случай. Это не грузовой чок молочника, задавивший его и бросивший на произвол судьбы, — это всадники Черной Сотни, устроившие погром своих предков в гетто

Вильны... Удары сыпятся на головы не в уличных скандалах, а когда полиция разгоняет демонстрантов. ...Если поэт рыдает, оглохший гений, то потому, что это бомбы Герники и Ханоя оглушили его".) Только свободный человек, по мнению Делеза, постигает все насилие в единичном акте насилия и всякое смертельное С. в одном Событии (в котором больше нет места происшествию), которое осуждает и отменяет власть озлобления в индивидуальности также, как и власть подавления в обществе.

А. А. Грицанов

СОБЫТИЙНОСТЬ — понятие, введенное философией постмодернизма в контексте отказа от линейной версии прочтения исторического процесса и фиксирующее в своем содержании историческую темпоральность, открытую для конфигурирования в качестве релятивно-плюральных причинно-следственных событийных рядов, развернутых из прошлого — через настоящее — в будущее. Если при переходе от традиционной культуры к классической осевой семантический вектор развития представлений о времени разворачивается как переход от циклической временной модели к линейной, то современный переход к культуре постмодерна знаменуется радикальным отказом философии от линейной концепции времени. Последняя оценивается в качестве метанаррации и в этом качестве подвергается десакрализации: так, в оценке Бодрийара, "история — это наш утраченный референт, то есть наш миф". Понимание истории как линейного разворачивания С. из прошлого в будущее, предполагающее усмотрение в последовательности событий однозначной принудительной каузальности (см. "Смерть Бога") и вытекающей из этого возможности одного (так называемого правильного) прочтения события, сменяются в постмодернизме установкой на интерпретируемую плюральность нарративной (см. Нарратив) истории: как пишет Бодрийар, "история была могучим мифом, ... который поддерживал одновременно возможность "объективной" связности причин и событий и возможность нарративной связности дискурса", — не случайно "век истории — это также и век романа". Исходной посылкой построения нелинейной модели исторической темпоральности выступает радикальный отказ от классической дифференциации прошлого, настоящего и будущего как трех однопорядковых темпоральных модальностей: по словам Делеза, "прошлое, настоящее и будущее — отнюдь не три части одной временности. Скорее, они формируют два прочтения времени, каждое из которых полностью и исключает другое". Постулируемая Делезом принципиальная невозможность адекватного и исчерпывающего схва-

тывания феномена временности в рамках линейных представлений не исключает, однако, признания линейности как одного из возможных (частных) вариантов осуществления (и, соответственно, прочтения) темпоральности. — Предложенная постмодернизмом модель исторического времени является собой, по мысли Делеза, более общий по сравнению со сложившимся вариант прочтения темпоральности, предполагающий, по меньшей мере, две возможных (и взаимосключающих) проекции ее интерпретации. Итак, по Делезу, концептуально возможно двоякое видение исторической темпоральности: "есть два времени: одно составлено только из сплетающихся настоящих, а другое постоянно разлагается на растянутые прошлые и будущие". Первая из зафиксированных временных истопостей обозначается Делезом как "Хронос" — "физический и циклический Хронос изменяющегося настоящего" — во всей его полноте, отсутствии однозначной упорядоченности и открытости для формирования различных и многочисленных событийных цепочек, тянущихся из прошлого через настоящее в будущее. Каждая из таких цепочек, в свою очередь, обозначается Делезом как "Эон", то есть "тропинка, простирающаяся вперед и назад". И если Хронос моделирует и репрезентирует в себе циклические аспекты темпоральности, то Эон — аспекты векторно линейной упорядоченности: по Делезу, время Хроноса "циклично... и зависит от материи, которая ограничивает и заполняет его", в то время как каждая отдельная событийная цепочка — это "бестелесный Эон, который развернулся, стал автономным, освободился от собственной материи, ускользая в двух смыслах-направлениях сразу: в прошлое и в будущее". Двигаясь в метафорике фундаментального для постмодерна смыслообраза лабиринта, Делез фиксирует, что лабиринт исторического времени принципиально ризоморфен (см. Ризом): событийная развертка времени в Эоне, никогда не обретает статуса универсальности, — это одна из возможных версий течения исторического времени, ни в коей мере не претендующая на статус истории как таковой и сосуществующая в ряду равно возможных Эонов с другими версиями эволюции. Таким образом, Хронос является собою типичную экземплификацию ризоморфной среды, в то время как Эоны в своей плюральности сопоставимы с плато ризомы, конкретными версиями текстовой семантики и т. п. Характеризуясь всеми чертами, присущими концепциям, развиваемым в традиции постмодернского стиля философствования, модель исторического времени Делеза, тем не менее, удерживает в содержании базовых терминов соответствующую коинотацию, связанные с функционированием последних в контексте философской традиции. Прежде всего, это касается трактовки Эона,

то есть "века" — как в смысле нейтрального хронологического отрезка, так и в смысле событийно наполненной и потому конкретно-определенной судьбы. В античной натурфилософии он понимался в качестве одного из возможных вариантов свершения космического цикла от его становления до деструкции (от "эонизации" до "апейронизации"). В свое время данный подход радикально модифицировал центральную для дозлейской натурфилософии проблему соотношения единого и многого, переведя ее на более абстрактный уровень осмысления и специфицировав в качестве проблемы соотношения вечности (то есть неизменно пребывающего и все в себе содержащего "архэ" как бытия), с одной стороны, и преходящей временности последовательно разворачивающихся плюральных зонов (как бытия) — с другой. В соответствии с этим историко-философским контекстом, понятие Хроноса коинотируется у Делеза с актуальной бесконечностью, а Эона — с потенциальной. Указанное различие Хроноса и Эона (по критерию специфики характеризующих их вариантов осуществления бесконечности) находит свое наглядное проявление в интерпретации Делезом феномена настоящего. Применительно ко Хроносу можно говорить об актуальной бесконечности, и настоящее характеризуется применительно к нему всей полнотой материальной С.: "настоящее — это все; прошлое и будущее указывают только на относительную разницу между двумя настоящими". И в этом отношении, по Делезу, "согласно Хроносу, только настоящее существует во времени. ... Всякое будущее и прошлое таковы лишь в отношении к определенному настоящему, но при этом принадлежат более обширному настоящему. Всегда есть более обширное настоящее, вбирающее в себя прошлое и будущее". Что же касается Эона, то применительно к нему уместно говорить о бесконечности потенциальной, и настоящее в этом контексте фактически лишается событийной наполненности, утрачивая традиционный онтологический статус: "настоящее — это ничто, чистый математический момент, ... выражающий прошлое и будущее, на которые оно разделено". По определению Делеза, "величайшее настоящее, божественное настоящее — это великая смесь, всеединство телесных причин". И если исходная "смесь" интерпретируется Делезом как хаотическая совокупность изолированных друг от друга сингулярных событий, сосуществующих в тотальном "настоящем" (Хронос или "глубина"), то "на поверхности" могут наблюдаться "Эоны" — ряды событий, организованные на основе определенных отношений сингулярностей друг к другу, то есть связные и семантически значимые событийные последовательности: "Что же мудрец находит на поверхности? — ... Объекты-события, коммунициру-

ющие в пустоте". Оформление Эона осмыслено Делезом как конституирование семантически значимой "событийной серии", то есть особого расположения событий друг относительно друга, что задает их определенную хронологическую последовательность, в рамках которой как отдельное событие обретает семантическую значимость, так и Эон — историческую определенность ("смысл сосредоточен на линии Эона"). Механизмом этого конституирования единства событийной серии выступают кооперативные взаимодействия отдельных сингулярностей: по словам Делеза, "судьба — это... прежде всего единство и связь..., между событиями формируются отношения молчаливой совместности или несовместности". — Иными словами, событийно значимая макроорганизация Эона обусловлена кооперацией сингулярностей на микроуровне темпоральности: "метаморфозы и перераспределения сингулярностей формируют историю. Каждая комбинация и каждое распределение — это событие". Для иллюстрации собственной концепции Делез обращается к монадологии Лейбница, в частности — к интерпретации последних монады в качестве "зеркала Вселенной": единичные монады приводятся Делезом в соответствие с сингулярными событиями. В этой системе отсчета каждая монада в трактовке Делеза "улавливает и ясно" выражает только определенное число сингулярностей, а именно сингулярности, в окрестности которых она задана". Эон обретает качество исторического единства ("идеальное событие" или "Событие" с большой буквы как макросмысл истории) именно благодаря "коммуникации событий", то есть координации между собой единичных составляющих его событий (сингулярностей микроуровня), семантической соотнесенности их друг с другом в качестве причин и следствий, заставляющей их "коммуницировать между собой": "сингулярные точки каждого события распределяются на этой /прочерченной случайной точкой — М. М./ линии, всегда соотносясь со случайной точкой, которая бесконечно дробит их и заставляет коммуницировать друг с другом и которая распространяет ее, вытягивает их по всей линии. Каждое событие коммуницирует со всеми другими, и все вместе они формируют одно Событие — событие Эона". Анализируя процесс возникновения соотношений (кооперации, координации, взаимной коррекции) между событиями, Делез задает вопрос, каким образом и благодаря какому механизму "между событиями формируются внешние отношения молчаливой совместности... Почему одно событие совместимо или несовместимо с другими? Ссылаться на каузальность нельзя, ибо роль здесь идет об отношении эффектов между собой... Тут скорее сцепление непрячинных соответствий, образующих систему

отголосков, повторений и резонансов, систему знаков... выражающая квазипричинность, а никак не принудительная каузальность". — Событийные ряды формируются в качестве результирующих состояний кооперативных процессов ("непрямых соответствий" и "резонансов") сингулярных событий на микроуровне самоорганизующейся темпоральной среды. Последняя, собственно, и репрезентирует, по Делезу, "Событие" с большой буквы: "то, что вершит судьбу на уровне событий; то, что заставляет одно событие повторять другое, несмотря на все их различие; то, в силу чего жизнь складывается из одного и того же События, несмотря на пестроту происходящего...; то, из-за чего в ней звучит одна и та же песня, но какие бы слова и лады ее ни перекладывали — все это происходит помимо связи причины и эффекта". Таким образом, отвергая презумпцию принудительной каузальности, Делез усматривает смыслорождающий потенциал именно в процессе "коммуникации событий". — Речь идет о "коннекциях", создающих "связность, некий синтез последовательности, налагаемый на отдельные серии", о "конъюнкциях", благодаря которым "осуществляется синтез сосуществования и координации между двумя разнородными сериями, и которые непосредственно несут на себе относительный смысл этих серий", и т. п. Согласно Делезу, кооперативность событий, то есть координация их позиций в Эоне, обеспечивает хронологически организованное выстраивание событийного смысла и, в свою очередь, обеспечивается за счет так называемой "циркуляции смысла", синтезирующей отдельные прото-смыслы сингулярных событий в единую семантику (макросмысл) истории. В принципе, подобное "циркулирующее" событие (равно как и слово — в текстовом контексте) — "это пустое место, пустая полка, пустое слово... Рефрен песни, проходящий через все ее куплеты и вынуждающий их коммуницировать". Таким образом, интегральное, видимое "бытие — это уникальное событие, в котором все события коммуницируют друг с другом". Благодаря кооперативной интеграции отдельных сингулярностей, событийная среда реагирует и проявляет себя как целое: "нет ничего, кроме События — одного лишь События, *Eventum tantum* для всех противоположностей, которое коммуницирует с самим собой... и резонирует сквозь все свои взрывы". Именно за счет "коммуникации событий" возможно, по Делезу, "Единоголосие Бытия... — утверждение всех шансов в единичном моменте, уникальный бросок всех метаний кости, одно — Единственное Бытие всех форм и всех времен, ...единственный голос гула всех голосов, отзвук всех капель воды в море". В итоге, концепция Делеза конституирует интегральное и "Единоголосие Бытия" как зияющее на фун-

даменте кооперированных и коммуницирующих между собой сингулярностей: "чистое событие, коммуницирующее со всеми другими событиями и возвращающееся к себе через все другие события и со всеми другими событиями". Важную роль в процессе формирования Эона играют так называемые особые точки (или "пункты проблематизации"), своего рода фокусы семантического тяготения оформляющихся событийных серий, вокруг которых, разрозненные отдельные события организуются в исполненные смыслом последовательности. Делез обозначает их как "узкие места, узлы, преддверия и центры; точки плавления, конденсации и кипения; точки слез и смеха, болезни и здоровья, надежды и уныния, точки чувствительности". Важнейшим свойством упомянутых выше "точек проблематизации" выступает также то, что они выступают своего рода пунктами верификации или ветвления разворачивающейся процессуальности событийно наполненного времени, что интерпретируется Делезом как способ бытия, альтернативный регулируемо линейным детерминизмом: "каждой серии структуры соответствует совокупность сингулярностей. И наоборот, каждая сингулярность — источник расширения серий в направлении окрестности другой сингулярности. В этом смысле в структуре содержится не только несколько расходящихся серий, но каждая серия сама задается несколькими сходящимися подсериями". Делез фиксирует факт отношений своего рода "первичной событийной несовместности", то есть конституирует различие онтологического статуса так называемых "со-возможных" и "не-совозможных" событий. Моделируя (наряду с "со-возможными" событийными сериями) наличие серий "не-совозможных", Делез фактически задает ситуацию бифуркационного выбора в разворачивании темпоральности: события "не-совозможны, если серии расходятся в окрестностях задающих их сингулярностей", однако одна и та же темпоральная точка может оказаться истоком принципиально различных и не-совозможных Эонов, каждый из которых, тем не менее, выступает в качестве возможного. В качестве необходимого для конституирования событийного ряда (оформления или "развязывания" Эона) условия Делез полагает так называемое "потрясение" или "умопомешательство" темпоральной среды, то есть ее аффективное состояние. Согласно Делезу, именно аффективное потрясение темпоральной среды — Хроноса — дает начало разворачиванию того или иного Эона: "но откуда именно он черпает свою меру?.. Не происходит ли фундаментарного потрясения настоящего, то есть основы, опрокидывающей и сме-

тающей всякую меру, — умопомешательства глубины, ускользающей от настоящего?». Вместе с тем, в качестве необходимого для конституирования Зона условия Делез полагает вписанность его до поры рассеянной вне единого смысла С. в лоно Хроноса, то есть наличие внешнего по отношению к нему событийного контекста. — Лишь при условии активного взаимодействия между структурирующей С. и внешней темпоральностью возможно формирование Зона: «...два процесса, природа которых различна; есть трещина, бегущая по прямой, бестелесной и безмолвной линии; и есть внешние удары и шумный внутренний напор, заставляющие трещину отклоняться, углубляться, проникать и воплощаться в толще тела» (см. Складка, Складывание). Обретение событием своего смысла мыслится у Делеза таким образом, что смысл этот черпается в «умопомешательстве» среды как отторжении самой возможности смысла, и в этом смысле «нонсенс» как лишенность смысла оказывается семантически креативным («дарует смысл»). Зон возникает из Хроноса в результате «сингулярного события», понятого Делезом как принципиально уникальное по своей природе и столь же случайное по своему проявлению: «Зон — прямая линия, прочерченная случайно точкой». Эта случайная сингулярность события фиксируется Делезом в метафоре субстанциально понятого феномена, который Делез, вслед за Платоном, обозначает посредством понятия «вдруг», придавая последнему событийный статус. В диалоге «Парменид» Платон проводит различие между понятиями «теперь» и «вдруг»: в отличие от субстанциально значимого «теперь», обретающего определенность настоящего посредством укорененности в пространственно-временном континууме «здесь» и «сейчас», «вдруг» обозначается Платоном как феномен, лишенный места (атороп) и не совпадающий с одной (ни с одной) временной точкой: «это «вдруг», видимо, означает нечто такое, начиная с чего происходит изменение в ту или другую сторону. В самом деле, изменение не начинается с покоя, пока это — покой, ни с движения, пока продолжается движение; однако это странное по своей природе «вдруг» лежит между движением и покоем, находясь совершенно вне времени; но в направлении к нему и исходя из него изменяется движущееся, переходя к покою, и покоящееся, переходя к движению». Аналогично этому, Делез утверждает, что «согласно Зону, только прошлое и будущее присущи или содержатся во времени... Не прошлое и будущее отменяют здесь существующее настоящее, а момент «вдруг» низводит настоящее до прошлого и будущего». Именно квази-событие «вдруг» вы-

ступает у Делеза квази-причиной выстраивания эволюционно направленного Зона в особую событийную последовательность, дифференцирующую внутри себя прошлое и будущее (линейный аспект динамики, — один из возможных стеблей ризомы). Именно «...таким «вдруг» ...выделяются сингулярные точки, спроецированные двойко: с одной стороны — в будущее, с другой — в прошлое; благодаря этому двойному управлению формируются основополагающие элементы чистого события». — Сингулярное «вдруг»-событие развязывает тот или иной узел Хроноса, высвобождая соответствующий событийный вектор Зона, развернутый из прошлого в будущее. Формирование Зона трактуется Делезом в качестве необратимого процесса, — событийная серия обладает свойством, аналогичным автоквалитизу: прямая линия Зона поддерживает сама себя, ибо «в ней звучит одна и та же песня, ...сцепление... соответствий, образующих систему отголосков, повторений и резонансов». Данная необратимость, не допускающая ни возврата, ни отклонения от избранного вектора разворачивания, фиксируется Делезом в специфической (своего рода автокаталитической) интерпретации метафоры лабиринта: «нет ли в Зоне лабиринта, совершенно иного, чем лабиринт Хроноса, еще более ужасного? ...Вспомним еще раз слова Х. Л. Борхеса: я знаю Греческий лабиринт, это одна прямая линия...». — В отличие от ризоморфного лабиринта Хроноса, лабиринт Зона линейен: «этот лабиринт сделан из одной прямой линии — невидимой и прочной». И если «Зон — будучи прямой линией и пустой формой — представляет собой время событий-эффектов», то принципиально процессуальный характер структурирующегося Зона порождает то, что фиксируется Делезом в качестве «трагедии» или «муки» события: последнее, претендуя на подлинное осуществление, то есть укорененность в настоящем, тем не менее, реально никогда не может быть реализовано в present copitius, но всегда проявляет себя либо как ретроспективная «весть» из прошлого (даже в максимальном своем приближении к настоящему — лишь в режиме present perfect), либо как перспективный «вымысел» (замысел). По формулировке Делеза, «мучительная сторона... события в том, что оно есть нечто, что только что случилось или вот-вот произойдет; но никогда то, что происходит». Вместе с тем, «вдруг» лежит в самой основе нелинейности как таковой: именно этот квазифеномен, порожденный имманентной нестабильностью среды, обуславливает ветвление событийных серий, задавая плюральную вариативных равно возможных (но не-совозможных) версий событийной динамики, то есть определяя Зоны как серии событий с «различиями, которые регулируются странным объектом». Таким

образом, «вдруг»-событие фактически выступает в качестве импульса, не только приводящего к «развязыванию» того или иного конкретного Зона, но и семантически определяющего все его ветвления, задавая необратимый вектор разворачивания С.: «Зон циркулирует по сериям, без конца отражая и разветвляя их». Выбор той или иной из расходящихся «не-совозможных» серий во многом определяется, согласно Делезу, тем, какие именно (но всегда принципиально случайные) пересечения данной событийной серии с другими сериями событий имели место в прошлом, то есть каким именно путем подошла серия к точке своего ветвления. Однако, «выбор» Зонем той или иной версии своего разворачивания их ряда возможных (но «не-совозможных») реализуется принципиально случайным образом, что в системе отсчета знакомого субъекта оборачивается принципиальной непредсказуемостью перспектив разворачивания С. Эта неоднозначность выбора в ходе разворачивания Зона того или иного эволюционного вектора, не позволяющая загодя дать определенный ответ на вопрос о перспективах развития событийной серии, оценивается Делезом не в качестве результата когнитивной несостоятельности субъекта, но в качестве онтологически фундированной характеристики исследуемой предметности. По словам Делеза, «нужно покончить с застарелой привычкой рассматривать проблематическое как субъективную категорию нашего знания, как эмпирический момент, указывающий только на несовершенство наших методов и на нашу обреченность ничего не знать наперед... Проблематическое является одновременно и объективной категорией познания, и совершенно объективным видом бытия». Таким образом, Делезом фактически предложен «иной способ прочтения времени», предполагающий трактовку последнего не в качестве данного, но в качестве конструируемого, ибо, по Делезу, «есть два времени, одно имеет всегда определенный вид — оно либо активно, либо пассивно; другое — вечный Инфинитив, вечно нейтрально»: как пишет Делез, «чистый Инфинитив — это Зон, прямая линия, пустая форма и дистанция... Инфинитив несет в себе время». — Подобный подход к феномену темпоральности практически изоморфен синергетической трактовке времени как «конструкция». В целом, двигаясь в русле магистрального для 20 в. вектора трансформации классической философской онтологии, смещающего акцент с идеи вневременного бытия на идею становления (как в парадигме, заданной «Бытием и Временем» Хайдеггера, так и в парадигме, заданной «Процессом и реальностью» Уайтхеда), концепция Делеза, вместе с тем, акцентирует те же аспекты данной проблемы, что и современная синергетика, оказываясь чрезвычайно со-

звучной последней в парадигмальном отношении. — Моделируя понимание мира как, по оценке Пригожина, “более тонкой” (в сравнении с описываемым классической наукой “вневременным миром высшей рациональности”) формы реальности, “охватывающей законы и игры, время и вечность”, синергетика, как пишут Пригожин и И. Стенгерс, фактически ставит вопрос о том, что “возникла настоящая необходимость в новом синтезе”, а именно — в синтезе восходящей к классической (метафизической) онтологии концепции наличного бытия и основанной на идее времени концепции становления. — Модель исторического времени, предложенная Делезом, фактически и может быть оценена в качестве образца подобного синтеза, предпринятого в контексте современной философии. (См. также *Бытие*.)

М. А. Можейко

СОВЕТСКАЯ ФИЛОСОФИЯ — не одномерная, неоднозначная и обладающая достаточно высокой степенью внутренней противоречивости интеллектуальная традиция в СССР 1930—1980-х. Как самоосознающая система идей, теорий, гипотез, а также (преимущественно) идеологически-охранительных мифов сформировалась в результате: а) насильственного отторжения от российской общественной и человековедения мыслителей немарксистского толка (к концу первой четверти 20 в.); б) выхода на господствующие позиции в системе философских академических структур и теоретических органах в СССР в 1930-х проталинской группировки Митина и др.; в) осуществления попыток определения систематизации и придания респектабельности этой традиции на основе работы Сталина “О диалектическом и историческом материализме” (П. Федосеев, Ф. Константинов и др.). Определенный диапазон возможных дискуссий был очерчен и санкционирован в С. Ф. только после Второй мировой войны (открытие журнала “Вопросы философии” в 1947). Наряду с идеологически ангажированным теоретизированием, безусловно доминировавшим в 1940—1980-х, в исследованиях ряда мыслителей СССР не только творчески развивались магистральные, авангардные проблемы философии 20 в., но и формировались новые научные направления, актуальные для интернационального философского знания (Бахтин, Лотман, Лосев, Аверинцев, Степин и др.). Благодаря усилиям последних в СССР были не только созданы авторитетные столичные и периферийные философские школы, но и подготовлена генерация профессиональных кадров, в целом отвечающая “планке” философии 3 тысячелетия.

А. А. Грицанов

СОЗНАТЕЛЬНОЕ — по Фрейду — одна из трех систем (бессознательное — предсознательное — С.) чело-

веческой психики, включающая в себя лишь то, что осознается субъектом в каждый данный момент времени. Фрейд полагал, что основная роль С. — это “роль органа чувств для восприятия психических качеств”. С точки зрения Фрейда, С. есть “главным образом восприятие раздражений, приходящих к нам из внешнего мира, а также чувств удовольствия и неудовольствия, которые могут происходить лишь изнутри нашего психического аппарата”. По мысли Фрейда, психическая деятельность С.: а) подчиняется схемам “вторичных процессов” — правилам грамматики и формальной логики; б) управляется принципом реальности, то есть уменьшает неудовольствие инстинктивного напряжения посредством процедуры адаптации. Согласно психоаналитическому пониманию, С. “является лишь качеством, которое может присоединиться или не присоединиться к отдельному душевному акту и которое никогда ничего не изменяет в нем, если оно не наступает”. По мнению Фрейда, “большинство сознательных процессов сознательны только короткое время”, и процесс возбуждения не оставляет в С. “как во всех других психических системах” длительного изменения его элементов. Классический психоанализ не считает С. сущностью психического и трактует понятие “С.” как прежде всего чисто описательный термин.

В. И. Овчаренко

СОЛЯРИС — (1) Мыслящий океан на вымышленной планете С. — центральный фигурант философско-фантастического романа Лема “С.” (1961). С. выступил в творчестве Лема одним из наиболее ярких образов-метафор, иллюстрирующих идею, согласно которой Космос не есть увеличенная до размеров Вселенной Земля, и люди там столкнутся с абсолютно неизведанным. В романе “С.” ученые Земли, оказываясь не в состоянии установить какой-либо контакт с этим предположительно разумным существом, стремятся тем не менее отыскать ему место в схеме всегалатической эволюции. Противопоставление экспансионистских устремлений человеческого разума, претендующего на статус единственного носителя смысла бытия Космоса, с одной стороны, и высоко развитого существа, абсолютно чуждого людям на всех уровнях собственной организации, с другой, — один из центральных мотивов романа “С.”. (2) Безмолвный участник нравственного полилога героев одноименного художественного фильма (1972) российского кинорежиссера А. Тарковского (1932—1986). Осуществляя самое разнообразное (физическое, механическое, психологическое, психоаналитическое и т. п.) тестирование персонажей фильма, С. продемонстрировал безусловную и приоритетную значимость этической компоненты и вселикого гуманизма в иерархии абсолютно всех

мотиваций поведения людей. Постоянное предощущение грядущего Kontakta с С. порождало у героев странные ускользающие воспоминания (см. *Déjà-vu*) и надежду на то, что он пошлет им ответы на тайные муки их души. (3) Возможная модель “вещи-в-себе” И. Канта. (См. *Лом*.)

А. А. Грицанов

СОРОС (Soros) Джордж (Дьердь Порош) (р. 1930) — американский финансист, инвестор и благотворитель венгерского происхождения. В 1947 покинул коммунистическую Венгрию и после непродолжительного пребывания в Швейцарии поселился в Лондоне. В 1949 С. поступил в Лондонскую школу экономики, в которой тогда преподавали фон Хайек и Поппер. Влияние идей Поппера на собственное становление С. усматривал в том, что он “серьезно задумался над устройством мира и попытался развить общую философскую схему, которая помогла бы объяснить его”. Позднее С. перейдет от теории к практике: разработает теорию о том, “как и почему люди думают именно так, а не иначе”, и на основе этого выведет новые теории о функционировании денежного рынка. Позже С. будет постоянно ссылаться на Поппера как на вдохновителя его благотворительной деятельности по созданию открытых обществ в Восточной Европе и бывшем СССР. Вдохновленный Поппером, С. стремился разработать философскую систему, которая могла бы облагодетельствовать и все человечество, и тех, кому удалось бы ее постичь. Вывод, на котором строил свою философию С., заключается в следующем: “чем лучше удастся определить свою цель в теории, тем проще достигнуть ее на практике”. В этом смысле С. считает себя философом и стремится реализовать себя: “С тех пор, как я осознал сам факт своего существования, я страстно стремился постичь его и считаю понимание себя основной проблемой, которую и нужно решать” (“Алхимия финансов”, 1987). Тем не менее С. убедился, что разгадка тайн нашей жизни является практически нерешимой задачей. По простой причине: уже “чтобы приступить к изучению того, кто мы такие, нужно посмотреть на себя объективно. Но сделать мы этого не можем”. Для С. это оказалось трагическим откровением: “Мысли являются частью предмета мышления; стало быть, наше мышление не имеет независимой точки отсчета, по которому мы можем его оценивать. Ему не хватает объективности”. Поэтому “почти все наши взгляды на мир в какой-то мере ошибочны и искажены”. Отсюда задача: выяснить, как эти искажения влияют на ход событий. По словам самого С., он “не был богат до такой степени, чтобы заниматься чистой философией”.

Поэтому философские задачи нашлись у него практическое преломление в финансовой сфере. Почерпнутые им идеи об общем устройстве мира С. решил применить для изучения устройства биржевой жизни на Уолл-стрит. Интуитивно С. понимал, что проблема заключается в том, что экономисты-теоретики, а вслед за ними и инвесторы, полагают, будто курс акций определяется в основном рациональным путем. Финансисты-“рационалисты” полагают, что если инвесторы располагают всеми сведениями о компании, то каждую акцию последней можно оценить в соответствии с ее истинной ценой, а курс акций всегда можно соотносить с ожидаемыми доходами компании. Таковы самые общие принципы теории совершенного рынка, построенной на предположении о том, что мир совершенно рационален, а все курсы акций отражают доступную для наблюдения информацию. Она учила, что рынок стремится к равновесию, и все свои выводы строила на допущении совершенной конкуренции и совершенных знаний. С. же доказывает, что в реальности любая теория, отстаивающая достижимость совершенных знаний, несовершенна. Решения о продаже и покупке акций основаны не на идеалах экономистов классической школы, но на ожиданиях конкретных людей. А в реальном мире люди могут достичь лишь несовершенных знаний о чем бы то ни было. Согласно С., “главное открытие, сделанное мной в области философии, — это постижение роли, которую, которую играет несовершенное знание в развитии событий. Традиционная экономическая наука исходила из теории рыночного равновесия, где предложение и спрос уравновешивают друг друга. Но если понять, насколько важную роль играет наше несовершенное знание, мы поймем и то, что в действительности имеем дело с неким неравновесием”. Поняв это, С., по своему собственному признанию, был “очарован хаосом”. По его мнению, если экономика является наукой, то можно сформулировать общие теории или даже открыть законы, по которым действует экономика. Но если так, то она должна быть объективной. То есть за экономическими действиями можно пассивно наблюдать, не влияя на сами эти действия. Но это, по мнению С., на практике невозможно. Как экономика может претендовать на объективность, если люди — конечные субъекты экономических действий — необъективны? Если люди, в силу своего участия в экономической жизни, не могут не влиять на саму эту жизнь? По убеждению С, большинство инвесторов начинают верить в свою способность предвидеть будущее поведение рынка еще до того, как это произойдет. Но это невозможно, поскольку “любое мнение

о будущих событиях пристрастно”. С. вовсе не считает, что факты и мнения существуют независимо друг от друга: “Совершенно наоборот, мнения изменяют факты”. Рыночные цены не могут быть правильно определены, поскольку всегда игнорируют возможные и реальные последствия будущих событий. Рыночные цены всегда определены неправильно, потому что отражают пристрастия субъектов, а не рациональный взгляд на будущее. Как полагает С., искажение обоюдное. Не только участники рынка пристрастны, но и сами их пристрастия могут повлиять на ход событий. Может показаться, будто рынки способны точно предвидеть будущие события, но на самом деле не будущие события определяют нынешние ожидания, а как раз наоборот — нынешние ожидания определяют будущие события. Ощущения участников рынка почти всегда ошибочны, и есть обратная связь между ошибочными ощущениями и реальными событиями, что приводит к несоответствию между ними. Эту обратную связь С. назвал “рефлексивностью”. Рефлексивная связь, существующая между пристрастиями инвесторов и реальными событиями, то есть основами экономического поведения фирм, определяет поведение финансовых рынков. “Пристрастия” инвесторов к тем или иным акциям, положительным или отрицательным, вызывают рост или падение курса этих акций. Таким образом, пристрастия действуют как “самовозрастающий” фактор, который впоследствии вместе с прочими “подспудными тенденциями” влияет на ожидания инвесторов. Вызванные ими изменения курсов побуждают менеджеров к новым покупкам акций или даже слиянию, приобретению или выкупу данных компаний, что, в свою очередь, влияет на основные показатели курса акций: “Когда в событиях участвуют мыслящие существа, главное для нас — придерживаться не только фактов, но и ощущений участников. Причино-следственная связь ведет не от факта к факту, но от факта к ощущению и от ощущения к факту”. Иными словами, уплачиваемые инвесторами цены не пассивно отражают стоимость акций, а сами активно влияют на определение их стоимости. Вторым ключевым положением теории финансовых рынков стало у С. осознание роли заблуждений. Заблуждения (“расхождения между мыслями участников и действительным положением дел”) неустранимы. Иногда такие расхождения сравнительно малы и легко исправимы. В этом случае состояние рынков “близко к равновесию”. Но иногда расхождения значительны и не исправляются сами по себе (состояние, “далекое от равновесия”). Если расхождения велики, ощущения и реальность удаляются друг от друга, и нет способа сблизить их снова, поскольку действие разъединяющих факторов продолжается. “Далекое

от равновесия” состояния принимают один из двух видов. В первом случае, хотя ощущение и реальность далеки друг от друга, ситуация стабильна. Для инвестора эта ситуация малоинтересна. Другой крайностью является нестабильная ситуация, когда события развиваются столь стремительно, что мышление участников не поспевает за ними. Эта ситуация наиболее привлекательна для инвестора. Пропасть между ощущениями и реальностью широка, поскольку события выходят из-под контроля, и положение на финансовых рынках оказывается типичным для чередований подъемов и спадов. Это своеобразные “мании”, “процессы, которые сперва усиливают сами себя, но остаются неустойчивыми, а следовательно, могут быть обращены вспять”. С точки зрения С., всегда существует возможность чередования подъема и спада. Подобные чередования способны усиливаться, поскольку рынки пребывают в постоянном движении и неопределенности. Определение фазы подъема или спада не составляет труда. Для этого инвестору достаточно узнать, как оценивают другие инвесторы положение экономики в целом. Определение того, что “думает” в каждый конкретный момент рынок, то есть сумма инвесторов, является важнейшей частью метода С. Если инвестор знает, что “думает” рынок, он сможет занять выгодную позицию, поставив на то, чего никто не ждет, сыграть на ожидаемом или уже начавшемся чередовании подъема и спада. С. считает, что финансовые рынки способны влиять на экономическое положение в целом, хотя считается, что они только “отражают” его. По С., “когда это происходит, рынки пребывают в динамическом неравновесии и ведут себя совершенно не так, как считается нормальным в теории совершенных рынков”. Чередования подъемов и спадов не часты, но они оказывают разрушительное воздействие на экономику. Чередование подъема и спада может произойти только тогда, когда ситуация на рынке определяется “модой”, когда люди покупают в ответ на рост цен и продают в ответ на снижение цен, причем процесс этот имеет самовозрастающий характер. Одностороннее следование за общей тенденцией неизбежно приводит к резкому краху рынка, но само по себе не является причиной краха. В этой связи возникает вопрос: “что же является следствием подобного поведения?” По мнению С., ошибочные ощущения участников рынка подпитывают себя сами, то есть инвесторы самовозбуждаются и становятся субъектами стадного мышления. А рынки всегда подпитывают свою собственную горячку, всегда склонны к крайностям. Эта сверхвозбудимость, эти скачки к крайностям и вызывают чередования подъема и спада. Для успешного инвестирования важно узнать, в какой именно точке рынки

приобретают самодвижущуюся силу, после чего можно определить, началась ли уже новая фаза или вот-вот начнется. Как поясняет С., “смысл рефлексивных процессов можно изложить в общих чертах следующим образом: чем больше неопределенность, тем больше людей подвержены тенденциям, сложившимся на рынке; а чем сильнее вызванная этим спекуляция, тем неопределеннее становится ситуация”. По схеме С., основные фазы типичного чередования подъема и спада таковы: непризнанная тенденция; начало самовозрастающего процесса; успешная проверка рыночных тенденций; растущее среди инвесторов убеждение; расхождение между ощущением и реальностью; апогей; начало зеркального обратного самовозрастающего процесса. Практическое значение теории рефлексивности С. выражается в том, что она утверждает для инвестора необходимость признания неизбежности изменения тенденций на совершенно противоположные, в виду чего надо быть готовым к моменту, когда наступает этот поворот. Инвестор должен усвоить, что когда дела идут отлично, они вот-вот пойдут плохо. Примеров проявления рефлексивности, по С., много: “Если люди разуверились в национальной валюте, снижение ее курса обычно усиливает инфляцию в стране, а это в свою очередь ускоряет падение обменного курса. Если инвесторы доверяют менеджеру компании, рост курса акций облегчает менеджеру выполнение того, что ожидают от них инвесторы... Такие процессы, поначалу самовозрастающие, а потом и саморазрушительные, есть рефлексивные процессы”. Признавая теорию рефлексивности недостаточной зрелой, С. тем не менее полагал, что она помогает прояснить не только состояние финансовых рынков, но и устройство нашего мира вообще: “Я считаю, что пристрастия участников рынка служат ключом к пониманию всех исторических процессов, в которых участвуют мыслящие существа, точно так же, как генетическая мутация служит ключом к разгадке биологической эволюции”. При этом С. признавал, что его идея о причинно-следственной связи пристрастий участников рынка, будучи весьма ценной и интересной, недостаточна для подлинной теории. Она чересчур абстрактна. Он был в высшей степени честен, осознавая это. Тем не менее он верил, что, не создав общей теории, нашел подход, способный прояснить то опасное состояние, в котором пребывает финансовая система мира. Высокая степень участия в глобальной интеллектуальной жизни — это одно из характерных отличий С. Как утверждают его биографы, на С. помимо идей Поппера огромное влияние, видимо, оказали две книги, заполненные эзотерическими галлюцинациями: “Гедель, Эшер, Бах” Д. Хофштадлера и “Шаг к экологии разума” Г. Бейт-

сона. К тому же С. считает себя не только “финансовым спекулянтom”, но и философом, точнее, неудавшимся философом, которому “пришлось перекалфицироваться в спекулянта”. Когда его принимали в ректорский совет попечителей Оксфордского университета (1992), С. попросил, чтобы его профессию записали так: “финансовый и философский спекулянт”. С. считает себя интеллектуалом в европейском понимании: человеком влиятельным и деятельным. Эти качества помогли самореализации С. как благотворителя: на эти цели он мог и хотел потратить большие деньги. Но не на отдельных лиц — С. хотел добиться масштабных целей, а для этого нужны были целые группы людей или даже целые общества. Считая водоразделом своей жизни бегство из “закрытого общества”, в свое время воцарившегося в Венгрии, он решает помочь жителям Восточной Европы и Советского Союза возродить у себя рыночные и демократические институты. С. решает направить свою финансовую мощь на поддержку открытых обществ, где люди могут действовать самостоятельно, выражать свои мнения и преследовать свои собственные интересы. Таким образом, в отличие от традиционной благотворительности деятельность С. носит активный характер: в процессе ее осуществления объекты благотворительности превращаются в субъекты “исторического процесса”. Субсидируя усилия по разрушению коммунизма, С. фактически финансировал политический и интеллектуальный переворот в Европе и СССР. Эта революция происходила не на баррикадах, а в умах граждан. Она мирная, медленная, постепенная, но призвана стать необратимой. В этом случае она может привести к рождению демократии в этих странах. Полею благотворительной деятельности С. были страны, где создаваемые им фонды могли получить максимальную независимость от коммунистических властей. Начинать С. решил с родной Венгрии. При этом благотворитель и правительство преследовали разные цели. Правительством Я. Кадара в 1980-е было настроено реформаторски и хотело определенных паллиативных изменений в экономике, ориентируясь на “демократизацию” социалистической системы (см. “Демократический социализм”). Для укрепления позиций правительству требовалась валюта. А С. сознательно занимался подрывом наличной социально-экономической системы, поддерживая не правительство, а граждан, выделяя множество мелких субсидий, поскольку, по его убеждению, “любое самостоятельное действие подрывает тоталитаристскую догму”. И если правительство считало, что дело С. — перевести деньги, которые оно будет распределять, то С. настаивал на своем праве давать деньги тому, кому сам совет нужен. В Венгрии С. удалось добиться независимости:

к 1994, через 10 лет после учреждения, соросовский фонд осуществлял 40 программ поддержки интеллектуальных и творческих инициатив. К этому времени фонды С. действовали более чем в двух десятках стран. Но их успехи были значительными только там, где удавалось добиться автономии от властей и избежать бюрократических “контрреволюций” внутри аппаратов управления фондами. Так, созданный в 1987 Московский фонд С., прежде чем начать эффективную деятельность, за первых несколько лет пережил две “аппаратные революции” типа дворцовых переворотов, а Белорусский фонд С. пришлось ликвидировать по причине административного давления властей. Но препятствия благотворительной деятельности С. создают не только на Востоке, но и на Западе. Когда, например, в сентябре 1992 сделка с английским фунтом принесла С. огромные барыши, его стали обвинять в том, что он “украл” около 12,5 фунтов у каждого британца, С. отвечал, что он считал и продолжает считать, что Запад должен делать больше для Востока. Поэтому, вкладывая деньги в подрыв коммунистической системы, он с радостью выступает от имени Запада. К тому же 12,5 фунтов, по его мнению, — это недорогая плата за свободу. По мнению С., советская система являлась универсальным закрытым обществом, поскольку сам коммунизм был универсальной нормой. Но как догма коммунизм уже исчез навсегда. По этой причине существовала возможность перехода к универсальному открытому обществу, упущенная потому, что “свободный мир” не смог адекватно отреагировать на вызов времени. В конце второго тысячелетия появилась опасность превращения того, что раньше являлось универсальным закрытым обществом, в отдельные “закрытые общества”, построенные на основе менее универсальных, но не менее архаичных догм. (См. также *Открытое общество.*)

К. И. Скуратович

СОССЮР (Saussure) Фердинанд де (1857—1913) — швейцарский лингвист, выдвинувший базисные положения в области теории языка, оказавшие значительное воздействие на гуманитарную мысль 20 в. В работах С. (см. “Курс общей лингвистики”, 1916) были творчески осмыслены некоторые теоретические установки французской социологической школы (Дюркгейм и др.) и классической политической экономики. Философский фон ряда кардинальных лингвистических нововведений С. (дихотомии язык/речь, концепции знака как единства означаемого и означющего, выделение синхронного и диахронного аспектов изучения языка) составлял антикартезианский пафос утверждения несубстанциальной па-

радикалы в гуманитарном мышлении. Взгляду на мир как на совокупность отдельных существ, которые с очевидностью обладают свойствами самооджественности и наличного присутствия, и на человека как на монаду — Его, оперирующего языком — “номенклатурой” этих существ, противопоставляется теория ценности, выходящая далеко за пределы узколингвистической сферы. Фундаментальным принципом языка, по С., является принцип дифференциации, различия, согласно которому то, что отличает данный элемент (звук, понятие) от других, составляет все его “положительное” содержание. Но такого рода различия конституируют лингвистический знак лишь в более сложной структуре — “ценности” (*valeur*). Всякая (не только лингвистическая) ценность возникает при одновременном соотношении элемента по двум осям сходных и несходных с ним элементов (подобно функционированию денежного знака в системах меновой и потребительской стоимости). В случае языка одной осью различий является цепь соотношений “акустических впечатлений”, или означающих, а другой — система понятий. При этом у С. наблюдается отчетливая тенденция формализации понятийного ряда языка и трактовки в дифференциальном плане как “своего-иного” цепи означающих (интересны параллели и развитие этой тенденции в традиции русской “формальной школы” от Шкловского до Лотмана). На понятия ценности основана концепция языка как системы, то есть как автономной целостности со своими специфическими закономерностями, в которой отношения элементов даны до самих элементов. Субъект “языка” (ценностного инварианта, грамматической системы), согласно С., может быть только коллективным, для индивида язык, актуально функционирующий в бесконечном разнообразии реализаций, в “речи” всегда остается внешним, “молчащим”. Предвосхищая последующее развитие гуманитарного познания, С. выдвигал мысль о необходимости разработки общей дисциплины — семиологии, объектом которой наряду с языком стали бы другие знаковые системы, функционирующие в обществе (от военных сигналов до ритуалов и мимики). Концепция ценности по своим импликациям сопоставима с ницшеанским проектом “переоценки всех ценностей” с его пафосом бессубъектного мышления и “системной” игры симметрий и асимметрий языка как и витальных сил. Понятие языка как системы перекликается с методологическими поисками гештальт-психологии и постулатами феноменологии; оно послужило импульсом для развития структурной лингвистики и через нее — структуралистской парадигмы в современной гума-

нитаристике. Выводы изысканий С., используемые в философии постмодернизма, проинтерпретированы последней следующим образом: а) всякая знаковая система функционирует вследствие наличия различий между ее элементами; б) смысл любого элемента (знака) обуславливается исключительно в контексте его отношения к другим элементам — первичного, исходного, вне-языкового (вне-системного) смысла элемент иметь не может; в) взаимосвязь между звуковым, изобразительным и пр. компонентами знака, с одной стороны, и его концептуальной составляющей, с другой, — произвольна, исторически обусловлена, не абсолютна: именно так следует трактовать связь “означающее” — “означаемое”. Различные направления постструктурализма (деконструктивизм, структурный психоанализ и др.), расширительно интерпретируя такие сосюррианские термины как “язык”, “различие”, “означающее”, раскрывают значительный философский потенциал идей швейцарского мыслителя (см. также Язык).

А. А. Горных

СОЦИАЛИЗАЦИЯ (лат. *socialis* — общественный) — процесс операционального овладения набором программ деятельности и поведения, характерных для той или иной культурной традиции, а также процесс интериоризации индивидом выражающих их знаний, ценностей и норм. Феномен С. изучается философией, социологией, социальной психологией, психологией, педагогикой, историей и этнографией. В рамках философии проблема С. конституируется на стыке философии культуры и философии детства. С. как философская проблема имеет смысл только в контексте такого направления социальной философии, как социальный реализм, — в категориях историцизма не формулируется. Традиция философского осмысления феномена С. заложены основоположником социальной психологии Тардом; активно развивалась классическим психоанализом (Фрейд), интеракционизмом; марксизмом (Выготский, Леонтьев), структурно-функциональным анализом (Парсонс); современные исследования проблематики С. представлены, прежде всего, символическим интеракционизмом (чикагская и айовская школы), направлением “психодрамы” и др. Процесс С. может быть понят как подключение человека к культуре как таковой (С. биологического организма) и — одновременно — как подключение к традиции конкретной национальной культуры, выступающей далее для него в качестве автохтонной, родной. Процесс С. как адаптации к культурной среде осуществляется практически всю жизнь индивида, однако функционально-содержательный экстремум его (собственно С.) приходится на временной отрезок со второго по шестой годы жизни, и ес-

ли этот период упущен (феномен Маугли), то С. детеныша, биологически принадлежащего к виду *homo sapiens*, практически невозможна (все описанные попытки социализировать детей, выращенных в волчьей стае, как знаменитые Амала и Камала, в стаде антилоп и даже, как современный Ганимед, в гнезде орла, демонстрируют указанную невозможность в качестве своего результата). С. как процесс подключения к культурной традиции семантически есть процесс формирования индивидуальности. В этом смысле результатом С. выступают индивидуальные вариации исторически определенного типа личности. Их вариативность обусловлена многообразием конкретно-частных реакций на социальные ситуации и различием врожденных психологических особенностей и задатков, их интегральная общность — единством исходной парадигмальной поведенческой матрицы, оформленной в культуре в качестве стандарта приемлемости и задающей своего рода ватерлинию, переход которой означает выход индивидуального поведения за пределы одобряемой общественным мнением легитимности. Операциональное овладение соответствующими санкционированными обществом социальными ролями регулируется принципом “удовольствие — страдание” (Фрейд) или “торможение — субституция” (Парсонс), приводимого в действие посредством вознаграждения или наказания. *Психологическим механизмом* С. выступает примерка индивидом на себя этих ролевых технологий: “подражание” (Тард), “идентификация себя с другим” (Фрейд), “принятие роли другого” (Дж. Г. Мид), “имитация и идентификация” (Парсонс). Необходимость такой идентификации возникает в ходе категорической оценки субъектом ситуации, то есть артикуляции ее в контексте неиндифферентных для индивида аспектов (Парсонс) или в ходе социального взаимодействия индивидов, когда знание (редуцированные прошлые взаимодействия, содержащиеся в индивидуальном опыте) “перспектив”, социальных возможностей, открывающихся той или иной ситуацией, совпадают у коммуникативных партнеров, что позволяет каждому из них “принять роль другого” (Дж. Г. Мид). В данном контексте возникает проблема агента С., то есть того, чья поведенческая норма выступает в качестве образца. При этом важно, что С. рассматривается как в качестве сознательного целенаправленного воздействия на формирование личности (воспитание), так и в качестве объективного стихийно-спонтанного процесса трансформации индивидуального сознания в соответствующем социокультурном контексте. В концепции С. Фрейда таким модельным образцом является семья (прежде всего, родители); Т. Тернером было показано, что референтным агентом С. может выступать группа, ненося-

щая семейного характера. При всех различиях, однако, агент С. фиксируется, во-первых, как "другой/другие" и, во-вторых, как "значащий другой/другие": типовым образом отношений в рамках процесса С. являются вертикальные отношения по принципу "учитель — ученик" (Гард). Индивид "вбирает в себя общие ценности" в процессе общения со "значащими другими" (Парсонс). Как показано Мидом, "принятие роли другого" осуществляется субъектом стадийно: начиная с принятия роли конкретных авторитетов (исходно — родителей, затем — пользующихся популярностью сверстников и наделенных престижными качествами взрослых: реальных выдающихся личностей любого масштаба, равно как и литературных или киногероев) и, наконец, в качестве максимально "значащего другого" выступает абстрактный "генерализированный другой". В случае же "генерализованного другого" оценка значимых агентов С. (родители, группа) превращается в самооценку: контроль проникает внутрь индивидуального сознания, "физиологический организм превращается в рефлексирующее сознание, Я" (Мид). Позднее Фуко назовет этого мифологического субъекта паноптического контроля "отсутствующим господином", проникающим в самые сокровенные уголки подсознания и не оставляющего индивиду ни ноты свободы в частной жизни, ибо, как показано в "Истории сексуальности", даже самые, казалось бы, интимные поведенческие программы на деле оказываются продиктованными соответствующими культурными установками, являясь фактически результатом того или иного типа С. Аналогичный аспект диктата всеобщего фиксируется и в "Диалектике просвещения" Хоркхаймера и Адорно. (И в этом смысле прозрачность сознания гораздо страшнее стеклянных стен замятинских "Мы".) В результате С. осуществляется интернализация социализирующимся сознанием структуры референтной социальной общности (семья по Парсонсу или "коммуникативного сообщества" по Миду). Это задает особую структурную организацию сознания: наряду с имманентным его содержанием как источником спонтанности и специфичности реагирования на ситуацию ("Эго" у Фрейда, "I" у Миды) оформляется и довлеющий внутренний блок контроля, репрезентирующий социальную норму и не допускающий отклонений от социальных спектраций ("супер-Эго" у Фрейда, "me" у Миды). Таким образом, функции социального контроля трансформируются из внешних во внутренние — посредством формирования в сознании индивида интенции на рефлексивный самоконтроль. Важнейшим аспектом С. выступает, таким образом, способность индивида "становиться объектом для самого себя" (Мид). С точки зрения *социокультурного механизма С.* как процесс идентификации

индивидом себя с определенными социальными ролями осуществляется не только в контексте непосредственного общения (интеракционизм), но и опосредовано: через знаковые системы культуры (язык, миф, искусство, религия и т. д.), несущие информацию о возможных в данном социальном контексте индивидуальных ролях. Так, с позиций "филозофской семантики" А. Лавджоя, в каждой культурной традиции может быть выделен набор ключевых понятий, веер возможных интерпретаций которых и задает в своих семантических пределах социально-психологические границы "индивидуальных вариаций индивидуального сознания". Как процессуальный феномен С. является стадийной, причем соответствующие ей *этапы* могут быть выделены как в рамках онтогенетического, так и филогенетического подходов. Так, применительно к индивидуальной С., Мидом зафиксировано три этапа ее осуществления: 1) психогенетический, основанный на усвоении шаблонов удовлетворения потребностей и осуществляемый путем проб и ошибок; 2) образно-символический, основанный на образной системе, безусловно рефлекторно связанной с символами; 3) интеллектуально-когнитивный, в рамках которого культурная символика становится центральным механизмом управления поведением. Филогенетически этим этапом можно поставить в соответствие три типа (этапа) исторической эволюции феномена С.: 1) именной, 2) профессионально-кастовый, 3) универсально-логический, зафиксированные Петровым в качестве исторических типов "трансляции исторического опыта от поколения к поколению". Исторически первый "именной" тип С. характерен для архаических культур, основанных на мифологическом сознании, в рамках которого имя оказывается семантически нагруженным и сопряженным в сюжете мифа с определенными ролевыми сценариями поведения и профессиональными технологиями (например, имя "Старое Солнце" у индейцев Северной Америки как обозначение члена племени, занимающегося ловлей орлов в целях добычи перьев, необходимых для создания головного убора вождя, — по А. Шульцу). В архаическом культурном контексте номинация выступает в этой связи в полной мере судьбоносным актом, определяя и задавая на будущее профессиональную деятельность, обязанности, права и социальный статус индивида в структуре общины (не случайно судьба олицетворяется в европейской культуре в образе прахи: от древнегреческой мойры до сказочных фей, укалывающих процесс веретеном, — именно старухам-пряжкам отводилась в архаической общине роль тех, кто прядял пряжу, ткал из нее пелены и чертал на них знак того имени, которое и должен был носить младенец, в эти пелены запеленутый — см. Апанке, Судьба). Поскольку

ку деятельность индивида в племени дифференцировалась на сильную ребенка и ту, которая под силу только взрослому, задавая — параллельно — дифференциацию статуса ребенка в отличие от взрослого полноправного члена общины, постольку соответственно этому дифференцируется и имя: для ранней культуры характерен дуализм детского и как бы настоящего имени (согласно легенде, разбойник, встретив Конфуция на лесной дороге и желая оскорбить его, называет мудреца его детским именем, что Конфуций расценивает как унижение его достоинства). Переход от детства ко взрослости (феномен инициации) переживается носителем мифологического сознания как смерть (ребенка) и рождение (мужчины), чему соответствует и получение нового имени. Таким образом, архаические культуры не знают феномена инфантилизма, столь знакомого зрелым культурам с другим типом С. К недостаткам "именного" типа С. можно отнести, во-первых, то обстоятельство, что весь информационный массив, который должен быть усвоен субъектом в ходе С., передается в изустной традиции (материнские рецитации мифов над колыбелью), что делает информативную емкость имени чрезвычайно низкой. Во-вторых, "именной" тип С. никак не учитывает индивидуальные способности, а тем более — склонности: набор социальных ролей и, соответственно, имен в племени жестко определен, и со смертью прежнего носителя той или иной социальной значимой функции его имя дается первому же, кто проходит через процедуру инициации. И, в-третьих, связь имени с фабулой мифа, будучи весьма жесткой и однозначной, сильно затрудняет введение в процессе С. новой информации, касающейся технологических и социальных аспектов той или иной социальной роли: поскольку технологическая информация контекстно вплетена в ткань мифологического сюжета и оказывается связанной с сакральной информацией о богах и героях, постольку изменение технологической составляющей мифа неизменно влечет за собой и изменение сакральной его составляющей, в свою очередь касающейся космогонических сюжетов. Если в рамках шумеро-вавилонской мифологии Мардук творит небо и землю из туши убитого им чудовища Тиамат, то в данном культурном контексте невозможно ввести, к примеру, новую информацию о способах свежевания дичи, не задев сакрального содержания мифа. Однако, миф живет лишь до тех пор, пока он "сакрально неприкосновенен" (И. Тренчени-Вальдафель), а потому частая смена мифологических космогоний, вызванная чисто техническими новациями и сиюминутностью мифологического сознания, в кон-

тексте которой любая новация иррадирует на весь мифокомплекс, означает фактическое разрушение мифологического сознания. И — ответственно — выход за пределы “именного” типа С. Ему на смену приходит “профессионально-кастовый” тип, отличающийся практически только тем, что в качестве носителя имени выступает не индивид, а семья, род как профессиональный коллектив (как, например, в Крито-Микенской Греции: врачеватели называли себя асклепидами, то есть сыновьями (детьми) Асклепия, кузнецы — гефестидами и т. п.). Социализируясь в профессионально артикулированном контексте, ребенок имплицитно усваивает соответствующие технологии, обязанности и права: С. изначально протекает как профессионально заданная. Данный тип С. наследует все недостатки “именного” типа: информативная емкость родового имени по-прежнему низка, индивидуальные склонности, по наблюдению Геродота за египтянами, по-прежнему не учитываются: “их глашатаи, флейтисты и повара наследуют занятия отцов, так что сын флейтиста становится флейтистом, сын повара — поваром, а сын глашатая — глашатаем, другие при всей звучности голоса не могут их вытеснить, свои же обязанности они выполняют по заветам отцов”. Что же касается возможности введения инноваций, то отнесенность технологий к богу — покровителю профессии — еще более затрудняет его: мало просто сообщить новый способковки металла, — во избежание кощунственной авторской конкуренции с богом необходимо еще доказать, что сам Гефест ковал именно так. Бурная дифференциация ремесел в условиях античной Греции 8—7 вв. до н. э. привела к трансформации “профессионально-кастовой” формы С. Если для традиционного общества было характерно ирригационное земледелие и соответствующий ему консервативный социальный уклад, то для нетрадиционного греческого общества в силу природных условий ирригационное земледелие не было возможным: лишь 20 % территории ландшафтно были пригодны для вспашки, а засушливый климат делает традиционное сельское хозяйство в Средней Греции и Пелопоннесе проблематичным. “Труды и дни” Гесиода есть, по сути, описание последовательной смены различных видов деятельности, пережитых его отцом, не могущим прокормить семью сельскохозяйственным трудом, и типичных для Греции этого периода. В условиях, когда в течение жизни человек вынужден сменить серию различных профессий (от корабеля, морехода, торговца до морского пирата) и, в условиях демократического полиса, серию социально-гражданских ролей (индивид мог быть последова-

тельно избран и архонтом, и стратегом и др.), — С. как профессионально-кастовое вживание в единственную социальную роль, унаследованную по традиции от предков, не может служить базой типовой. На смену ей приходит “универсально-логический” тип С., основанный на усвоении абстрактных формул социального поведения (взамен традиционных конкретных рецептов) и предполагающий формирование специального института обучения (в эпоху Солона был принят закон, согласно которому мужчина не обязан содержать престарелого отца, если тот в свое время не отдал его в обучение ремеслу). Таким образом, *социальные функции* С. обусловлены тем, что она выступает важнейшим механизмом: воспроизводства субъекта социально-исторического процесса; обеспечения преемственности в развитии культуры и цивилизации; поддержания бесконфликтного существования общества как интегрированной системы посредством адаптации индивида к социальной среде и имплицитного в содержание его сознания общезначимых норм легитимного поведения (идея “предупреждения нарушения общезначимых норм” выступает аксиологическим центром современных разработок в области психологии: наказание рассматривается, а первую очередь, как средство социального контроля (И. Андрес, Н. Моррис, Э. Хирш). В рамках философской концепции С. были эксплицированы многие серьезные *проблемы общепсихологического характера*. Прежде всего, это проблема интерпретации самого феномена социальной адаптации: как приспособления биологического организма к условиям социальной среды (Фрейд с его базовой концепцией пансексуализма), как силового генеративного воздействия на человека внешней среды культуры (М. Мид, показавшая, что и подростковые конфликты, и стереотипы сексуального поведения порождены не возрастными или половыми особенностями индивидов, но “принципами культуры”) или как комплексного процесса, фундированного как биопсихическими, так и социальными основаниями (Тард, Дж. Г. Мид, Парсонс). Важнейшей проблемой, эксплицированной в рамках теории С., является проблема девиантного поведения. Конституирование внутри индивидуального сознания блока контроля, репрезентирующего нормы социальной легитимности и коллективные ожидания, с очевидностью деформирует автохтонность сознания, нарушая свободу его проявлений. Фрейдизм трактует это как почву для развития невроза (собственно, чем более человек культурен, то есть чем более социокультурных ограничений стали для него имманентными, тем более он невротик), Парсонс — как основу формирования чувства неполноценности, возникающего в результате постоянного переживания индивидуальным сознанием оценоч-

ного отношения со стороны окружающих и, в конечном счете, себя самого. Особенно ярко это проявляется, по Парсонсу, в культурах западного типа с выраженным “достиженческим комплексом”, основанном на “инструментальном активизме”. Сопротивление сознания навязанному диктату “достиженческого” аксиологического комплекса осуществляется по двум направлениям. Во-первых, это индивидуальное девиантное поведение, то есть поведение, оцененное в рамках аспектаций данной культуры как неприемлемое и подвергнутое стигмации или “клеймению” (Ф. Таенбаум, Д. Силвермен, Д. Уолш, П. Филмер). Второй формой сопротивления выступает формирование альтернативных официальной культуре периферических субкультур, ориентированных либо на переосмысление общепринятых норм (отказ от “культуры отцов” в идеологии “новых левых”) либо на их тотальное отторжение (негативная идеология хиппи). В рамках чикагской школы символического интеракционизма поставлена проблема семиотического механизма С., в частности — проблема языка как “медиума” межличностного взаимодействия и средства интернализации социального стандарта; показано, что в ходе знаковой перекодировки ситуации меняется ее социальное значение, а стало быть, язык может выступать средством “создания новых миров” с новым раскладом социальных ролей (Блумер, А. Стросс, Т. Шибутани). Айовской школой символического интеракционизма актуализирована проблема роли и статуса различных символических систем в процессе С. (Т. Портленд, М. Куи). В рамках “социодраматического подхода” к социальной реальности С. рассматривается как “становление актера” — процесс овладения “мастерством ношения маски” и “умения жить внутри сценария” (К. Берк, Гофман, Х. Данкен). В настоящее время в исследовании проблематики С. наблюдается тенденция к комплексному междисциплинарному взаимодействию, взаимопроникновению подходов и методов, выработанных в рамках ее философского, социологического, социально-психологического и историко-этнографического анализа.

М. А. Можейко

СОЦИАЛИЗМ — 1) одна из версий общественного идеала в европейской социально-философской и политической традиции 19 в., в мировоззренческом контексте С. любого толка — один из аксиологических фокусов анализа недостатков капитализма; 2) одна из моделей — тенденций организации жизни индустриального общества, предполагающая значимое вмешательство государства во все сферы жизни социума в целях осуществления глобальных программ “договоряющего развития” — О. Бисмарк, Сталин и др. (антипод

либерализма); 3) самообозначение общественно-экономического устройства ряда государств в 20 в. ("национал-С." в Германии при Гитлере, "С." сталинского СССР, "развитой С." в СССР при Брежневе и т. п.); 4) феномен формирования людей в "массу" с целью их политической и экономической эксплуатации, а также манипуляции ими посредством ленинско-сталинской и фашистской техник функционирования аппарата массовой партии. Выступив реакцией прогрессивных мыслителей Европы на стихийные катаклизмы буржуазного общества конца 18 — первой половины 19 вв., теория и идеология С. претерпела в ходе своей эволюции ряд кардинальных трансформаций. Истоки С. как специфической модели идеального общественного устройства принято усматривать в утопических концепциях (см. Утопия), постулирующих позитивную необходимость активного вмешательства государства и его органов в экономическую, социальную и культурную жизнь людей. (Предполагается, что впервые понятие "социалистический" было использовано в леворадикальном британском журнале "Socialist Magazine" в 1826. Термин же "С." первым употребил Леру в 1834.) И. Шафаревич в работе "Социализм как явление мировой истории" усматривал социалистический идеал уже в схеме организации государства у Платона. (Согласно же Хайеку, "социализм с самого начала не был движением рабочего класса. Он не представлял собой очевидного средства против очевидного зла, которого требовали интересы рабочего класса. Он был конструкцией теоретиков, возникшей из определенных тенденций абстрактного мышления, с которым долгое время были знакомы только интеллектуалы".) Оставаясь не более чем амбициозным и претенциозным утопическим идеалом вплоть до середины 19 в., С. приобрел иное общественное звучание после его ситеза с марксовской идеей социально-обновленческого революционизма. В дальнейшем все ортодоксальные марксистские сценарии социалистического общественного переустройства оказывались неразрывно связаны с постулатом позитивности насилия в целях его осуществления. Насильственная экспроприация собственности у имущих классов на ранних фазах построения С., насильственное "раскулачивание", "разбуржуазивание", "раздворяивание"; вертикальная ротация маргинальных социальных слоев и групп, перманентная насильственная нивелировка населения по имущественным, культурным, мировоззренческим и идеологическим измерениям на всем протяжении его существования (идея Бухарина о складывании "нового типа человека" при С.); упразднение демократии как института, агрессивный атеизм — основа существования С. как общественной системы. С. как система в исторической пер-

спективе жизнеспособен исключительно в ходе постоянной геополитической экспансии (создание "социалистического лагеря" Сталиным, "доктрина Брежнева", имевшие целью конституирование международного порядка, основанного на классовом подходе, независимом от национальных, культурных и языковых различий между людьми). Мирное экономическое соревнование наглядно продемонстрировало исторически ограниченный потенциал С. в плане конструктивного многомерного самообновления.

А. А. Грицанов

СОЦИАЛЬНАЯ ПСИХОЛОГИЯ — область знания, изучающая особенности социального взаимодействия и взаимовлияния людей и их социального контекста. Отталкиваясь от положения о социальной сущности человека как производной его взаимодействия с непосредственным социальным окружением, С. П. фиксирует внимание на процессах и эффектах межличностного взаимодействия в рамках объединений различного уровня сложности. Изучаемый круг вопросов ранжируется от интраличностных процессов (например, формирования и проявления самости, социальной идентичности, социального познания, переживания и т. п.) до межличностных взаимоотношений. Официальной датой конституирования С. П. как самостоятельной области знания считается 1908 — год опубликования "Введения в социальную психологию" (У. Мак-Дугалл) и "Социальной психологии" Дж. Росса. Примечательно, что первая из них посвящена "естественным склонностям и способностям человеческого мышления", а вторая — "планам и настоящему, возникающему между людьми как следствия формирующихся ассоциаций", то есть имеющих весьма отдаленное отношение к предмету С. П. в современном его понимании. В данном вопросе существует определенная коитрадикция между американской и европейской традицией. В американской, наиболее мощной, С. П. конституируется как новая дисциплина, предмет которой (как и в психологии в целом) являются индивидуальные и интраличностные процессы (Мак-Дугалл). В европейской традиции предмет С. П. исходно виделся в исследовании роли социальных (структурных контекстов) в отношении индивидуальных процессов (например, Дюркгейм). Признание и наиболее интенсивное развитие социально-психологических исследований происходит в период между первой и второй мировыми войнами. Именно после первой мировой войны С. П. развивается как наука об индивидах, основывающаяся на экспериментально-поведенческой методологии. Доминирование этой исследовательской методологии отражает общее стремление психологической науки быть признанной естественным

как "равной среди равных". Последнее становится возможным при соблюдении тех же "правил игры", то есть использования позитивистской методологии с ее принципами операционализма и верификации. Отсюда доминирование экспериментальных исследований, в основном реализующихся по стимульно-реактивной схеме. Расхождения в ориентациях на интра-индивидуальные и социально-контекстуальные процессы приводят к параллельному существованию психологической и социологической С. П., имеющих свои ассоциации, периодические издания и центры, игнорирующие друг друга. Подобная отчужденность двух "самостоятельных" С. П. сохранялась вплоть до 1990-х. Более известной и распространенной, но и более поверхностной, искусственной, является психологическая С. П. Психологическая С. П. фокусируется на психологических процессах и путях понимания влияния социальных стимулов на индивида, адаптируя экспериментальную методологию. Менее распространенной, но более глубокой традицией, является идущая от интеракционистских разработок Кули и Дж. Г. Мида социологическая С. П. Социологическая С. П. концентрируется на взаимосвязи общества и составляющих его индивидов, рассматривая в качестве своих основополагающих задач объяснение социального взаимодействия. В качестве исследовательской методологии доминируют наблюдение в естественных условиях и опрос, преимущественно глубинное интервью. Несмотря на проявляющуюся тенденцию к интеграции и нахождению точек соприкосновения, различия подходов и взаимное непонимание по-прежнему имеют место. Определенные различия имеют место и между американской и европейской социально-психологическими традициями. Эти различия менее выражены и определены по сравнению с предыдущими. В общем же они сводятся к доминированию ориентации на индивидуализм в первой и на социальность — во второй. Американский ученый Дж. Тайфел, обсуждая проблему социального измерения, обосновывает, что "социальная психология должна включать в качестве своих теоретических и исследовательских приоритетов прямую заинтересованность во взаимоотношениях между психологическим функционированием человека и широкомасштабными социальными процессами и событиями, формирующими это функционирование и формируемыми им". У. Дойз (1986) конкретизирует эти различия в предлагаемой дифференциации четырех типов объяснения или "уровней анализа" социально-психологического исследования: (1) интрапсихологический уровень, фокусирующийся на механизмах, посредством которых люди организуют

свое восприятие и оценку социального окружения (уровень 1); (2) интраиндивидуальный и ситуационный уровень, охватывающие интраиндивидуальные процессы в том виде, в котором они реализуются в данной ситуации; различные позиции, занимаемые индивидом и принимаемые во внимание по отношению к ситуации (уровень 2); (3) социально-позиционный уровень, охватывающий экстраиндивидуальные различия в социальных позициях, таких как принадлежность к различным группам и категориям членства участников (уровень 3); (4) идеологический уровень, относящийся к системам представлений, репрезентаций, оценок и норм, разделяемых субъектом в ситуации эксперимента (уровень 4)". Дойз утверждает, что американцы более концентрируются на первом и втором уровнях как в теории, так и в исследованиях, в то время как европейцы — на третьем и четвертом уровнях. Особое место в существующем многообразии подходов принадлежит советской С. П., пытавшейся найти свой третий путь, основанный на попытках воплощения идей марксизма-ленинизма с их претензией на разработку и внедрение уникальных возможностей диалектико-материалистической методологии. В качестве основополагающего принципа провозглашался принцип единства сознания и деятельности, в качестве метаподхода — деятельностный подход. Неопределенность как первого, так и второго привела к отсутствию какой-либо строгой метатеоретической основы, что, в свою очередь, в качестве следствия, привело к заимствованию зарубежного исследовательского инструментария и технологии при внешней приправке его соответствующим идеологическим соусом, а также туманными утверждениями о преимуществах марксистско-ленинского подхода. Единственной категорией, имеющей претензии на оригинальное происхождение является категория "общение", в содержании которой действительно присутствует несколько продуктивных для развития С. П. идей. Наряду с общими различиями в исследовательских ориентациях с позиций американской, европейской и с определенной долей условности, советской социально-психологических традиций, можно говорить о различиях с позиций теоретических перспектив или традиций. Применительно к современной С. П. с большей или меньшей определенностью можно говорить об экспериментальной, когнитивистской, интеракционистской, психодинамической, экзистенциально-феноменологической, гендерной и социально-конструктивистской перспективах, обладающих определенными оригинальными идеями, исследовательскими средствами и достижениями. В целом, существующее многообразие подходов сего-

дня воспринимается как способствующее углублению представлений о сущности изучаемой области и способствующее взаимобогащению и развитию. В области теоретических построений констатируется отсутствие какой-либо универсальной и всеобъемлющей теории (Ньюстоун, Мэнстед, 1999). Присутствие огромного количества мини-теорий приводит к фрагментации социально-психологических представлений и все большему осознанию необходимости разработки интегрирующего их теоретического основания. Одну из наиболее известных и неоднозначно воспринимаемых попыток разработки такого рода метатеории представлеы в рамках теории социальных репрезентаций (Московичи), пытающейся разрешить одну из фундаментальных проблем С. П. — разрыв академической психологии и психологии обыденного сознания или здравого смысла. Проблема нахождения способов и средств максимально возможного адаптивного исследования исследовательского инструментария к экзистенциальной феноменальности и пространственно-временной континуальности социального бытия личности и ее окружения наиболее активно обсуждается сегодня. Становится все более очевидной ограниченность возможностей лабораторного эксперимента, жестко структурированных опросных методов и наблюдения, ориентированных на количественную исследовательскую методологию. Осознание ограниченности возможностей позитивистского подхода приводит к обострению дискуссий о соотношении количественных и качественных методов в социально-психологическом исследовании. Излишнее оптимистичное отношение к возможностям качественных методов по отношению к социально-психологической феноменологии (глубинное интервью, полевое наблюдение, фокус-группы и т. п.) обострило проблему соотношения идиографии и номотетики в С. П. Становится очевидным, что достижение подлинной глубины человеческих переживаний во всей их точности и континуальности, недоступно количественным методам и в большей степени доступно методам качественным. В то же время, углубление в идиографию индивидуального случая особенно характерное для экзистенциально-феноменологического подхода, приводит к потере возможности конструирования номотетики, что, в свою очередь, лишает исследователя возможности вынесения каких-либо сравнений и соотношений. Одним из возможных компромиссов, предполагающих возможность гармонического сочетания продуктивных возможностей количественных и качественных методов, представляется методологическая триангуляция, рассматриваемая многими исследователями как третий путь. (Оригинальную версию такого рода представляет методологический подход интегративной эклектики путем триангуляции — см. Инте-

гративная эклектика). Касательно областей прикладных исследований, следует отметить, что в современной С. П. произошел заметный переход от интраличностной и интраличностно-ориентации, характерной для этапа становления, к интерличностной и ситуационно-контекстуальной ориентации. Для первой наиболее характерными категориями выступали аттитюд, малая группа (в контексте стимула) и различные ее характеристики и связанные эффекты и т. п. Для второго этапа более характерными стали такие категории, как социальные репрезентации, социальное познание, социальное мышление, социальное взаимовлияние и т. п. Эти категории объемны по содержательным рамкам и позволяют охватить более широкий класс явлений при обеспечении достаточно тесной связи с прозаикой реального социального бытия. Говоря об областях прикладных исследований, можно с определенными оговорками выделить: (1) проблематику личности в контексте формирования и проявления ее социальной сущности (самость; социализация, социальный опыт, социальная идентичность и т. д.); (2) проблематику социального познания (социальное восприятие, объяснение, мышление и т. д.); (3) проблематику личности в ее взаимодействии с непосредственным социальным окружением (социальное влияние и взаимовлияние; воздействие и взаимодействие и т. д.); (4) проблематика взаимоотношений личности с ее непосредственным окружением (малая группа; групповое влияние; групповая динамика и т. д.); (5) проблематика личности в опосредованном социальном окружении (субкультура, общество и т. д.); (6) массовидные явления (толпа, паника, мода и т. д.). К числу специально обсуждаемых категорий, наделенных самостоятельным статусом часто относят агрессивное, асоциальное и просоциальное поведение, предубеждения и т. п. Оценивая перспективы развития С. П. можно с определенной долей уверенности говорить о том, что наряду с приобретением все большего статуса самостоятельности, внутренней интеграции, сближения с прозаикой реального социального бытия, для нее характерны и тенденции интеграции с пограничными областями знания и, прежде всего, с антропологией, этнографией, социологией, культурологией и т. д.

В. А. Янчук

СОЦИАЛЬНАЯ СТРАТИФИКАЦИЯ — термин, применяемый для обозначения структурированного социального неравенства, условий, при которых социальные группы имеют неравный доступ к таким социальным благам, как деньги, власть, престиж, образование, информация, профессиональная карьера, самореализация и т. п. Социальное неравенство может проявляться как неравные возможности (или неравное возник-

раждение за один и те же усилия или достижения) не только для социальных групп, но и для отдельных людей внутри группы. Однако в контексте исследований С. С. рассматривается, главным образом, систематически проявляющееся неравенство между группами людей, возникающее как непреднамеренное следствие социальных отношений и воспроизводящееся в каждом следующем поколении. Таким образом, С. С. является важнейшей категорией макро-социологии, изучающей общество в целом, его стабильность и происходящие с ним изменения. В отличие от социальной структуры, возникающей в связи с общественным разделением труда, С. С. возникает в связи с общественным распределением результатов труда, то есть социальных благ. С. С. подразумевает некоторую упорядоченность членов общества (или социальных групп) на основе определенных критериев. В социологии выделяют три базовых вида С. С. современного общества — экономическую, политическую, социально-профессиональную. Соответственно, основными измерениями (критериями) С. С. являются размеры доходов и собственности, ранги во властной иерархии, статус, определяемый родом занятий и квалификацией (образованием). Социальная страта (слой) обладает определенной качественной однородностью. Она представляет собой совокупность людей, занимающих в иерархии близкое положение и ведущих сходный образ жизни. Принадлежность к страте имеет две составляющие — объективную (наличие объективных показателей, характерных для данного социального слоя) и субъективную (идентификация себя с определенным слоем). В научной традиции существует два основных подхода к исследованию С. С., один из которых — классовый — основан на объективных показателях принадлежности к социальному классу или слою, второй — статусный — на субъективных оценках престижа индивидов, социальных групп, профессий. Первая традиция является, по преимуществу, европейской, вторая — американской. Теория классового строения общества восходит к работам Маркса, который впервые в истории социальной мысли выделил борьбу между соперничающими социальными и экономическими классами в качестве центральной характеристики общества и доминирующего источника социальных изменений. По Марксу, классы возникают на основе различающихся позиций, которые индивиды занимают в системе общественного производства. Ключевыми понятиями в данном случае являются способ производства и производственные отношения. Антагонистические классы формируются по двум объективным критериям — общности экономического положения, обусловленной отношением к средствам производства, и общности властных полномочий

по сравнению с государственной властью. Отличительными чертами марксистского подхода к исследованию С. С. являются: (1) признание объективности оснований существования классов и (2) выделение в качестве “базисных” социально-экономических факторов С. С. Маркс утверждал, что при любом типе экономической организации общества существует господствующий класс, который владеет средствами производства и осуществляет над ними контроль. Благодаря экономической власти господствующий класс решает судьбу тех, кто на него работает. Идеология является лишь надстройкой, “надструктурой” общественной системы, история — последовательностью перемен, при которых одна классовая система преобразуется в другую. Большинство современных западных концепций С. С. сочетают некоторые аспекты теории Маркса с идеями М. Вебера. К экономическому критерию С. С. (богатству), Вебер добавил два других измерения — престиж и власть. Он рассматривал три этих аспекта, взаимодействующих между собой, в качестве основы, на которой строятся иерархии во всех обществах. Различия в собственности создают классы, различия в престиже — статусные группы (социальные страты), различия во власти — политические партии. В отличие от Маркса, Вебер предполагал, что общности формируются в большей степени на основе статусных групп, выделяемых по критерию социально предписанного престижа. Различия в статусе ведут к различиям в жизненных стилях, составляющих важнейший элемент социальной исключительности статусных групп. Следуя Марксу и Веберу, западноевропейская традиция рассматривает классы в качестве основы стратификационной структуры любого общества и отправной точки всех стратификационных процессов, в частности — мобильности. В настоящее время наиболее убедительной считается классовая схема Д. Голдторпа и Р. Эриксона, валидность которой была подтверждена в ряде работ. Последний вариант схемы строится на таких критериях как отношения собственности (найма), условия найма (оплаты труда), степень автономности и возможность продвижения по службе: 1. а) Профессоры, руководители, интеллигенция высшего уровня; б) Крупные работодатели: промышленники, предприниматели, землевладельцы. 2. Профессоры, руководители, интеллигенция среднего уровня. 3. а) Полупрофессионалы, старшие работники офисов, торговли, сферы обслуживания; б) Работники офисов, торговли, сферы обслуживания нижнего уровня. 4. а) Мелкие работодатели в промышленности, сфере услуг; б) Мелкие работодатели в сельском хозяйстве; в) Самозанятые в промышленности, сфере услуг; д) Самозанятые в сельском хозяйстве. 5. Техники, старшие рабочие

(бригадиры и т. п.). 6. Квалифицированные рабочие в промышленности. 7. а) Неквалифицированные рабочие в промышленности; б) Сельскохозяйственные рабочие. Дискуссия в “Европейском социологическом обозрении” в 1990-х показала высокую объясняющую способность различных частных вариантов этой схемы, в том числе для межнациональных сопоставительных исследований (проект CASMIN). Согласно европейской традиции, неравенство, или С. С., рассматривается как результат объективных социальных и экономических условий. Американский подход, основоположником которого можно считать У. Уорнера с его теорией репутаций, базируется на субъективных оценках престижа индивидов, профессий, социальных групп. Многочисленные исследования показали, что оценки престижа профессий очень похожи во всем мире и мало изменяются с течением времени. Теория Д. Треймана объясняет этот феномен следующим образом: “Во всех обществах существует примерно одинаковое разделение труда. В результате специализированного разделения труда складываются различные степени власти. В любом обществе люди, обладающие властью, имеют политическое влияние и различные привилегии. Поскольку власть и привилегии ценятся повсюду, то и связанные с ними профессии считаются престижными”. Исследования престижности профессий позволяют разрабатывать стандартные шкалы престижа, такие как шкала Треймана, шкала Сигела (NORC) и т. п., широко используемые в международных сравнительных исследованиях. В подходе, предложенном О. Дунканом, используется высокая корреляционная связь между престижностью профессии, уровнем образования и доходом. Сконструированный им индекс социально-экономического статуса (SES) представляет собой линейную комбинацию образования и дохода и позволяет измерять позицию индивида в социально-экономической иерархии, не прибегая к трудоемким и дорогостоящим измерениям престижа. Социально-экономическая стратификация в американской социологии измеряется посредством группирования шкал престижа или социально-экономического статуса. Различия между такими стратами представляются не столь радикальными, как при классовом подходе. Предполагается, что шкалы престижа измеряют некий континуум престижей или статусов, и между стратами не существует строгих границ. Эта особенность американского подхода к С. С. обусловлена тем, что в США исторически не наблюдалось строгого деления на классы, так как прибывшим в страну эмигрантам с самым разным классовым происхождением приходилось начинать практически

с нуля и достигать определенного положения на социальной лестнице благодаря не столько своему происхождению, сколько личным достоинствам. По этой причине американское общество всегда считалось более открытым, с точки зрения социальной мобильности, чем европейское. Классовый и статусный подходы не являются взаимоисключающими; оба они нередко применяются на Западе к одним и тем же данным. Совершенно иная картина наблюдается в советском и постсоветском обществе. Она характеризуется, в первую очередь, отсутствием корреляции между основными измерениями С. С. — богатством, престижем и властью. Сегодня большинство исследователей сходится на том, что главным критерием С. С. в советском обществе являлось место во властной иерархии, которое определялось не только должностью, но и ведомственной принадлежностью. Сложная система льгот и привилегий в значительно большей мере, чем доходы (при фактическом отсутствии частной собственности), определяла материальное благосостояние индивида. Доходы, различия в которых были не особенно велики, также определялись скорее отраслью народного хозяйства, чем образованием и квалификацией работника. Что же касается престижа профессией, он в равной степени определялся идеологическими и материальными факторами. Идеология последовательно поддерживала престиж высокооплачиваемых рабочих профессий (шахтеров, сталеваров), равно как и массовых "интеллигентных" профессий, оплачивавшихся крайне низко (учителей, врачей). Высокий престиж профессий продавца, водителя и т. п. можно объяснить только доступом к дефицитным в то время благам и услугам, позволяющим получать в обмен другие блага и услуги, а также нелегальные доходы. В постсоветском обществе властная иерархия продолжает оставаться ведущим критерием С. С. Т. Заславская, по-видимому, первой обратила внимание на тот факт, что произошло сращивание политического и экономического капитала социальных групп, которое выражается в контроле над важнейшими экономическими ресурсами и процессами распределения и перераспределения общественного богатства. Либерализация экономики открыла широкий спектр возможностей (от легитимных до криминальных) использовать такой контроль для личного обогащения. Зависимость уровня доходов от количества и качества работы еще более ослабла. Произошло относительное обесценивание квалифицированного ручного труда, оплата которого теперь не намного превышает традиционно низкую оплату труда в "бюджетных" отраслях, таких как образование или медицина. Пре-

стиж высшего образования приобрел исключительно прагматический характер. Среди профессий, требующих высокого образовательного уровня, престижными являются высокооплачиваемые. Важными факторами С. С. в постсоветском обществе стали возникновение частного сектора экономики и формирование рынка труда. Особый интерес в частном секторе представляет возникновение рынка финансовых и информационных услуг (юридических, маркетинговых, рекламных, коммуникационных и пр.), характеризующегося наиболее высоким уровнем оплаты труда. На рынке труда следует отметить появление новых социальных групп — крупных, средних и мелких частных предпринимателей, а также безработных. Отмеченные тенденции позволяют говорить о том, что сегодня для постсоветских стран характерны скорее европейские, чем американские модели С. С. Американский подход, основанный на шкалах профессионального престижа, не отражает всех различий в уровне и стиле жизни различных социальных групп. Европейская же традиция предполагает многокритериальный подход к выделению социальных классов и групп. Важнейшими из таких критериев сегодня представляются положение на рынке труда, профессионально-должностной статус, позиция во властной иерархии, уровень доходов, наличие собственности, включая собственность на средства производства.

О. В. Терещенко, С. В. Сивуха

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ — раздел философии, определяемый образом описывающий качественное своеобразие общества, его законы, социальные идеалы, генезис и развитие, судьбы и перспективы, логику социальных процессов. Доминантной характеристикой С. Ф. как совокупности социально-нормативных учений можно считать установление норм общественной жизни, а не рассмотрение ее в конкретной действительности. В качестве пограничной дисциплины С. Ф. анализирует общественные проблемы в контексте категориально-понятийных рядов теоретической социологии, с одной стороны, и сопряженных дисциплин (политической экономии, антропологии, культурологии, психологии и др.), — с другой. Родоначальниками этой традиции в 19 в. выступили Сен-Симон, Конт, Маркс и Энгельс, Спенсер, а также представители социологического психологизма. Неомарксизм 20 в. соединил социологическую парадигму теоретической реконструкции общества с философско-антропологическим и психологическим подходами. (Согласно Хоркхаймеру, С. Ф. — это рефлексия общественной теории своей собственной социальной обусловленности, что и делает данную теорию "истинно критической".) В современном обществе С. Ф. становится рефлексивным выражением ди-

намики развития современного общества, "в границах" которого она оказывается. С. Ф. наследует классической философии историю, занимаясь проблемами социальной эволюции и направленности общественных процессов. Не постулируя схем исторического процесса, систем его ценностей и смыслов, С. Ф. опирается (прямо или косвенно) на опыт повседневной деятельности людей и результаты исследований социально-гуманитарного плана. Между философией истории и современной С. Ф. отсутствует непосредственная связь: "лакуна" была почти на столетие заполнена позитивистскими схемами исследования и социологией, которая стремилась элиминировать вопрос о философском осмыслении социального бытия и его познания. В середине 20 в. социология была вынуждена отступить перед проблемой "человеческого измерения" процессов трансформации социальных систем и признать вопрос о "возвращении людей в теорию" (Хоманс). С. Ф. оказалась перед необходимостью формировать мировоззрение, опирающееся на проблемность социального бытия и познания и дающее некую систему ориентиров человеческой деятельности. В плане динамики и циклического представления социальных процессов мировоззренческая и методологическая функции С. Ф. оказываются взаимообусловленными, а сама С. Ф. предстает особой формой рационального знания, осознающей прерывность социального процесса и обеспечивающей эвристическое понимание его непрерывности. В последней четверти 20 в. С. Ф. находит новые импульсы саморазвития в границах радикальной социологии (Гоулдиер и др.) и в постструктурализме (Фуко и др.).

А. А. Грицанов

СОЦИАЛЬНАЯ ЭКОЛОГИЯ — недавно возникшая научная дисциплина, предметом которой является изучение закономерностей воздействия общества на биосферу и тех изменений в ней, которые оказывают влияние на общество в целом и каждого человека в отдельности. Концептуальное содержание С. Э. охватывается такими разделами научного знания как экология человека, социологическая экология, глобальная экология и др. Наличие противоречивости в понимании сущности С. Э. обусловлено широтой охвата проблем, изучаемых ею. Так, в момент своего возникновения экология человека была ориентирована на выявление биологических и социальных факторов развития человека, установления адаптационных возможностей его существования в условиях интенсивного промышленного развития. Впоследствии задачи экологии человека расширились до изучения отношений человека и среды обитания и даже проблем глобального масштаба. По мнению ряда ученых (М. И. Будыко, С. С. Шварц),

предметом экологии человека является изучение глобальных проблем взаимодействия общества и природы, поиск закономерностей планетарного масштаба. Экология человека изучает развитие и взаимодействие человека (общества) с окружающей средой в различных аспектах (экономическом, техническом, физико-техническом, социально-психологическом) и призвана определить оптимальные условия существования человека, включая допустимые пределы его воздействия на окружающую среду. Такое предельно широкое понимание задачи экологии человека сближает ее предметное содержание с глобальной экологией, включающей комплекс глобальных проблем взаимодействия человека и природы (С. С. Шварц). Подобного рода отождествление вряд ли обосновано, поскольку глобальная экология охватывает процессы изменений на уровне биосферы в целом, экология же человека касается места и роли человека в биосфере, рассматривает социально-гигиенические и медико-генетические изменения его здоровья. Сложившаяся расплывчатость в определении предмета этих дисциплин (глобальной экологии и экологии человека) — свидетельство методологической неясности их содержательных аспектов. В этом контексте термин «С. Э.», четко указывающий на связь и взаимодействие общества с окружающей средой, приобретает в современной науке строгий и однозначный смысл. Главное содержание С. Э. сводится к необходимости создания теории взаимодействия общества и биосферы, поскольку процессы данного взаимодействия включают в себя и биосферу и общество в их взаимовлиянии. Следовательно, законы данного процесса должны быть в известном смысле более общими, чем законы развития каждой из подсистем в отдельности. В С. Э. четко прослеживается основная идея, связанная с изучением закономерностей взаимодействия общества и биосферы. В центре ее внимания поэтому и оказываются закономерности воздействия общества на биосферу и те изменения в ней, которые влияют на общество в целом и каждого человека в отдельности. Одной из важнейших задач С. Э. (и в этом плане она сближается с социологической экологией — О. Н. Яницкий) является изучение способности людей приспосабливаться к происходящим переменам в окружающей среде, выявление недопустимых границ изменений, оказывающих отрицательное воздействие на здоровье людей. Сюда входят проблемы современного урбанизированного общества: отношение людей к требованиям среды и к среде, которую формирует индустрия; вопросы ограничений, которые накладывает эта среда на отношения между людьми (Д. Маркович). Основной задачей С. Э. является изучение механизмов воздействия человека на окружающую среду и тех преоб-

разований в ней, которые выступают результатом человеческой деятельности. Проблемы С. Э. в основном сводятся к трем основным группам: планетарного масштаба — глобальный прогноз на население и ресурсы в условиях интенсивного промышленного развития (глобальная экология) и определение путей дальнейшего развития цивилизации; регионального масштаба — изучение состояния отдельных экосистем на уровне регионов и районов (региональная экология); микромасштаба — изучение основных характеристик и параметров городских условий жизни (экология города или социология города).

Л. А. Водольнов

СОЦИАЛЬНОГО ОБМЕНА КОНЦЕПЦИЯ — (1) — в узком смысле теория, разработанная в американской социологии усилиями Блау, Хоманса, Р. М. Эмерсона и их последователей; (2) — в широком смысле — направление в социальном знании (социологии, социальной антропологии, социальной психологии, а также экономики и политологии), трактующие суть социальной жизни как обмен различными типами деятельности, которая, в свою очередь, понимается как обмен чего-либо на что-либо в актах социального взаимодействия с целью удовлетворения потребностей и интересов социальных субъектов (под которыми в большинстве случаев понимаются атомарные социализированные индивиды). Теоретические основы С. О. К. были заложены в экономическом и этическом утилитаризме Смита, Бентама, Милля и др., закрепившем принцип оценки явлений с точки зрения их полезности и выгоды, возможности служить средством для достижения какой-либо цели. Согласно экономической версии С. О. К., человек рационально стремится максимально увеличить совокупность своих материальных благ в процессах обменных (деловых) операций, осуществляемых в рамках рынка. В рамках этих представлений была выработана модель так называемого «экономического» человека («калькулирующего») максимизацию выгоды и минимизацию затрат и действующего на основе расчета издержек) и представление о «невидимой руке рынка» (приводящей цели и интересы индивидов, противостоящие друг другу в конкретных экономических ситуациях (микроуровень), к «согласованию» (балансу) в рамках макроструктуры рынка как такового). В этической версии утилитаризма поведение людей трактуется через их естественное стремление (рационализируемое в конкретных действиях и поступках) испытывать наслаждение и избегать страданий. Эти версии и модели, переосмысленные в прагматизме, и явились отправной точкой анализа в собственно С. О. К., развитие которой шло параллельно и во многом во взаимодействии (с заимствованием ряда идей и методологических при-

ципов исследования) с антропологическими версиями С. О. К. (Малиновский, Мосс, Леви-Стросс и др.). Социальная антропология существенно изменила и усложнила представление о социальных обменах на основе анализа базовых процессов традиционных обществ. Было показано, что: 1) обмены сложны и мотивированы; 2) они стремятся к институционализации и закреплению в культурных образцах и моделях; 3) институционализации обменов играют организующую роль в социальных структурах; 4) позиции, статусы и роли в обменах ведут к процессам социальной дифференциации и иерархизации; 5) значительную часть обменов составляют символические интеракции (взаимодействия), формирующие и закрепляющие наличные типы социальности; 6) обмены в большинстве случаев осуществляются внутри социальных групп и от их имени в сложных ценностно-нормативно организованных социальных структурах; 7) характер обменов зависит от ценности перераспределяемого в них ресурса и регулирующих их норм взаимности: обоюдные (прямые) обмены и односторонние (косвенные) обмены, в которых баланс интересов достигается лишь в конечном итоге через целую цепочку обменов и в только определенной социальной целостности. Развитие социологической С. О. К. шло под лозунгом возвращения человека в социологический анализ, вызванный во многом неудовлетворенностью схемами анализа социального поведения, предложенного бихевиоризмом, с одной стороны, и необходимостью акцентировать внимание на микро-социологическом уровне анализа социальной реальности — с другой. Однако в отличие от символического интеракционизма, исходившего из тех же задач и пошедшего по пути преодоления принципов бихевиоризма и позитивистской методологии анализа, представители С. О. К. предложили по сути их новую реформированную редакцию. Так, вместо концептов пользы (выгоды) и издержек (затрат) были соответственно введены понятия вознаграждения и наказания, что позволило внутри теории обсуждать проблемы мотивированности как отдельных актов, так и обмена в целом, а также принципы выбора тех или иных стратегий поведения. Сохранив исходные положения о рациональности поведения участников и базовости для формирования социальной реальности отношений обмена с целью получения вознаграждений и избегания наказаний, теоретики С. О. К. пошли по пути смягчения исходных посылок анализа. Было признано, что поведение людей далеко не всегда рационально, они редко действуют по экстремальным моделям (типа «стремления к максимальному уве-

личению прибыли”), часто избираются не самые эффективные стратегии поведения и т. д. Главное же — была выработана методологическая установка на преодоление бихевиористского редукционизма (в наибольшей степени он присущ внутри С. О. К. Хомансу) макроструктур к микроанализам непосредственного поведения. Основное внимание Блау и Эмерсона было уделено как раз поиску механизмов переходов от микроуровня к макроуровню социальной реальности и адекватных способов их описания (усиление внимания к ценностно-нормативным механизмам; обнаружение “вторичного” подкрепления удачных стратегий поведения (вне самой ситуации обмена); анализ механизмов распределения власти, взаимодействия групп, социальных институтов; учет фактора социокультурной памяти; введение концептов “обменные цепочки”, “сети обмена”, “продуктивный обмен” и т. д.). Многие положения С. О. К. близки концепции социальных ролей (Р. Лиитон и др.), однако, в целом, отличаются от нее прежде всего акцентом на исследование процессуальности социальной реальности. Вместе с тем в поздних версиях С. О. К. заметно возрастает интерес к исследованию структур. В значительной мере С. О. К. (как и теория ролей) оказалась интегрирована в структурно-функциональный анализ в социологии.

В. Л. Абушенко

СОЦИАЛЬНОЕ — пакетное понятие, пространство адекватных интерпретаций которого: 1) соотносится по объему с содержательной и функциональной “нагруженностью” терминов “история”, “культура” и т. п.; 2) отнесимо к предметностям классической и неклассической социологии; 3) отражает взаимообусловленность индивидуального (“атомарного”, “ядерного”) бытия людей, с одной стороны, и над-индивидуальных структур социальной статистики и социальной динамики, с другой. Неразрывное единство фрагментированных единиц человеческого бытия и коллективных форм их существования /читай: совместное, коллективистское по форме воспроизводство дискретной социальной реальности — А. Г./ конституирует амбивалентность социально-гуманитарного познания. В границах последнего различимы *познание С.* (анализ общественных структур и закономерностей различной степени общности, то есть *опосредованно-общественного*) и *гуманитарное познание* (конкретно-индивидуальное описание феноменов социальной жизни, то есть *непосредственно-личного*). В классических своих трактовках С. выступало в качестве структуры: а) внешней для индивидов, б) противостоящей им (как коллективистское начало), в) центрированной на

репертуары “стягивающего” взаимодействия людей. Кардинальная историческая трансформация базовых форм С. была зафиксирована посредством ряда совпадающих факельных характеристик в различных языках социальных описаний 20 в. (постмодернистская философия, интеракционизм, теории коммуникативного действия, социальная феноменология и т. д.). Так, одна из наиболее разработанных в современной философии концепций природы С. была изложена в книге Бодрийара “В тени молчаливого большинства, или конец социального” (1982). По мысли Бодрийара, “все хаотическое скопление социального вращается... вокруг масс”, обладающих таким свойством, что “все электричество социального и политического они поглощают и нейтрализуют безвозвратно. Они не являются ни хорошими проводниками политического, ни хорошими проводниками социального, ни хорошими проводниками смысла вообще”. Бодрийар констатирует, что “призыв к массам, в сущности, всегда остается без ответа. Они не излучают, а, напротив, поглощают все излучение периферических созвездий Государства, Истории, Культуры, Смысла. Они суть инерция, могущество инерции, власть нейтрального”. Масса суть явление, все и вся вбирающее в себя, не осваиваемое, по-видимому, никакой практикой и никакой теорией. Массы способны выступать “главным действующим лицом истории”, обретая слово и переставая быть “молчаливым большинством”. Но собственной истории, достойной описания, они не имеют: по Бодрийару, их сила является неизменно *актуальной*. С. суть полная противоположность социологического, тщательно пытающегося отобразить это “рыхлое, вязкое, люмпеналистическое представление”. Масса, согласно Бодрийару, обладает свойством “радикальной неопределенности”, она не имеет какой-либо социологической “реальности”, она “выступает неразличимостью нейтрального, то есть ни того, ни другого”. В массе невозможно отчуждение, ибо здесь не существуют ни один, ни *другой* /выделено Бодрийаром — А. Г./ . Массы не приняли, полагает Бодрийар, саму Идею Божественного: трансцендентность и связанные с ней напряженное ожидание, отсроченность, терпение, аскезу они не признают. Единственный религиозный опыт масс есть “переживание чудес и представлений”. Массы предельно деформируют всевозможные схемы разума, они не отражают С., они не отражаются в нем — “зеркало социального разбивается от столкновения с ними”, они не оказывают какого-либо активного сопротивления, а выступают в качестве все-и-вся-деформирующей “гигантской черной дыры”. Информация, призванная удерживать массы в поле смысла, апеллирует к тяготению последних к зрелищности: рациональная ком-

муникация и массы, по Бодрийару, несовместимы. Массы противопоставляют собственный отказ от смысла и жажду зрелищ диктату здравого смысла, все артикулированные дискурсы поглощаются их переводом в плоскость иррационального. Бодрийар отмечает, что “после многочисленных революций, и стоили даже двухсотлетнего обучения масс политике... только лишь тысяча человек готова к действию, тогда как двадцать миллионов остаются пассивными”. Безразличие масс относится к их сущности, это их единственная практика; приписывание им “желания подавления и порабощения” (чего-то вроде “повседневного микрофашизма”) суть, согласно Бодрийару, “последняя попытка привязать массы к смыслопроизводству”. Политика началась (во времена Макиавелли) как “чистая игра знака, чистая стратегия”, свободно обращавшаяся с целями. С 18 в., с Великой Французской революции, политика отдаёт себя во власть Разуму: “политическая сцена” уже не пространство ренессансного механического театра, она отсылает к фундаментальному означаемому — народу, воле населения и т. д. На политической сцене захватывают господство не знаки, но смыслы. Сфера политического уравнивает силы, в ней отражающиеся: социальные, экономические, исторические. Конец политики, пишет Бодрийар, наступает с возникновением марксизма: “начинается эра полной гегемонии социального и экономического, и политическому остается быть лишь зеркалом — отражением социального в областях законодательства, институциональности и исполнительной власти”. Согласно идеологам революционизма, придет время, когда “политическое исчезнет, растворится в полностью прозрачном социальном”. Как полагает Бодрийар, С. овладело политическим, оно /С. — А. Г./ стало всеобщим и всепоглощающим. Но... “Утверждается нечто, в чем рассеивается не только политическое — его участь постигает и само социальное. У социального больше нет имени. Вперед выступает анонимность. *Масса. Массы*”. Результат таков: исчезает социальное означаемое — рассеивается и зависимое от него политическое означаемое. Единственный оставшийся референт — референт “молчаливого большинства”, референт мнимый, не могущий иметь какой бы то ни было репрезентации. Массы перманентно тестируют и зондируют (преимущественно посредством так называемых СМИ): “политический референт уступил место референту” (Бодрийар). Это уже симуляция, а не репрезентация. Данные социологической статистики — это лишь параметр, аналогичный спектру звездного излучения: это симуляция в принципе невыразимого С. (С механизмами классической социальности — выборы, подавление, инстанции репрезентации и подав-

ления — дело обстоит иначе: “здесь все еще в силе диалектическая структура, поддерживающая ставки политики и различные противоречия”. Тем не менее “молчание” масс, по Бодрийару, “накладывает запрет на то, чтобы о нем говорили от его имени”. Массы более не субъект истории, они не могут войти в сферу артикулированной речи, “они уже не могут оказаться отстраненными от самих себя” /читай: отрефлексировать самих себя — А. Г./ ни в каком языке. Если ранее власть подспудно приветствовала эту ситуацию, то сейчас это становится опасным: безразличие масс предвещает крах власти. “Молчание масс” становится главной проблемой современности. Массам не нужен смысл: если в эпоху революций радикалы продуцировали смыслы, не успевая удовлетворять спрос на них, то сейчас “производство спроса на смысл” оказывается главной проблемой. Массы не могут быть субъектом, ибо не в состоянии выступать носителем автономного сознания. А поскольку она не поддается информационной обработке и не может быть понята в терминах элементов, отношений и структур, массы не способна трактоваться и как объект. Что, согласно Бодрийару, особо значимо: очевидный и все более распространенный “уход масс в область частной жизни — это... непосредственный вызов политическому, форма активного сопротивления политической манипуляции”. Полусом жизни оказывается уже не историческое и политическое с их абстрактной событийностью, а бытовая, приватная жизнь. Такое положение вещей отражает важнейшую тенденцию: сопротивление социальности прогрессировало значительно интенсивнее, нежели она сама. В концепции “двухуровневой коммуникации” это отображается так: господствующим культурным кодам индивиды вначале противопоставляют собственные субкоды, отнюдь не совпадающие с первыми. В дальнейшем же любая входящая информация циркулирует в рамках циклов, определяемых отнюдь не властью. Несмотря на любые амбиции СМИ, отмечает Бодрийар, “масса — медиум гораздо более мощный, чем все средства массовой информации, вместе взятые”: “mass(age) is message” /“масса(-а, -ирование) есть сообщение” (англ.) — А. Г./ По мысли Бодрийара, феномен современного терроризма объясняется реакцией на терроризм С.: поведенческие массы и терроризм “объединяет самое радикальное, самое решительное отрицание любой репрезентативной системы”. Первое не порождает второе, масса и терроризм всего лишь и именно со-существуют. Экспансия культур западного типа, протекавшая как замедленный взрыв, уже не может контролироваться социальным: треугольник “масса — СМИ — терроризм” суть пространство катастрофы современной цивилизации. По мысли Бодрийара, “так называемые

“социальные науки” были призваны закрепить впечатление, что социальность вечна. Но сегодня от него надо освободиться”. Как пишет автор, “в своей основе вещи никогда не функционировали социальными — они приходили лишь в символическое, магическое, иррациональное и т. п. движения. Капитал есть *вызов обществу*”. Машина истины, рациональности и продуктивности есть прежде всего насилие, состоящее в том, что С. направлено против самого С. Бодрийар завершает анализ констатацией того, что относительно С. возможно несколько гипотез. 1. С., по сути дела, никогда не существовало. Имела место лишь его симуляция, сменявшаяся сегодня катастрофической десимуляцией. 2. Социальность все же существовала и существует, более того, она постоянно нарастает. С. может трактоваться как всевозрастающий остаток прогрессивного развития человечества, аккумуляция развития человечества, аккумуляция смерти. В остаток превращается вся ставшая целостной социальной система. По Бодрийару, у С. две обязанности: производить остаток (любой: демографический, экономический или лингвистический) и тут же его уничтожать (ликвидировать, акцентированно бесполезно потреблять: например, организацией полетов на Луну и т. п.). “Социальное занято тем, что устраняет всякий прирост богатства. Если бы дополнительное богатство было лущено в процесс перераспределения, это неизбежно разрушило бы социальный порядок и создало недопустимую ситуацию утопии”. Если бы между индивидами оказалось распределено все свободное богатство, которым располагает общество, они утратили бы потребность просчитывать свои действия, они потеряли бы ориентацию и чувство умеренности и бережливости. Как пишет Бодрийар, “социальное создает ту нехватку богатства, которая необходима для различия добра и зла, в которой нуждается любая мораль”. Или иными словами, “ум социального — это и есть глупость в пределах потребительной стоимости”. Общество спасается именно дурным использованием богатств. Мы имеем дело, по Бодрийару, с “поглощением социального ухудшенной политической экономией — просто-напросто управлением” (в опровержение Маркса, мечтавшего о “поглощении экономического улучшенным социальным”). 3. С., безусловно, существовало, но сейчас его больше нет. Рациональная универсальная социальность общественного договора уступает место социальности контакта, множества временных связей. Но можно ли тогда по-прежнему говорить о социуме? Свою книгу Бодрийар завершает так: “Пусть, однако, кастальги по социальности предаются приверженцы удивительной по своей наивности социальной и социалистической мысли. Это они умудрились объявить универсальной и возвести в ранг идеала прозрачности

столь неясную и противоречивую, более того, остаточную и воображаемую, и более того, упраздняемую своей собственной симуляцией “реальность”, какой является социальное”.

А. А. Грицанов

СОЦИАЛЬНОЕ ВРЕМЯ (время человеческого бытия) — коллективное перцептуальное В., универсалия культуры, содержание которой лежит в основе концептуального В., конституирующегося в феномене истории как осознанной процессуальности социальной жизни. В рамках неклассической философии происходит переориентировка внимания с трактовки С. В. как воплощенного в календаре объективного параметра социальных процессов на интерпретацию темпоральности человеческого существования как нмиманентной внутренней динамики последнего. Так, экзистенциализм противопоставляет темпоральность человеческой экзистенции как глубоко содержательную — внешнему В., представляющему в качестве отчужденного, бескачественного и подавляющего, ибо в темпоральности любая “ситуация — это призыв, она окружает нас, она предлагает решение, принять которое придется нам самим” (Сартр). Применительно к индивидуальному человеческому бытию осуществляется постановка данной проблемы и в концепции Хайдеггера: бытие человека в мире, Вот-бытие (Dasein) характеризуется временностью присутствия; темпоральность экзистенции организует себя как протекание от рождения к смерти как способу бытия смертного в мире. Временность понимается как смертность, но именно эта векторность человеческого существования является условием возможности предположения экзистенцией трансцендентального горизонта мира как “Целого”. В современных теориях информации человеко-размерный параметр В. рассматривается в тесной сопряженности с онтологически заданным В. как параметром развивающейся системы: “очень интересный мысленный эксперимент — вообразить разумное существо, время которого течет в обратном направлении по отношению к нашему времени. Для такого существа никакая взаимосвязь с нами не была бы возможна. Сигнал, который оно послало бы к нам, дошел бы к нам в логическом порядке следствий — с его точки зрения — и причин — с нашей точки зрения. Эти причины уже содержались бы в нашем опыте и служили бы нам естественным объяснением его сигнала... Мы можем общаться только с мирами, нмемкими такое же направление времени” (Н. Винер). (См. также Переоткрытие времени, Событийность, Эон.)

М. А. Можейко

СОЦИАЛЬНОЕ ДЕЙСТВИЕ — единица социальной реальности, выступающая ее конституирующим элементом. Понятие С. Д. введено М. Вебером: Д. оно является постольку, поскольку действующий индивид (индивиды) связывает с ним субъективный смысл, а С. — поскольку по предполагаемому смыслу соотносится с Д. других людей и ориентируется на них. Субъективный смысл С. Д. в перспективе вызывает проект понимающей социологии и одновременно осуществляет переход от теории рационального деятеля к теории рационального Д. Между Д. как таковым и его результатом допускается существование внутренней связи, определяемой как ментальные состояния, пропозициональные установки (мотивы) и как "социальная перспектива" (нормы), обычно относимые к детерминантам Д. В первом случае концепция С. Д. часто психологизируется: термины должны соответствовать "описаниям", которые производятся в повседневной жизни (Знавецкий, Дэвидсон). С другой стороны, такой подход допускает идеализацию обладающего полной информацией субъекта, предполагающего сделать выбор в ситуации, когда все причины и следствия эксплицированы. В пределах наличного полилого описания ситуации приводит к тому, что рациональное Д. не нуждается в реальном субъекте; то, что мы объясняем отражает наше словоупотребление и нуждается в семантической интерпретации. Во втором случае используется холистская парадигма (Дюркгейм, Парсонс), рассматривающая подсистемы Д. (организм, личность, социум, культура), которые оказывают на него тотальное давление. Дальнейшее развитие этого подхода привело к переформулированию социологии на базе понятия системы вместо понятия Д. (Луман). В некотором роде эта операция выступила процедурой подмены субъекта Д., которым становится не изолированный индивид (методологический индивидуализм, метод робинзонов) и "общественный субъект" (Франкфуртская школа), а общество, понятое как коммуникация (Хабермас). Способность к коммуникации трактовалась как способность готового к взаимопониманию речевого субъекта ставить правильно построенное предложение в определенные соотношения к реальности. Коммуникативными действиями называются "только такие символические выхождения вояне (aussegitzen), с помощью которых действующее лицо (Aktor)... обретает отношение, по крайней мере, к одному миру, но постоянно также к объективному миру" (Хабермас). Свойство рациональности коммуникативные Д. приобретают только в рамках общественности, вырабатывающей посредством аргументации согласие. Теории С. Д.,

возникая в рамках так называемого общего модернистского проекта, предполагали не столько объяснение Д., сколько овладение Д. так же, как и миром.

Д. М. Булышко

СОЦИАЛЬНЫЙ РЕАЛИЗМ — парадигмальная установка социально-исторического познания, основанная на трактовке общества и его исторической эволюции в качестве объективной реальности, внеположенной индивидуальному сознанию в рамках субъектно-объектной оппозиции. Различают два вида С. Р. историко-философской традиции, имплицитно предполагающей объективную данность человеку истории (от заданной богами и не зависящей от человека реальности "золотого", "серебряного" и т. д. века у Гесиода до рассуждений Гердера об исторических законах, которые могут быть познаны как объективные), и собственно С. Р. как концептуально конституированную методологию. Возникновение такого рефлексивного С. Р. может быть отнесено к концу 19 в.; С. Р. оформляется в качестве социологизма как остро критическая оппозиция историзму и связан с дисциплинарным становлением социологии. Необходимость дистанцироваться от других социальных дисциплин, задав собственный предмет и самостоятельный метод исследования, детерминирует оформление социологизма реально в двух планах: онтологическом (утверждение социальной реальности как собственного предмета, связанное с борьбой против биоограницизма и психологизма и окрашенное антиредукционистским пафосом) и методологическом (артикулируя социальную реальность в качестве онтологически заданной, социологизм характеризуется ориентацией — соответственно — на социологические методы ее познания как исчерпывающе достаточные). Общекультурная установка позитивистского характера, заставлявшая видеть социальное познание по образу и подобию естественных наук, спровоцировала оформление в социологизме педагогической экстраполяции своего метода на историческое познание в целом ("социологический экспансионизм", "социологический империализм"). Таким образом, в современном контексте С. Р. может быть интерпретирован как онтологический аспект социологизма. Концептуальное оформление С. Р. связано с именем Дюркгейма, который, ориентируясь на критерий идеалы позитивизма, выдвигает для социального познания требование рационализма и формулирует принципы эмпирической обоснованности теоретических тезисов и доказанности их посредством объективированных методов. В рамках такого подхода общество выступает для человека как внеположенная субъекту вне- и над-индивидуальная реальность, доступная структурному расчленению

и функциональной аналитике в рамках субъектно-объектной процедуры: знаменита дюркгеймовская формула "социальные факты нужно рассматривать, как вещи". Трактовка человека в качестве homo duplex, двойственного по своей сущности и характеризующегося как индивидуальными, так и общественными проявлениями, снимает для исторического познания проблему соотношения индивидуального с общим: индивидуально сознание как факт истории, равно как и индивидуальное поведение, детерминируются отнюдь не личностно артикулируемыми факторами, но комплексом объективных детерминант, восходящих к функционированию общества как целого ("социальное следует объяснять социальным"). Анализируя эту радикальную установку Дюркгейма против "социального атомизма", следует помнить, что греч. atomos и лат. individuum синонимично обозначали неделимость финальной (соответственно — для природы и для общества как семантно-аксиологических центров раннегреческой и латинской культур) единицы и выражали пietet как натурфилософской, так и социально-политической мысли перед отдельным как исходным и авторитетным (см. эмпедокловскую идею о свободном отклонении атомов), — радикальная смена позиции по отношению к отдельному, переориентация на радикальный примат абстрактного общего провоцирует идеологический глобализм и утрату значимости приоритетов частной (отдельной) жизни. Этот объяснительный принцип Дюркгейма, выводящего индивидуальные поступки и побуждения из функционирования общества как целого (радикальный социальный холизм) вызвал достаточно резкую критику в адрес его концепции как "религии без Бога": индивид не обладает свободой воли и служит игрушкой стихийных глобальных процессов (ср. с идеей "свободы воли индивида" как конечной детерминантой поведения в историзме.) Классическим выражением С. Р. является марксизм с его трактовкой общества как социального (высшего) уровня развития материи как объективной реальности. Артикуляция "основного вопроса философии" (вопроса о соотношении бытия и сознания) применительно к историко-социальной сфере делает его решение неоднородным, ибо "общественное бытие" имманентно включает в себя "общественное сознание", а потому его "первичность" не только не очевидна, но и проблематична. Постулирование "производственных отношений" ("базиса общественно-экономической формации") в качестве объективных ("независимых от человеческого сознания") фундаментальных с рассмотрением регламентирующих их развитие закономерностей как статистических, а не динамических, (правильно "параллелограмма сил" и идея "социальной равнодействующей" Эн-

гельса). Это позволяет рассматривать развитие "производственных отношений" как приводящее к нецелесообразному (а значит, "не содержащемуся в сознании" участников) результату (например, экспрессивная ленинская дескрипция сборов на ярмарку крестьянина, имеющего свои частные цели и не подозревающего, что его деятельность в сочетании с другими аналогичными служит формированию общероссийского национального рынка, а стало быть — развитию капитализма в России). Марксизм формулирует два фундаментальных закона соотношения "общественного бытия" и "общественного сознания": закон "определяющей роли общественного бытия в отношении общественного сознания" и закон "относительной самостоятельности общественного сознания по отношению к общественному бытию". Последний был призван снять критику марксизма как социального фатализма и допускать наличие внутренней логики духовной эволюции человечества, проявляющейся в преемственности развития сознания, возможности несовпадения его экстремумов со взлетами и падениями в развитии общественно-экономических формаций, формировании прогностических моделей (равно как и возможности отставания "общественного сознания" от "общественного бытия", формирования "пережитков"); допускалась также ситуация "обратного воздействия общественного сознания на общественное бытие". С. Р. как парадигмальная установка марксизма ярко проявляется в его учении о роли личности в истории: детерминантами социальной эволюции выступают массовые процессы ("классовая борьба как движущая сила истории", "революции — локомотивы истории"), что продолжает дюркгеймовскую традицию истолкования социальных законов как принципиально индивидуальных. Однако, "выдающаяся личность" способна познать основные тенденции развития социальной реальности (предвосхитить содержание "равнодействующей") и в соответствии с этим прогностическим знанием может стимулировать реализацию этого прогноза (в случае своей прогрессивности) или — в альтернативном варианте — тормозить. Позиция С. Р. была характерна для философских концепций Гумпловича с его социальным натурализмом и доходящей до фатализма трактовкой истории как "естественно-исторического процесса" и О. Шпанна (1878—1950), разработавшего "универсалистский метод" С. Р. и видевшего смысл индивидуальных проявлений личности в ее включенности в "социально-семантическую тотальность". С. Р. выступил и как базовая платформа структурно-функционального анализа, хотя следует отметить, что структурно-функциональный анализ Парсонса в данном отношении обладает спецификой и большей гиб-

костью, нежели модели его последователей (в этом смысле в системе отсчета С. Р. Парсонс занимает смысловую позицию, практически изоморфную позиции М. Вебера применительно к такой системе отчета, как историцизм: а именно — позицию синтеза наиболее сильных сторон названных направлений). Парсонс выступил с гибкой методологической установкой, поместив в центр своего "нового общего подхода" категорию "ориентации деятеля на ситуацию", которая задавала интенцию как на признание и исследование "ситуации" в качестве объективно заданных параметров и условий действия, так и на признание и исследование индивидуальных усилий личности (и в интеллектуально-семантическом, и в аксиологически-волевом планах) по ее достаточно свободной артикуляции, во многом детерминированной внутренними факторами мировоззренческого и личного характера ("когнитивная", "катектическая" и "оценочная" ориентация деятеля на ситуацию, "система потребностных диспозиций" и мотивационная структура выбора, "типовые переменные действия" и др.). То обстоятельство, что как М. Вебер, так и Парсонс, стремясь синтезировать парадигмальные позиции историцизма и С. Р., фокусируют свое внимание на феномене действия/деятельности как феномене проявления человеком себя в объективно-предметном мире позволяет говорить о продуктивности синтетического подхода, отражающего это обстоятельство включенности имманентного себе сознания в неимманентную для него реальность и позволяющего рассматривать историцизм и С. Р. не в качестве взаимонисключающих, но в качестве взаимодополняющих проекций по принципу дополнительности Н. Бора.

М. А. Можейко

СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ ПСИХОЛОГИЗМ — плюралистическое направление социологии, принимающее в качестве основной предпосылки исследования и объяснения социальных явлений и процессов действие и взаимодействие общественных, групповых и индивидуальных психических факторов. Сциентистские философии и социология как новая наука об обществе были созданы в процессе и результате преодоления кризиса европейской социальной мысли конца 18 — начала 19 в. Создание основ социологии осуществлялось философами, что предопределяло ее сопряженность с философскими традициями, содержание, форму, направленность развития и судьбу. Родоначалники социологии предложили различные версии организации социологического знания, которые условно можно обозначить как физикалистскую (Коит), биологистскую (Спенсер) и философистскую (Маркс, Энгельс). В процессе формирования общих представлений о существе социологии, ее предмете, ме-

тоде, целях, задачах, возможностях, статусе и т. д. в структуре социологического знания под влиянием уже имевшихся версий, а также социальной философии, психологии и антропологии, постепенно сложилась обновленческая альтернатива существующим версиям социологии, ориентировавшаяся на социологическое исследование различного рода психических моментов и являвшая собой психологическую версию организации социологического знания. После прохождения латентной фазы развития эта версия сформировалась как социологическое направление, обычно обозначаемое как психологическая школа в социологии, психологизм в социологии, психологические идеи в социологии, психологическая социология, школа психологизма в социологии, психологическое направление в социологии и т. д. Правоммерно утверждать, что направление социологии, существенным специфическим признаком которого является наличие атрибутивного комплекса психологических моментов, может быть обозначено как С. П. Эволюция С. П. характеризуется наличием разнокачественных состояний, которые могут интерпретироваться как три основных этапа его развития: создание и становление С. П.; утверждение, конституирование и институализация С. П.; формирование социологического неопсихологизма. На этапе создания и становления С. П. (происходившем преимущественно на региональном уровне усилиями таких мыслителей, как Гумплович, Тард, Лебон, Уорд, Петражицкий, Смолл, Мак-Дугалл и др.) были определены его основные проблемные поля, разработаны понятийно-проблемные комплексы и собственный категориально-понятийный аппарат, созданы и отсепарированы различные теории. Основные разновидности современного С. П.: бихевиористская и необихевиористская социология (Дж. Уотсон, Хомас и др.), фрейдистская социология, индивидуальная и аналитическая психосоциология (Адлер, Юнг), сексуально-экономическая психосоциология (Райх), неопрейдистская социология (Фромм, Хорни и др.), социометрия (Морено), психосоциология человеческих отношений (Мэйно и др.) и пр. — формировались под определяющим воздействием разнообразных ориентаций бихевиористского, фрейдистского и персоналогического толка, а также идей влиятельных философий нашего времени (от прагматизма и экзистенциализма до неомарксизма включительно). В последние десятилетия развитие С. П. определяется усилением его философских, психологических и антропологических компонентов, оперативной адаптацией пограничных идей и концепций, активным использованием феноменологической и этнометодологической

социологии, структурного функционализма, экзистенциального психоанализа, экзистенциального анализа, згопсихологии, трансакционного анализа, медицинской антропологии, психосоматики, психоистории и др. Сопряженные процессы освоения новых проблемных полей, концептуально-методологические новации, расширение категориально-понятийного аппарата при относительной стабилизации его на основе психоаналитических ориентаций и соответствующего им глоссария позволяют полагать, что в настоящее время идет процесс формирования социологического неопсихологизма (Эрикссон, Л. де Моз, Ф. Александер, Ш. Селесник и др.). В ходе формирования социологического неопсихологизма все более определенно проявляется интегральная функция С. П., позволяющая интерпретировать его как интегральную отрасль знания и социальной мысли.

В. И. Овчаренко, А. А. Грицанов

СОЦИОЛОГИЯ — совокупность познавательных практик, складывающихся в европейской интеллектуальной традиции с середины 19 в. и изначально артикулированная как самостоятельная (отдельная) научная дисциплина, ставящая своей целью дать ответ на вопрос “что такое общество и как оно возможно?” через познание социальной реальности (социума), “природы” и “механизмов действия” социальности (в различных ее реализациях). (См. Дисциплинарность, Дискурс, Коммуникация.) Такая формулировка цели и постановка задач позволяет охватить сложившиеся внутри С. тенденции как к максимальному расширению своей предметной области до совокупного теоретико-методологического (частно и фактологического) знания о жизни общества в целом, об обществе как таковом (совокупного осознания обществом самого себя); так и к редукции своего предмета к той или иной категоризируемой реализации социальности (при соответствующей трактовке социума — социальной реальности) в рамках конкретных парадигмально-исследовательских стратегий (при осуществляемой, как правило, универсализации собственного видения С. до предельно промисливаемых ее границ). Соответственно данное понимание С. дает возможность одновременно рефлексировать две ее контр-установки: 1) на открытость по отношению к философским дискурсам, на философско-социологический синтез, на понимание С. как “иног” философии, с одной стороны; 2) на оборачивание себя в сторону конкретно-научных моделей, на построение себя как строго научной дисциплины с четко обозначенным предметом и методами исследования, вплоть до конституирования себя только как инструментальной

инженерно-технологической знанковой стратегии (что и способствует порождению восприятия С. в бытии сознания как техник опроса общественного мнения). Следовательно, С. (как способ мысли, мышления, коммуницирования и действия) не может иметь своего исчерпывающего определения, предполагает вариативность собственного понимания, интерпретации, трактовок — в зависимости от артикулируемых (или латентно присутствующих) теоретических (онтологических, гносеологических, эпистемологических) и методологических парадигмальных позиций (перспектив) и реализуемых исследовательских стратегий. С. есть, скорее, тип рамочного знания, задающего предельно возможные горизонты “социологического” (в отличие от философского и частного научного) видения (с оговоркой о том, что С. способна “в пределе” редуцировать себя в специальную научную дисциплину, или совокупность дисциплин — специальных социологических теорий. Такую максимально объемлющую рамку “социологического” видения задает традиционное понятие общества, содержательно-предметно достаточно “бедное” (см. Общество) и определяемое через соотношение с “предельными” понятиями природы и трансцендентного (божественного) начала. (При этом последние могут “втягиваться” в конкретные социологические дискурсы: теологически финансируемого С., например, “теологию освобождения”, глобалистские экологические проекты, в частном случае — через маргинальный дискурс социобиологии; собственно же сопряжение “божественного”, “социального” и “природного” — задача для дисциплинарных дискурсов философии и теологии). Содержательная конкретизация понятия “общества” осуществляется через его развертывание в три конституирующие общество (в своем соотношении) рамки: социума, личности и культуры. Акцент на одной из них (с удержанием понятия общества как такового) и позволяет смещать видение в сторону “социологичности”, “антропологичности” или “культурологичности” (при явно обнаруживаемой с 1970-х тенденции к их “синкретизации” в междисциплинарных социогуманитарных дискурсах). Собственно С. кладет (в устанавливаемое взаимоотношением рамок социума — личности — культуры) “пустое” пространство ряд категорий-реализаций социальности, репрезентирующих (в той или иной их акцентуализации) определенную картину социального мира в конкретных социологических подходах (см. Подход), предполагающих собственную методологию и стратегии исследований. Тем самым задаются возможные метатеоретические курсы описания общества (шире — самоописания культуры в терминах социальности), претендующие на продуцирование методологии социального (а частично и гуманитарно-

го) познания в целом. Базовой для большинства версий С. категорией-реализацией выступает “социальное взаимодействие”, специально специфицируемое в своей универсальности в концепциях “социального действия”. Отсюда попытки в разных социологических подходах задать предмет собственного изучения и рефлексии как организацию совместной общественной жизни (бытия) людей через возникающие и обновляемые в ходе разнообразных социальных взаимодействий социальные формы. В качестве исходных концептуализаций в С. выступают еще как минимум две: 1) “социальная структура” — “стратификация”; 2) “социальная организация” — “институционализация” (см. Социальный институт), порождаемые и, в свою очередь, порождающие (легитимирующие) определенные социальные взаимодействия. В связи с “феноменологическим поворотом” в С. (см. Феноменологическая социология) была конституирована в качестве универсализируемой в различных дискурсах проблематика “мира повседневности”, “повседневной жизни людей”, так или иначе соотносимая с организационно-структурным уровнем анализа социума. Наконец, в разных контекстах в социологических подходах дискутируется также и тематика “социализации”. При этом сама социализация может трактоваться двояко: 1) как “введение” в социокультурную жизнь новых индивидов, агентов, акторов, субъектов (тогда социологическое видение частично психологизируется и педагогизируется); 2) как легитимация любых инноваций (расширительно-социологическое толкование, по-разному терминологически оформляемое в конкретике той или иной перспективы). Дальнейшая конкретизация социологического знания осуществляется через наложение (внутри подходов) рамок и категоризаций-реализаций на конкретные объекты, деятельности, процессы, области социальной реальности с построением соответствующих специальных социологических теорий изучаемых предметностей. Для концептуализации этого уровня социологического знания ключевую роль сыграло введение Мертоном понятия “теория среднего уровня”, которое позволило: 1) развести метауровень С. (с его открытостью в философское знание и центрированностью на разработке методологии социального познания в целом) и уровень “конкретики” теоретической работы (конфигурировать собственно специальные социологические теории); 2) комплексировать С. с конкретными научными дисциплинами, в чьи объектные области С. “вторгается”, выстраивая в них свои предметы (типа: экономическая С. или С. экономики, политическая С. или С. политики, юридическая С. или С. права и т. д.); 3) непосредственно связать (в идеале) во многом разорванные до этого теоретический

и эмпирический уровни С., очертить границы поля прикладных социологических исследований, задать возможные режимы технологизации и контур инструментального применения ("потребления") социологического знания. В целом "реформа", предложенная Мертоном, позволила реализовать ("дорезализовать") программные установки на конструирование С. как "строгой" научной дисциплины, провозглашенные еще ее "отцом-основателем" Контом. Однако, начиная с М. Вебера, с последующей перереформулировкой в символическом интеракционизме и в феноменологической С. Шюца, в С. были заложены и другие интенции — на "понимание" (в методологическом плане) и на "открытие" социологического знания в социокультурные контексты, на его "встраивание" в мир повседневной жизни (в эпистемологическом плане). Реализация этих установок привела к 1970-м к замене (точнее — дополнению) "вертикальной" развертки С. прописыванием ее "горизонтали". С. стала трактоваться не только как замкнутая на себя научная дисциплинарность, но и как совокупность описанных в различные контексты дискурсов с их "утилизацией" в конкретных жизненных практиках, с одной стороны, и как институционализируемая внутри культуры система специфической коммуникации, обеспечивающая особый тип рефлексии общества, переносащей акцент с вопроса "что такое общество?" на вопрос "как оно возможно?". Была переосмыслена вся история возникновения и развития С. как целостности познавательных практик, закрепленная в так называемой "социологии С." (термин предложен Р. Фридриком). Тем самым вновь был выдвинут и переосмыслен тезис о "родовой травме" С., связанный с ее непростыми и несколько раз кардинально изменявшимися отношениями с философией. Обнаруживается, что в момент своего зарождения и становления С. как минимум трояким образом была связана с философской дисциплинарностью. Во-первых, ее можно осмысливать как изначально модернистский проект, возникший как продолжение и развитие идей Просвещения, как продукт индустриального общества (с его акцентами на рынке, демократии, гражданском обществе, правах и свободах человека, с его тенденциями к социальной динамике и "ускорению" социокультурных процессов), как инструмент его "достраивания" и "универсализации" через распространение (в пределе) на весь мир. (Показательно здесь размежевание С. с социальной и культурной антропологией в их британско-американской и, частично, французской версиях, как изучающими традиционные типы обществ.) В этом отношении С. выступила правопреемницей и наследницей целого круга идей, уже разработанных к этому времени внутри философии (уже —

социальной философии и философии истории, с которой были "сняты" схемы линейного, циклического и спиралевидного исторического развития общества). Прежде всего это касается трех групп проблем: 1) проблемы социального порядка (перереформулированной как вопрос "что есть общество?"); 2) проблемы автономности и универсальности личности (переосмысленной в терминах отношения общества и личности, индивидуального и надиндивидуального); 3) проблемы общественного идеала (реализуемого в доминирующих социологических практиках как идеал индустриализма и "нетрадиционности", а в маргинальных практиках — как идеал социализма и коммунизма с определенным учетом "традиционности": например, в дебатировавшемся в марксизме тезисе о возможности перехода от традиционного общества к социализму, минуя капитализм, то есть индустриальную фазу развития). Указанный идеал в значительной мере (в "доминанте") или полностью (в "маргиналии") выступал как утопичный (вспомним: первоначальный социологический проект был манифестирован внутри утопического социализма Сен-Симоном, а Контом был, в значимой мере, лишь переинтерпретирован). Осознание этого (своей известной утопичности при "строгой" изначальной установке на научность) давалось представителям С. долго и нелегко и было впервые ясно артикулировано лишь в "концепции знания" Манхейма. Во-вторых, С. возникла и конфигурировалась как продукт "распада" классической философии, как критический по отношению к последней и дистанцирующийся от нее уже на уровне установок дискурс (тезис Конта о преодолении философской метафизики позитивной наукой, программа Токвиля, утопия Сен-Симона, известный тезис о практической и действенной природе познания Маркса). Более того, позитивистский социологический проект, взявшись решать философские проблемы нефилософскими средствами, пришел в конце концов к осознанию себя как проекта единственно возможной научной философии (по сути — С. как философия). Тем самым С. стала первым провозвестником перехода философии в неклассическую фазу ее развития (закладывая при этом фундамент систем взглядов, которые позже были осмыслены как классическая С.). Посыл С. был поддержан в других областях социогуманитарного знания — прежде всего в психологии (Дильтей, Брентано, Вундт, О. Кюльпе) и (позднее) в экономике (австрийская школа экономики К. Менгера, У. С. Джевонс, Л. Вальрас). Лишь в лице Ницше переход к неклассической фазе был артикулирован, но долго оставался "неуслышанным" самой философией. Во многом это связано с тем, что именно с "вне-философских" позиций можно было предложить "замену" одному из основных концеп-

тов философии — трансцендентальному субъекту с его "чистым сознанием". Но если психология, вполне естественно, обратилась к проблемам психического характера, то С. апеллировала к контекстуально-социально-исторической обусловленности субъекта. При этом показательно, что: 1) С. и психология выступили как программы-конкуренты (концепция социологизма и антипсихологизма Дюркгейма как высшее проявление их противостояния), хотя "психологическая составляющая" всегда присутствовала в С. (см. Социологический психологизм); 2) психология конституировалась первоначально в значительной мере "внутри" и "средствами" философии (что породило затем установку Гуссерля на преодоление психологизма), С. же изначально манифестировала себя как оппонента философии. Позже, провозгласив себя собственно философией, она вобрала "внутрь" себя социологически переинтерпретированную философскую антиномичность (натурализм — гуманитарная альтернатива; социальный реализм — номинализм, отчетливо обозначенный Чикагской школой С.; холизм — индивидуализм; становление — ставшее; объяснение — понимание и т. д.), во многом предопределив собственную судьбу. Таким образом, как философия являлась постоянным носителем "вируса" С., так и последняя изначально оказалась "зараженной" философией. В-третьих, двойственность отношения С. к философии нашла выражение и в предложенном С. решении проблемы сознания. В С. долгое время сохранялось представление о "точечном" (лишенном тела) познающем субъекте, а сама социальная реальность во многом (чаще имплицитно, чем эксплицитно) понималась как результат объективаций сознания действующих субъектов, собственно и подлежащий анализу без обращения к проблеме сознания как таковой. Лишь в феноменологической С., в ином ракурсе в — в этнометодологии, в С. знания Шелера, в немецкой философской антропологии (она же — С. в лице того же Шелера, Плеснера, Гелена, Х. Шельски) и некоторых иных версиях субъекту было возвращено "тело", а миру — телесность. (См. Тело, Телесность.) В традиции же, идущей от понимающей С., в социологический дискурс и рефлексивность стал возвращаться "смысл" как, собственно, их предмет, скрывающийся за внешне явленными объективациями. Данное понимание стало доминирующим в культур-С., особенно после ее "герменевтического поворота", освоения круга идей Рикера и семиотики, а также социологической переинтерпретации диалогической философии. Радикальным разрывом с предшествующей традицией в этом отношении явилась и "археология знания"

Фуко. Тем самым произошло (и происходит) “возвращение” к философии в современных типах теоретического социологического дискурса. Социальный мир перестал быть плоскостью объективаций, приобрел глубину и многомерность, оформленность в актах сознания, закрепленных в слове (см. Плоскость). (Показательно, что само возникновение С. было связано с обнаружением “вертикали” — распределения неравенства — в обществе, изменчивости социальной реальности и возможности влиять на эти изменения, то есть как минимум “двумерности” социального, что не рефлектировалось в традиционных обществах). Сознание стало присутствовать в этом мире через свою интенциональность, задавая способы бытия событий и вещей, связывая их с внутренним опытом субъектов, подрывая унаследованную от классической философии и долго господствовавшую в классических и неклассических типах “социологизирования” обращенность к исследованию “логики вещей”. Социальность подлежит “расколдовыванию” (термин-метафора принадлежит М. Веберу) в социологической рефлексии, место “объективности” в которой все больше стала занимать “субъективность”. Подытоживая, можно зафиксировать, что взаимопроникновения и взаимовлияния философии и С. сопровождали всю историю последней. С. и философия выступали друг для друга своего рода “своим иным”, что можно проследить (в дополнение к трем обозначенным аспектам их взаимоотношений) в реконструкции логики формирования социологического знания с позиций рефлексии “социологии С.”. Можно выделить три основных этапа развития С., соответствующие в целом логике становления как философии, так и большинства социогуманитарных дисциплин, но каждый раз имеющих свои “хронотопные” отличия. Это этапы классики, неклассики (она же в значительной мере неоклассика) и постклассики (пост-неоклассики). В С. период классики связан с конституированием и институционализацией самой дисциплины, выведением ее из латентного существования “внутри” философии в эксплицитное “вовне”, что неизбежно проводило установку на резкий разрыв с последней. Решить этот комплекс задач в середине — конце 19 в. (подпериод “становления” и поиска своей аутентичности-идентичности, то есть основной классики) можно было только через обращение к системе образцов естественнонаучного знания (и / или через построение “научной — позитивной — философии”), что потребовало от С. не менее резкого разрыва со схематизмами обыденного знания, с миром повседневности в целом (при латентно закладываемой в саму

С. программы ее собственной технологизации, выведения ее в область прикладных исследований). При этом, пытаясь найти соизмеримость трансцендентальным субъектам классической философии в реальном обществе, С. совершила “жесткую” редукцию по отношению к последней в пользу единой “научной картины мира”, а затем неоднократно повторяла редукционные процедуры внутри себя самой в поисках собственных содержаний. Последнее с неизбежностью вело в перспективе: 1) к плюрализации подходов внутри социологического видения; 2) к возникновению альтернативных трактовок самого этого видения; 3) к возникновению в С. (как результата предельных редукций) того, что в ней самой, в других социогуманитарных дисциплинах и в философии схватывалось термином “вульгарный социологизм”. На иереализуемость первоначальной формулировки социологического проекта обратила внимание философия в лице Дильтея и Ницше. Однако если первый искал выход из заданного С. “тупика” в предметном разделении знания на “науки о природе” и “науки о духе” и отводил доминирующую роль в последних психологии, то второй настаивал на невозможности решить философские проблемы “нефилософскими” (в том числе социологическими) средствами и по сути концептуализировал первый проект философской неклассики. Дополнительный импульс “расщеплению” единого социологического проекта придали неокантианцы Баденской школы (Виндельбанд и Риккерт) своим смещением фокуса от обсуждения специфики типов знания на методологический дуализм нометических и индивидуализирующих, генерализирующих и идиографических методов “наук о природе” и “наук о культуре”. На эти новые интенции в философии достаточно оперативно отреагировала С. В программе понимающей С. М. Вебера и в социологических концепциях русского неокантианства были предложены пути преодоления возникшего методологического дуализма, а осознание ситуации возникающего социологического “тупика” в какой-то мере повлияло на уход Зиммеля из С. в последний период его творчества. Тем самым декларированный “разрыв” с философией в период становления С. оказался нереализованным. Более того, второй подпериод формулировки основных социологических подходов, наглядно демонстрирует, что последние есть не что иное, как “социологическое прочтение” (или “социологический ответ”) философии, инициированное конкретно-историческими задачами, с необходимостью решения которых столкнулось индустриальное общество. Этот подпериод, охватывающий в С. конец 19 в. — начало 1920-х, завершает собой период со-

циологической классики и связан с многовекторной С. Дюркгейма (прежде всего с его программным социологизмом), понимающей С. М. Вебера, культур-С. Зиммеля, формальной С. Тенниса (как реализацией а значительной мере интенции того же Зиммеля), развертыванием проекта марксистски ориентированной С., становления бихевиористски ориентированного социологического психологизма (прежде всего в американо-американской традиции, фундированной комплексом идей прагматизма). В российской С. это период господства социологизированного неокантианства, плюралистической С. Ковалевского, развертывания программы “легального марксизма”, этико-субъективной школы в С. (Лавров, Михайловский, Кареев, С. Н. Южаков) — провозвестницы “методологического индивидуализма” западной С. В компаративистской перспективе период оформления социологической классики совпал со становлением неклассической философии, а его завершение — с началом развертывания основных неклассических философских концепций. Тем самым логика формирования С. шла по модели “ускоренного развития” (сжимания времени развертывания содержаний) и была векторно направлена на синхронизацию себя с логикой концептуализации философских доктрин. Однако период неклассики закончился в философии еще в 1940-е, а в С. — лишь в 1970-е, что породило в ней глубокий теоретико-методологический кризис, неизбежный в периоды “ломки традиций”. Завершение классики в С. совпало во времени с событиями первой мировой войны, революцией и гражданской войной в России, революционными выступлениями в ряде стран Европы. Оно отмечено ростом “кризисного сознания” как в философии, так и в С. (поздний Зиммель, Зомбарт, А. Вебер, западный марксизм и др.; и — центральная фигура в философии того времени — Шпенглер). Собственно в С. в это время нарастает волна эмпиризма, инструментализма и операционализма (У. Томас, Кули, П. Лазарфельд, “гиперэмпиризм” Гурвича и др.). В США оформляется Чикагская школа С., в Европе развивается сеть подобных исследовательских структур. В философской и методологической рефлексиях вновь ставится под вопрос сама возможность С. как научной дисциплины, осознаются новые “тупики” и “ловушки”, в которые попала С. С этих позиций наиболее развернутую критику социологического проекта дали русские мыслители (Бердяев и, особенно, Франк). Значительное место отводят себе теории социологического психологизма, конфигурируется бихевиористская по своим основаниям концепция социального обмена (Блау, Хоманс), возникает психоаналитическая традиция в С. Происходит заметная переориентация на проблемы человека, С. “антропологизируется”: в Великобрита-

нии и, частично во Франции происходит "отказ" от С. в пользу антропологии; в Германии конституируется философская антропология, акцентирующаяся первоначально лишь на философской проблематике. Возрастает интерес к проблематике культуры: А. Вебер, неомарксизм (Лукач, особенно, Грамши, позднее — французские неомарксисты), Франкфуртская школа, интегральная С. Сорокина. Шелер провозглашает, а затем Манхейм и его последователи реализуют программу С. знания (см. Социология знания). Через "прививку" гуссерлианства возникает два принципиально новых подхода: феноменологический и символическо-интеракционистский (Дж. Г. Мид, Блумер, Гофман). От Веблена берет начало линия технократизма в С. (В СССР период неклассики — это период ликвидации С. как науки и отсутствия социологического дискурса как такового.) Таким образом, происходит "размывание" принципов социологизма в период "становления" неклассики (ее первый подпериод). Однако дальнейшее развитие С. в период неклассики, связанное со становлением так называемого "стабилизационного сознания" (второй подпериод — после второй мировой войны), было отмечено возвратом к обновленным принципам социологизма, что может быть осмыслено как попытка переформирования неклассики в неоклассику. В С. происходит институционализация структурализма (Леви-Стросс, генетический структурализм Гольдмана и др.) и различных вариантов структурно-функционального анализа (основные версии — Парсонс и Мертон), постепенно занимающего доминирующие позиции в теоретической С. При этом методология структурно-функционального анализа чуть ли не отождествляется с "социологичностью" вообще настолько, что кризис этой методологии в 1960-е был воспринят как провозвестник очередного кризиса в С. как таковой. Конкуренцию этому подходу пыталась составить С. конфликта (Дарендорф, Козер), но, хотя ее истоки и восходят к Зиммелю, "пик" ее популярности пришелся на более позднее время — период постклассики. Основные импульсы критики вновь пришли "извне" — из философии. Это прежде всего программа критики "историцизма" (а через него и социологизма) Поппера и программа Мерло-Понти, постулировавшая необходимость и неизбежность философско-социологического синтеза. Согласно Мерло-Понти, понимая и интерпретируя факты, социолог неизбежно становится философом, также как и когда он обращаясь к истокам знания, начинает специально работать с языком. С. нельзя отсечь от философского опыта, но точно также и философия может терять свой смысл, если не судит в "настоящем". Если критика Поппера была направлена прежде всего на тоталь-

ность и идеологизированность социологического дискурса, была основным выработкой новой методологии социального познания, которую, с его точки зрения, так и не смогла предложить С., — то Мерло-Понти обращает внимание прежде всего на "разорванность" философского и социологического дискурсов, на невозможность решить социологические задачи метатеоретического уровня исключительно социологическими средствами. В этом отношении он отразил стремление С. периода неклассики опираться преимущественно на собственную методологическую базу, на замыкание социологического дискурса внутри самого себя. Так, господствующий в послевоенное время структурно-функциональный подход и был, по преимуществу, собственным детищем С. (частично — британской антропологии: Радклифф-Браун, Малиновский и др.). Более того, он активно проникал практически во все области социогуманитарного знания, подменяя собой традиционные для последнего философские рефлексии. Исчерпанность не-неоклассического проекта в С., зафиксированная философией с разных сторон в лице Поппера и Мерло-Понти еще в 1940—1950-е (в компаративистской перспективе — время перехода в философии от неклассики к постклассике), был осознан в С. к 1970-м. (Примечательно, что в переломные точки развития философии — переходы от классики к неклассике и от неклассики к постклассике — отмечены обращения к темам С.) Переход к постклассике в С. отмечен "пиком" популярности "критической теории" Франкфуртской школы (в лице позднего Адорно и раннего Хабермаса она "перетекала" и в следующий этап социологического развития), проектами "радикальной" и "альтернативной" С. Милса и Гоулдиера. Последние трансформировались в С. контркультуры и "социологию С." как глобальной методологической рефлексии С. над собственными основаниями, привели к радикальной критике структурализмом самого себя (в социологической перспективе это прежде всего работы Бодрийяра, Р. Барта, а особенно — Фуко), возникновением социологического дискурса (в последующем так дисциплиниарио — "школьно" — и не оформленного) "новых левых". В компаративистской перспективе впервые за время существования С. и философии достигается эффект взаимного резонанса — синхронизация обоих типов дискурса, фиксируемая через переход от модерна к постмодерну, от "современности" к "постсовременности" с ее радикальным переосмыслением понятий субъекта и объекта, реальности (в том числе — социальной), основных европейских познавательных практик, самих понятий знания и научного знания, поставившем под вопрос (в очередной раз, но впервые столь радикально) саму возможность С.

как научной дисциплины и, более того, как самостоятельного дискурса и типа коммуникации. Именно в это время происходит осознание С. не просто как проекта модерна, а как незавершенного, но исчерпанного проекта модерна, порожденного распадом классической философии. Если в неклассике шла борьба за доминирование между различными социологическими подходами, школами, концепциями, стратегиями, практиками (выигранный в целом структурно-функциональным анализом в разных его версиях), то в постклассике возобладала установка на принципиальный плюрализм С., на снятие "проникших" в С. уже в момент ее возникновения, философских антиномий через философско-социологический синтез и выработку единой (в смысле внедисциплинарной) методологии познания, на рефлексию выбора подходов, стратегий, практик дискурса, способных взаимозаменять друг друга, на акцентирование рамочности социологического знания. Наиболее сильные позиции в постклассике С. заняли постструктуралистские версии Гидденса (теория структурации), Бурдьё (теория социального поля), Лумана (теория референции), теория конструирования реальности Бергера и Лукмана, концепция коммуникативного действия Хабермаса, трансцендентальный реализм Бхаскара, Аутвейта и М. Арчер, динамическая С. или С. социальных изменений (Туреи, Ж. Баланье, П. Штомпка), постмарксистский дискурс (А. Лефевр, И. Валлерстайн — мир-системный подход), методологический индивидуализм (Р. Будон), этнометодология и когнитивная С. (Гарфинкель, А. Сикурел), социологизированные версии немецкой философской антропологии (Х. Шельски, Гелеи, Плеснер), культур-социологическая концепция "вовлеченности и отстранения" Н. Элиаса, постмодернистские дискурсы, берущие начало у Деррида, Делеза, Кристевой, Р. Барта, Бодрийяра, Фуко, радикальный феминистский социологический дискурс, проект постмодернистской С. Баумана. (В СССР в это время происходит возрождение С. через усвоение — достаточно избирательное — социологической неклассики.) Доминирующие социологические стратегии так или иначе опираются на практики деконструкции и конструирования, снятия тотальности и установки на универсализм, акцентирование ситуативного, "здесь-и-сейчас" происходящих событий. При этом основные социологические версии делают упор на "конструктивных" задачах, на удержание социальной в структурационных, коммуникативных и дискурсионных практиках. Предлагаемые стратегии пытаются "снять" (преодолеть) сложившийся в С. дуализм индивидуального и надиндивиду-

ального, личности и социума, организационно-институционального и деятельностно-поведенческого понимания С., микро- и макроуровней исследования, глобального и локального, статики и динамики через совмещаемые диахронно-синхронные срезы, через хромотопное видение реальности. Другая линия "разлома" в современной С. — акцент или на тезисе о "смерти субъекта", или на тезисе о "возвращении человека, личности-индивидуальности" в социологические дискурсы. В этом случае доминирует проблематика "возвращения", всесторонне обсуждаются механизмы удержания идентичности и аутентичности личности в непрерывном потоке различий современного мира (методологический индивидуализм, этнометодология, Элиас и др.), тема тела и телесности (философская антропология). Этот поворот был подготовлен еще в С. неклассики (особенно в символическом интеракционизме), введением в С. дискурса "Другого", а также усвоением диалогических концепций (М. Бахтина, Вубера, Розенштока-Хюсси) в культур-С., в том числе и в культурологически повернутой немецкой философской антропологии (Ротхакер, М. Ландман). Третья доминантная тематика постклассики — также начавшийся в предшествующем периоде дискурс повседневности. В этом случае акцент делается на стирании граней между миром повседневности и иными областями социальной жизни, вплоть до понимания С. как развернутого нарративного комментария к повседневности (Бауман). В значительной мере синтетические задачи решаются постклассической С. за счет "поворота" к культуре, подготовленного в том числе и выходом на доминирующие позиции культур-С. (источники которой восходят к позднему Дюркгейму, М. Веберу, а особенно — к Зиммелю, позднему Кассиреру и А. Веберу). Культур-С. внутри познавательных социологических практик всегда была той метвообластью, где не только "сходились" часто конфликтующие между собой социологические дискурсы, но и синтетически усваивались подходы из иных областей социогуманитарного и философского знания (в частности, диалогической философии, семиотики, герменевтики, лингвистики), что позволило выделить в самостоятельные познавательные стратегии социо- (психо-) лингвистике и социосемиотике, а также практике дискурсивных анализов ван Дейка. Более того, постклассическая С. в значительной мере может быть проинтерпретирована в терминах культур-С., в частности таковой она (по сути) и является. Еще один центр "стягивания" социологических дискурсов — С. знания, особенно в ее поздних постпозитивистских и феноменоло-

гических версиях, соотносимая и в значительной мере "перекрывающая" в постклассике культур-С., превращающая С. (как совокупность познавательных практик-дискурсов, особенно типа коммуникации, прикладных практик и технологий "манипулирования", при одновременной локализации С. как научной дисциплины в стенах университетов) в мощное средство самоописания и саморефлексии "постсовременного" общества, механизм порождения смыслов, стратегии "проверки" социума на "вменяемость". Мощный импульс этим ориентациям придал разработанный Фуко комплекс представлений о власти-знания, опирающийся на его более ранние идеи эпистемного анализа и археологии знания, истоки которого восходят еще к идее практической природы знания и концепции "ложного сознания" Маркса и тезису о "воле к власти" Ницше (близкий круг идей разработали Хоркхаймер и Адорно в "Диалектике просвещения", а также Хабермас). Власть здесь понимается как осуществление знания, а знание — как упорядочивание власти, через власть-знание социальность связывается с архивом (фиксирующим накопленные культурные содержания). С. и есть, с этих позиций, такой комплекс власти-знания, что еще раз актуализирует конституционную для постклассической (пост-не-нео-классической) С. (а через нее и для всей С.) проблему "природы" социальной реальности. Радикально она формулируется как проблема "утраты" С. своей реальности, "потери" своих референтов и виртуализации социальной, то есть своего "предметного поля", что ставит под вопрос возможность самой С. или, по крайней мере, требует ее переопределения в системе социогуманитарного и философского знания. Предложенные ответы как на первый (социальная реальность как эпифеномен нетранзитивных порождающих механизмов, как "квазизнаковая", гипертекстовая, интертекстовая, ризомная реальность, как непрерывно структурирующее и самонаблюдающее себя системное целое, как постоянно натурализирующая себя виртуальность, как непрерывное воспроизводство и порождение коммуникативных и дискурсивных практик и т. д.), так и на второй вопрос (что есть С.?) по-прежнему остаются дискуссионными и "стягивающими" на себя социогуманитарный, а в значительной мере и философский дискурсы.

В. Л. Абушенко

"СОЦИОЛОГИЯ" ("Soziologie". 2 Bde. Stuttgart, 1956—1958) — основное произведение Розенштока-Хюсси. В работе затрагиваются как методологические аспекты социологического исследования, так и его конкретные вопросы, далеко выходящие за рамки современной институционализированной социологии и сближа-

ющие излагаемые подходы с философской теорией культуры. Вместе с тем, работа содержит большое количество оригинальных концепций, относящихся к истории цивилизации от ее возникновения до настоящего времени. В целом произведение представляет собой такую попытку использования диалогического принципа в качестве средства радикального обновления гуманитарного мышления, которая не ограничивалась бы критикой традиции или выдвиганием абстрактных постулатов, но демонстрировала бы свою обоснованность и плодотворность на актуальном материале. Первый том имеет подзаголовок "Засилье пространств" и включает в себя введение к обоим томам, три части и обширное заключение. Изложение начинается с критического рассмотрения сущности и специфики традиционного понимания социологии в качестве науки о человеке во множественном числе, то есть о людях, приведенных к общему знаменателю. С самого начала такое понимание отвергается, поскольку никто не может знать всех людей. Поэтому выдвигается положение, согласно которому социология должна основываться на частичном знании, и она может быть истинной лишь при условии явного признания такой неполноты знания. Это — учение о путях и способах действий фрагментарно познаваемых людей, что обуславливает разделение социологического знания на две части, в которых рассматриваются пространственные и временные аспекты социальных процессов. Свобода человека проявляется в его способности всякий раз по-другому выбирать свои пути и способы действий, а следовательно, разметку пространств и времен. Поэтому социология в понимании Розенштока-Хюсси является, прежде всего средством нового завоевания такой свободы, утраченной современным человечеством. В первой части "Вхождение в крест действительности: Способ представления в социологии" рассуждается подробный анализ различных подходов к пониманию предмета и методов социологии. При этом подчеркивается, что подлинная социология возникает из страсти и иногда не может быть плодом теоретического размышления, что и должно обуславливать характерный для нее "способ представления". Подлинное социологическое знание может основываться лишь на реальной вовлеченности социолога в общество (на языке современной институционализированной социологии суть такой методологической установки частично передается понятием "включенное наблюдение"). В данном контексте вводится базовое понятие "крест действительности", позволяющее разделять пространство на внутреннее и внешнее, а время — на прошедшее и будущее. Это понятие, как считает Розеншток-Хюсси, позволяет социологии отказаться от жесткого разде-

ления на субъект и объект, а также учесть существование не единых для всех людей и человеческих сообществ пространства и времени, а множества пространств и времен, что, собственно, и является специфической формой реализации диалогического принципа и обусловленного им “способа представления”. В результате разрушается и традиционное для классического гуманистического мышления понятие абсолютного, надиндивидуального (трансцендентального) субъекта, который обеспечивает общезначимость содержания знания путем соотношения его со всеобщими познавательными формами. Крест действительности, не будучи всеобщей структурой, то есть единственной “системой отсчета”, соотносится с каждым отдельным человеком или отдельной человеческой группой, что позволяет исследователю освободиться от иллюзии обладания абсолютной (монологической) позицией и стать “причастным” к тому, что он изучает. В результате социология перестает понимать свой объект в качестве немого и глухого, превращаясь в “диалогическое мышление”. Однако, вследствие отрицания наличия естественно существующего единого пространства, такое социологическое знание не в состоянии стать наглядным. Оно может быть только слышимым, и социологу следует, прислушиваясь к окружающему его хору голосов, учитывать, что и его собственный голос принадлежит к этому хору. “Причастность” социолога к внутреннему и внешнему пространству, прошедшему и будущему времени связывается с речью (языком) как формой межчеловеческих отношений. При этом внутреннее пространство ассоциируется с возвратным залогом глагола (рефлексивом), а внешнее — с действительным залогом (активом). Что касается прошедшего и будущего времени, то для обозначения создаются специальные термины — “траектив” и “пректив” соответственно, которые, впрочем, также ассоциируются с категориями традиционной грамматики — изъявительным и повелительным наклонениями глагола. Для “причастного мышления” действительным считается лишь то, что принадлежит больше, чем к одному пространству, и больше, чем к одному времени, и это является условием возможности многоголосия. Вторая часть озаглавлена “Игровые пространства нашего рефлексива” и посвящена анализу фантазии человека, то есть с его способности воображения и его способности к игре. Исследование сил действительности по их отражению в образах фантазии и в играх — это их изучение в возвратном залого, поскольку деятельность замыкается на играющем. Одновременно это предвосхищение действительности, так как игровое поведение не только повторяет прошлый опыт серьезности, но и предшествует новому опыту серьезной жизнедеятельности.

Точно таким же свойством обладает и мышление, которое без колебаний относится к игровым формам поведения. Наиболее “цивилизованные” процессы удерживают равновесие между чистой игрой и чистой серьезностью, так как человек во всех ситуациях ищет хотя бы немного свободного времени и некоторое заранее определенное место, то есть то, что определяет игру. Поэтому игровые моменты наличествуют во всей человеческой жизнедеятельности и вносят изменения в сферу серьезности, поскольку именно отшлифованная в игре форма закрепляется в сфере серьезности, а точное игровое повторение серьезности невозможно. В соответствии со строением креста действительности, мир игры разделяется на упоение и восторг внутреннего пространства (в этом контексте дан оригинальный анализ феномена массы), соревнования во внешнем пространстве (спорт), обычай, ритуалы и церемонии, соответствующие прошедшему времени, и, наконец, искусство в качестве таковых игровых форм жизнедеятельности, которые обеспечивают славу и известность в будущем времени. В третьей части — “Жизненные пространства нашего актива” — рассматривается сфера серьезности и анализируются такие понятия, как природа, дух, культура и душа. Прежде всего, подчеркивается, что никакого “человека вообще” не существует. Всегда налицо лишь половина или даже четверть человека: мужчины и женщины, мальчики и девочки. Человек — родовое существо, но во внешнем пространстве он расщеплен на полы. Природа и понимается как такое внешнее пространство. Части человека собираются воедино при помощи духа, который рассматривается в тесной связи с феноменом речи (языка). Дух, указывает Розеншток-Хюсси, — это объединяющая сила, создающая человеческие сообщества и, следовательно, конституирующая внутреннее пространство. Дух как бы уничтожает кожу, покрывающую каждое человеческое существо и, тем самым, обеспечивает контакт тел, то есть превращает человека в родовое существо. Видимой стороной этого процесса является объединяющая способность человеческого языка. Поэтому при рассмотрении языка нельзя, как это делает традиционная грамматика, ограничиваться исследованием только говорящего, необходимо всегда учитывать и слушающего. На этих методологических основаниях рассматривается и новая, “глубинная” грамматика. Разделение человека на возрасты (поколения) анализируется в контексте понятия культуры, что соответствует прошедшему времени. Культура в понимании Розенштока-Хюсси — это прочно установившийся мир, который, будучи упорядочен, просто неизменно воспроизводит свою упорядоченность и передает содержание прошлого настоящему. На-

против, понятие души связывается с будущим, а это последнее рассматривается в контексте смерти и процессов умирания. При этом подчеркивается, что вся человеческая культура возникла из страха смерти, поскольку первоначально в смерти видели не источник обновления, а всего лишь завершение существования. Поэтому возникает стремление сделать человеческую действительность независимой от смерти отдельного человека, что, собственно, и составляет суть всех культурных институций в их динамике. Способность преодолевать смерть и называется душой, а важнейшими проявлениями этой способности являются любовь и стыд. Любовь — это всегда прикосновение смерти к человеческой самости, заставляющее человека забывать о себе и выходить навстречу другому. Стыд должен считаться силой, преодолевающей смерть человеческих сообществ, поскольку он препятствует независимости и обособлению членов этих сообществ. Преодолевая смерть, душа делает ее позитивной силой жизни. В этом контексте (опять же, в соответствии с количеством сторон креста действительности) анализируется наследие четырех первопроходцев, предложивших четыре способа включения смерти в жизнь — Будды, Лао-Цзы, Авраама, Иисуса. Заключение первого тома названо “Тирания пространств и ее крах” и посвящено осмыслению того факта, что в концепциях современных естественных, гуманитарных и общественных наук пространственные характеристики действительности преобладают над временными. В связи с этим критическому анализу подвергаются взгляды Декарта и Ницше, концепции которых квалифицируются в качестве основных свидетельств “засилья пространств”. Оцениваются последствия такой методологической парадигмы и выявляется ее ограниченность, прежде всего, в плане сужения диапазона человеческой свободы. Тем самым подготавливается переход к анализу реального времени, который не был бы отягощен традиционными пространственными ассоциациями. Второй том имеет подзаголовок “Полнота времен”, также состоит из трех частей и посвящен проблеме всемирной истории. В первой части, озаглавленной “Возвращение пережитого: (Траектив)”, рассматриваются общеметодологические проблемы исследования времени, его структура и способы периодизации. Изложение начинается с обсуждения общего вопроса о необходимости вести счет времени. При этом констатируется, что расхожая схема “прошлое — настоящее — будущее”, представляющая модусы времени наглядно, является истолкованием на основе категорий пространства, а потому лишает время его творческой силы. В связи с этим под-

вергается критике восходящее к Пармениду "чистое мышление", для которого понимание сути времени недоступно и которое своим двухтысячелетним господством вызвало катастрофические последствия. Вопреки философии, ставшей институционализированной формой "чистого мышления", время должно быть понято в его экзистенциальных напряжениях, в ритме его живых пульсаций. Это заставляет обратиться к исследованию сути и функций календаря, а также структурирующей любой календарь системы праздников. В этом контексте формулируется "закон отсроченной видимости", согласно которому невидимое (недоступное органам чувств) должно предшествовать во времени видимому (доступному органам чувств), поскольку в противном случае в мире не происходило бы ничего первостепенного. Свободная, обладающая творческим потенциалом жизнь сперва всегда невидима, как по-настоящему невидимыми для своих современников были все творцы нового и все первопрододцы. Видимое предсказуемо, невидимое сначала всегда представляется чем-то совершенно невозможным, и подлинное историческое время — это цепь икарнаций, происходящих каждая "в свое время". Попадая в календарь путем установления календарных праздников, прежде непредсказуемое становится предсказуемым и может быть повторено. Тем самым историческое время понимается в духе креационизма как наследование приобретенных качеств и противопоставляется эволюционистскому преформизму типа гегелевско-марксистской диалектики. В свете "закона отсроченной видимости" анализируются праздники, конституирующие экзистенциально напряженный календарь европейской истории — Праздник всех святых, День поминовения всех усопших, Пасха и др. Особое внимание уделяется многообразию календарей и возможности переходить от одной календарной системы к другой. Жизнь, способная созидать новое, не может следовать лишь одному календарю, но свободный переход от одного календаря к другому, как подчеркивает Розеншток-Хюсси, стал возможным только после Христа. Проблема согласования множества календарных ритмов характеризуется как основная проблема отношения ко времени, в связи с которой и рассматриваются различные способы расчленения и, наоборот, обеспечения непрерывности временного потока. Во второй части, названной "Ход событий: (Проектив)", описываются первичные события, которые определили современный календарь. Подчеркивается, что возвращение пережитого не должно отождествляться с жесткой предопределенностью, с судьбой. Однако, именно так, по мнению Розенштока-

Хюсси, понимает время современный научный историзм, лишаящий человека свободы, будущего и, следовательно, творческого потенциала. Будущее — это не повторение прошлого и даже не развертывание заложенных в прошлом потенциалов, а творение нового, которое, однако, определенным образом связано с прошлым. Именно характер связи будущего с прошлым ведет к необходимости исследования самого хода событий, а не только возвращения пережитого. В горизонте этой задачи анализируются первичные формы человеческих сообществ — род, "территориальные царства" (восточные деспотии), Израиль (древнееврейская культура как религиозно-этническая общность), Древняя Греция. Показывается, что все эти сообщества формируются на основе определенного способа обращения со временем: род тщательно воспроизводит культурные архетипы прошлого, "территориальные царства" соотносят себя с настоящим, считающимся неподвижным, древнееврейская культура устремлена в будущее. Что касается древнегреческой культуры, то она, пытаясь найти "золотую середину" между кочующими родами и оседлыми "территориальными царствами", открывает возможность стать независимой от императивов времени в ситуации досуга как "безвременья". Плодом этого открытия стала философия в качестве школьного, то есть игрового мышления, абстрагированного и от пространства, и от времени. Соотносясь с различными модусами времени, указанные четыре культуры, даже соприкоснувшись друг с другом, не могли прийти к синтезу вследствие своей принципиальной взаимной "непрозрачности". Этот синтез стал возможным лишь благодаря христианству, но до сих пор еще не завершен. Вся история христианской церкви — это история движения к единству человеческого рода, которое, согласно Розенштоку-Хюсси, формируется приблизительно в течение трех тысячелетий. Первое тысячелетие истории христианской церкви проходит под знаком того, что Бог стал человеком. Эта история имеет в качестве своего содержания превращение смерти и умирания в нечто видимое, поскольку распятия, реликвии, пустыни, катакомбы и т. д. превращают умирание в процесс, предшествующий жизни. Благодаря церкви становится понятно, что человек, в отличие от прочих живых существ, — это такое существо, за которое всегда кто-то умер. В соответствии со структурой "креста действительности", христианская церковь ведет борьбу на четырех фронтах: против засилья прошлого, настоящего, будущего и "безвременья досуга". Прорыв каждого из фронтов ведет, соответственно, к расцвету родо-племенных культов (наиболее явно это проявляется в расизме и антисемитизме), ко взлету имперских настроений и абсолютизация ло-

кальных церквей, сращенных с государством (национализм), к приоритету чистого будущего (апокалиптическое и миллениаристское сектанство), к тоталитарным притязаниям философствующего разума. Однако, христианином не может быть тот, кто принадлежит только к одному времени. Содержанием второго тысячелетия является революционизация мира, то есть радикальный переворот в отношениях людей с действительностью. В связи с этим рассматривается, прежде всего, роль католической церкви в возникновении "мира" как некоей целостности, как единого для всех пространства-времени. Проведенная католической церковью централизация стала предпосылкой новозападного естествознания в качестве учения о едином мироздании. Неявным фоном такого учения является предстание о вседесуцности Бога, которая должна иметь свой образ и подобие — присутствие человека повсюду в мире. Но это требует превращения множества людей в единого "Человека", в качестве которого выступает человеческий род, имеющий в отличие от просто человечества, не только пространственное, но и временное измерение. Церковь, главой которой является Иисус Христос, принадлежащий ко всем временам, открывает для каждого возможность такого "всеприсутствия". Третье тысячелетие обращается именно ко времени. Современный человек, будучи расчленен на множество фрагментов, утратил способность превращать хаос времен в нечто четко структурированное. По мнению Розенштока-Хюсси, единственным средством свободного вхождения во время и его упорядочения является возрождение древних темпоральных моделей, причем термин "возрождение" сразу же ограждается от сентиментально-этиографических ассоциаций. Инструментом, позволяющим обратиться к древности, является мышление, которое, будучи отражением жизни, воспроизводит зеркальный образ оригинала: то, что является первым в жизни, оказывается последним в мышлении, и наоборот. Поэтому главная особенность возрождения древности заключается в том, что она может восстанавливаться в правах только в обратном порядке — от событий, только что прошедших, до все более и более отдаленных во времени. Более того, согласно Розенштоку-Хюсси, человечество продвигается во времени вперед настолько, насколько ему удастся посмотреть назад, тем самым постепенно обретая "полноту времен". Но это — не всеобщность и единство человеческих культур в том смысле, как они понимаются в древнегреческой традиции. Греки противопоставляли многообразию законов (полиноми) всех полисов некий единый порядок, который они называли природой (physis). В так понимаемую природу они ускользали, устав от шума

и пестроты полисной жизни, и постепенно "природа" превратилась в мир неподвижных идей. Но это чисто пространственный тип единства, который, по мнению Розенштока-Хюсси, стал иные господствующей парадигмой целостности, и именно он губит современное человечество. Тот тип целостности, который противоположен древнегреческой парадигме, — это темпоральное единство, то есть именно "полнота времен". Такой тип целостности связывает "пережитое" с "событиями" и, следовательно, составляет основу подлинного историзма. Суть этого типа целостности конкретизируется в третьей, заключительной части работы, которая называется "Институции: (Пережитое и события подкрепляют друг друга)". В ней изложена детальная концепция всемирной истории от появления первых родов до современности. Эта концепция явным образом противопоставляется секулярному, позитивистски-прогрессивистскому историзму, остатки которого до сих пор сохраняют свое влияние в исторической науке. Центральное место в изложении отводится христианству и его определяющей роли в европейской культурной традиции. Христианство открыло, что выжить можно, только умирая, что жизнь вырастает из смерти и, таким образом, смерть способна приносить плод. В свете этой констатации рассматривается история церкви, приведшая к эпохе революций, которая, как считает Розеншток-Хюсси, при подходе к третьему тысячелетию завершается. Заключительные страницы работы посвящены анализу конкретных способов обретения "полноты времен", то есть формирования единого человеческого рода в рамках такой модели целостности, которая отлична от чисто пространственной, метафизической модели целостности как "единого, различенного в себе". Условием этого является формирование человеческой общности, обладающей такой же интенсивностью жизни, как род, "территориальные царства", древнееврейская и древнегреческая культуры, но преодолевающей их локальность, то есть обладающей универсальностью церкви.

А. И. Пигалев

СОЦИОЛОГИЯ ЗНАНИЯ — мета-теоретическая область социологии, анализирующая с различных теоретико-методологических позиций проблематику: социальной природы знания (С. З. в узком смысле); мышления во всей качественной специфике его исторического становления (социология мышления); концептуализации когнитивных систем в конкретных социокультурных контекстах и сферах познавательной деятельности общества (социология познания); парадигмальные, теоретико-методологические и эпистемологические основания самой социологии и ее место и возможности (ограничения) в социогуманитарном знании (соци-

ология социологии). Термин "С. З." введен Шелером в 1920-е. Генезис С. З. (в широком смысле) происходит одновременно с ней проблематики, которая конституировалась позднее в социологии науки. В настоящее время происходит аналогичное конституирование и отделение от С. З. теории (социологии) идеологий. Кроме того, идеи С. З. активно ассимилируются социологией образования и рядом направлений современной педагогики, кладутся в основу разработки конкретных образовательных, воспитательных, социализационных технологий. С. З. тесно переплетается с проблематикой, принципами подхода и методологией такого направления социологического анализа, как культур-социология (социология культуры). С. З. и культур-социология во многом взаимно фундируют друг друга и в целом определяют лицо неклассической социологии (хотя и исходят из различных целевых установок). При этом культур-социология движется от перинтерпретации социокультурной реальности и необходимости анализа ее знакового и когнитивного оформления, фиксации способов ее описания и самоописания, а С. З., идя от анализа систем знания, приходит к анализу конституирования реальности через объективирование их в культуре, а через последнюю — также и в схемах, моделях, стратегиях, организующих социальную жизнь. В постструктуралистских и постмодернистских социологических проектах по сути происходит их синтез на основе введения представления о знаковой (текстовой) реальности как единственно подлинной или о социальной реальности как квазизнаковой. Во многом этот синтез можно рассматривать как экстремальное завершение тенденций, предзаданных в понимающей и продолженных в феноменологической социологии. Таким образом, о С. З. следует говорить не столько как об особом направлении или совокупности определенных теорий, сколько как об особой мета-теоретической области, не укладывающейся в традиционную социологическую дисциплинарность. Волею того, интенции к оформлению С. З. в особую исследовательскую область шли не только из собственно социологии (Дюркгейм, М. Вебер, Сорокин, Мертон и др.), но и из философии (философская антропология, прежде всего Шелера как одного из основоположников собственно С. З.; неомарксизм, начиная с Лукача; проект социологизации проблематики мышления Мегрелидзе и др.). С. З. вписывается в общую ориентацию на "преодоление" классической философской проблематики и способов философствования, но отличается от предлагаемых внутри этой ориентации проектов именно привлечением внефилософских средств. С другой стороны, в этой области анализа и социология

не может обойтись только имманентно социологическими средствами. Выход на мета-теоретическую С. З. был в целом подготовлен ходом общефилософского развития второй половины 19 — начала 20 в., кризисом классического европейского рационализма, исходившего в той или иной мере из модели чистого сознания и положившего в свою основу гносеологическую схему субъект-объектного отношения. Одна из первых попыток переосмысления классического наследия — позитивизм — связана в том числе и с конституированием социологии как самостоятельной дисциплины (Конт, Спенсер, Милль и др.). Оставаясь в целом в кругу традиционных методологических установок эмпирической ориентации в философии, позитивизм интересен в данном случае противопоставлением философского и позитивного знания, которое может быть получено лишь отдельными специальными науками, особая роль среди которых принадлежит социологии, и также лозунгом разрыва с "метафизической" (философской) традицией и собственной претензией на статус "философии науки". Однако роль первого позитивизма в становлении проблематики С. З. изначально невелика. Непосредственное влияние на круг идей уже конституировавшейся С. З. позднее оказал неопозитивизм (прежде всего через анализ знаково-символических средств научного мышления), а ряд положений постпозитивизма (Кун, Лакатос, Фейерабенд, Тулмин) непосредственно может быть рассмотрен в терминах С. З. Прямое значение для становления идеи С. З. имело наследие неокантианства (особенно Баденской школы), переосмысленное в понимающей культур-социологии М. Вебера. Неокантианство важно в данном случае своей концепцией особой природы и методологии социогуманитарного знания, выводящей на анализ принципов конструирования объектов когнитивных систем и их связанность с точками зрения (видением) познающих субъектов. Традиция философии жизни, arraжированная Зиммелем в его варианте понимающей и формальной социологии (формальная социология Зиммеля ретроспективно — уже исходя из ставшего круга идей С. З. — может быть представлена как первый проект концептуализации когнитивной системы социологии), оказала прямое влияние на Шелера. Философия жизни показала через противопоставление "жизни" и "разума" ("жизни" и "культуры", плюралистических "форм видения" у Зиммеля) несводимость человека к познающему субъекту и вскрыла властные императивы, заключенные в системах знания, например, используемых для реализации "воли к власти" (Ницше). Кроме того, разрабатывая

свое "искусство подозрения", Ницше дал образцы (с ретроспективной точки зрения С. З.) анализа таких феноменов, как обман, самообман, иллюзия и т. д. От Дильтея идет методология "понимающего" герменевтического анализа (переживания) событий через истолкование их внутренних значений и смыслов. Не менее важна для С. З. оказалась и дильтеевская концепция историзма (в частности и для Шелера и для Манхейма — второго основоположника С. З.). Согласно Дильтею, любая перспектива "жизненного опыта" относительна, а человеческое мышление неизбежно исторично. Для утверждения исторической постановки вопроса о природе мышления, знания и познания много сделал и марксизм — как в лице самого Маркса, так и в неомарксистских версиях Лукача и Грамши (взгляды последнего, правда, долгое время, до 1940-х, оставались малоизвестны и могут быть учтены только в ретроспективном взгляде на проблему). Общественное сознание и его формы рассматривались в марксизме как зависимые от структур общественно-бытия и как выражающие реальную расстановку социальных сил в социуме, изменяющегося в исторической перспективе; в вулгаризированных социологизированных версиях они становились в прямую зависимость от экономических факторов и (или) непосредственных социальных (классовых) интересов. Учение о классовой природе сознания и его "продуктов" — систем знания — было развито (с привлечением иных, помимо марксизма, теоретико-методологических оснований) Лукачем, специально анализировавшим как природу антиномичности сознания, так и связанную с ней его фетишизацию. Переинтерпретация же марксовской концепции идеологии была осуществлена Грамши, также акцентировавшим внимание на автономности и определяющей роли духовных образований в жизни общества и (в связи с этим) анализировавшим роль интеллектуалов в социокультурной жизни. Анализ роли интеллектуалов есть фактически одна из получивших широкое хождение в 20 в. (и не только в рамках С. З.) версий идеи Маркса о субъекте развития в социокультурной жизни. (Впервые подобный подход — без его социологической предметизации — был артикулирован Гегелем в негативной форме, то есть как представление о субъекте, берущем на себя реализацию той или иной возможности развития.) Для самого Маркса в таком качестве выступал пролетариат (в дальнейшем на аналогичную роль "пробовались" в других концепциях также различного рода элиты, менеджеры, молодежь и т. д.). Новая переинтерпретация этого круга идей Маркса, Лукача, Грамши и др.

произошла в рамках "негативной диалектики" Франкфуртской школы. Особо следует отметить значимую в данном контексте идею Маркса о "ложном сознании" (близкую идеям классовой природы сознания и учению об идеологии), которая была развита в С. З. прежде всего усилиями Манхейма, и его же концепт "превращенная форма". Анализ последнего (прежде всего в работах Мамардашвили) способствовал в СССР преодолению традиций философствования и социологизирования в рамках ортодоксального марксизма-ленинизма. Еще одной плодотворной для С. З. идеей Маркса и неомарксизма явилась идея практического использования знания как средства преобразования социального мира, породившая не только революционный активизм, но и различные варианты "философии практики", ставшие неотъемлемой частью интеллектуальной истории Западной Европы. Таким образом, воздействие марксизма на С. З. осуществлялось в основном в "сиятом" виде: он включен в проблематику С. З. через влияние, оказанное на большинство конституировавших С. З. теорий, или специально реконструируется в С. З. как "аутентичное" прочтение. Большое воздействие на формулировку ряда традиционных для С. З. тем и проблем оказала и критика марксизма и историзма в целом, данная в этом контексте прежде всего Поппером. Важную роль в становлении С. З. сыграли также фрейдизм и психоаналитическая традиция в целом, а также феноменология. Относительно первой ориентации необходимо предвзвешенно отметить, что это чуть ли не единственная линия в психологическом анализе, ассимилированная (и то, по преимуществу, в своих методологических основаниях и через заимствование ряда концептов: "бессознательное", "ментальность", "архетип" и т. д.) в С. З., принципиально противопоставляющей себя "психологизму" (в идущем еще от Дюркгейма смысле). Например, существенной для конституирования ряда идей С. З. оказалась критика приемов психофизического параллелизма и "экономии мышления" Маха и его последователей в психологии. Примечательно и стремление к преодолению схемы бихевиоризма при трактовке социальных взаимодействий в символическом интеракционизме с привлечением идей по сути соотносимых с С. З. (символическая природа социальной реальности, познание как созидание мира, принятие роли "обобщенного другого", а также идущая еще от Кули и У. Томаса концепция определения ситуации и др.). Что же касается психоаналитической традиции, то отсюда в С. З. проникли идеи индивидуального и коллективного бессознательного, личностных и ментальных компонентов в любой знающей системе, иррационального "остатка", который не может быть полностью

поглощен ни одной рационализированной (формализованной) теорией и т. д. В собственно С. З. идеи психоаналитической традиции, как и идеи марксизма, во многом пришли в препарированном в конкретных концепциях (Манхейм, постструктурализм и т. д.) виде. Влияние же феноменологии на С. З. может быть прослежено и как опосредованное (через Шелера, например, или через постоянную актуализацию наследия Гуссерля на разных этапах развития С. З.), и как непосредственное — через феноменологическую социологию Шюца и выросшие из нее этнометодологию Гарфинкеля, близкий к ней проект "когнитивной социологии" А. Сикурела и собственно феноменологическую концепцию С. З. у Бергера и Лукмана. С. З. восприняла из феноменологии: установку на исследование становления объективности в ходе процессов, происходящих в жизненном мире как предельном и "порождающем" основании; идею естественного отношения к миру и его преобразования в рефлексивных практиках; понимание жизненного мира как "горизонта" целей, проектов, интересов социальных субъектов, трактовки его как целостной практики и акцентирования его смысловой природы и др. Феноменологическая С. З. (как проект уже собственно внутри С. З.) исходила из тезиса о тождественности процессов познания и процессов созидания мира, сформулировав свою задачу как выяснение того, как человек создает социальную реальность и как эта реальность создает человека. Тем самым речь идет о социальном конструировании реальности в ходе знающих практик, дающих уверенность в том, что феномены нашего мира являются реальными. В результате интерес С. З. смещается с анализа многообразия существующих "знаний" к процессам, с помощью которых любая система "знания" становится социально признанной в качестве "реальности". Такая постановка вопроса принципиально снимает основную логическую оппозицию "истинность — ложность" и проблему обоснованности знания, заменяя их анализом факторов, делающих ситуацию социально-го взаимодействия воспринимаемой участниками в качестве "объективной реальности". Показательна и постулируемая в феноменологической С. З. установка на "выведение" за ее границы эпистемологической и методологической проблематики (конституированной Шелером и Манхеймом) и оппозирование ее неопозитивистским "междисциплинарным" версиям с целью утвердить С. З. как собственно социологическую теорию. В этом стремлении еще дальше продвинулся опять же феноменологически ориентированный проект С. З., предложенный в рамках этнометодологии, которая разработала ряд методик для "провоцирования" мира повседневности с целью обнаружения "ис-

ходных" содержаний и форм обыденных идей и представлений, не схватываемых в "нормальном" течении жизни. Проблематизация (в "провокациях") жизненных ситуаций нарушает или (в пределе) разрушает логику повседневности, то есть усвоенные типологические интерпретационные схемы, области "предельных значений", то есть замкнутые на себя миры опыта, требуя интерпретации вторгающихся (через знаково-символические и прежде всего языковые структуры) новых смысловых содержаний внутри накопленного опыта. Примечательно, что дальнейшая проработка проектов феноменологической С. З. и этнометодологии привела к неожиданным по отношению к изначальной установке на формирование собственно социологической теории, но закономерным с точки зрения исходных принципов С. З. результатам — через "прививку" ряда герменевтических и постструктуралистских идей произошло их синтезирование с культур-социологией в единую область неклассических социологических анализов, а в критическом взаимодействии с постпозитивистскими концепциями — оформленные социологии социологии как отдельной области С. З. Эти возможности были заложены уже в первых, сделанных в ключе собственно С. З. проектах Шелера и Манхейма (конец 1920 — начало 1930-х). С. З. встраивалась Шелером в общий контекст создания философской антропологии, выступая лишь инструментом, позволяющим преодолеть "историю идей" и вписать человеческое сознание и мышление в социокультурный контекст, в рамках которого они только и реализуются. Примечательно, что сам Шелер выступал против социологического редукционизма и строил свою С. З. как негативный метод (в этом отношении интересны параллели с Мерло-Понти или Фраанком, много сделавшим для становления современного социологического мышления, но выступившим с антисоциологических позиций). В своем проекте С. З. Шелер исходил из идущего от Маркса соотношения "субструктуры" ("базиса", "социума") и "суперструктуры" ("надстройки", "культуры"), имеющих разную онтологическую природу ("реальные" и "идеальные" "факторы"), но берущихся с точки зрения их регулятивных возможностей. Соединение одних факторов с другими происходит в актах человеческих действий. При этом "реальные факторы" (социум) определяют (регулируют) возможность появления определенных "идеальных факторов" в истории, но не предопределяют их природу и содержание (что и определяет их недоступными социологическому анализу, а, следовательно, делает невозможным и любой проект построения позитивной С. З.). Знание дано индивиду в силу его членства в обществе а priori, гарантируя ему смысловой

порядок, кажущийся индивиду естественным способом видения мира. Отсюда тезис о том, что нет "Я" без "Мы" ("Мы" всегда раньше "Я"), и концепт "относительно-естественное мировоззрение" (включает в себя признаваемое социальной группой как данное, не требующее обоснования и не могущее быть ею обоснованным), с помощью которого происходит задание рамок для специально разрабатываемых форм знания, одновременно сосуществующих в культуре (прежде всего, это религиозное, метафизическое и научное знание, хотя отдельно можно говорить и о мифологическом, мистическом, технологическом и других типах знания). Вырастающее из "относительно-естественного мировоззрения" многообразие когнитивных практик образует суперструктуру как предмет социологии культуры, в которой С. З. является лишь "негативной" ее частью, устанивливающей зависимость "духовных структур" от социальных факторов (последовательно меняющих друг друга в истории факторов родства, политики и экономики), а также фиксирующей возможности преодоления восприятия "Другого" как "чужого" и утверждения "понимающего взаимодействия". В отличие от Шелера, Манхейм изначально пытался строить С. З. как чисто социологический проект, позволяющий внутри себя позитивно рассмотреть практически любой аспект человеческого мышления, так как социокультурная детерминация знания распространяется им с процессов возникновения, актуализации и распространения идей и представлений на их содержание (за исключением, возможно, области естественнонаучного и математического знания). Более того, системы знания, оформляемые в идеологии, рассматриваются Манхеймом как инструменты коллективных действий, обеспечивающие реализацию тех или иных социальных интересов. Важную роль в истории С. З. сыграла его идея об "экзистенциальной детерминации" знания, о "коллективном подсознательном" в основании знаниевых систем, о "реляционизме" множественности "перспектив" видения реальности, о соотношении науки и идеологии, партикулярных и тотальной идеологии, идеологии и утопии, о роли интеллектуалов в синтезе "перспектив" видения. Однако и Манхейм при всем радикализме своей установки на создание строгой социологической теории заложил основы метаэпистемологических анализов в С. З. Исходя из установки на то, что "социальная позиция не может быть описана в терминах, которые лишены социальных значений", он выдвинул проект создания всеобщей интеллектуальной истории, преодолевающей понимание последней как филиации идей с позиций перестроенной в свете С. З. эпистемологии. Он же попытался перестроить в свете С. З. и социологию

образования (не случайно обратившись к педагогическим проблемам в период своей эмиграции в Великобританию). Он же, введя разделение тотальной идеологии на специальную (не способную критически относиться к самой себе) и всеобщую, предложил трактовку последней как критического "осознания себя" определенной эпохой и культурой. Таким образом, и Манхейму не удалось освободиться от философской нагруженности своей версии С. З., хотя она и была наиболее продвинута именно как социологический проект (что, в частности, приводит иногда к апеллированию именно к нему как основоположнику теории). Показательно, что к близким итогам пришла и другая (достаточно автономная и самостоятельная по отношению к рассмотренным выше) линия разветвления С. З., исходившая из классических представлений о сути знания, предзаданных позитивизмом, и возникшая внутри собственно социологии, а не привносимая в нее извне. Речь идет об идеях позднего Дюркгейма, Сорокина, Парсонса, Мертона, Р. Старка и их последователей. (В смысле методологических приоритетов можно определить эту линию как традицию структурно-функционального анализа в социологии — в противоположность "понимающей ориентации".) С именем Дюркгейма в С. З. соотносят идею связи сознания в каждый исторический период с задающей структуру социальности и стратегии социального взаимодействия сложившимся разделением труда; идею производительности категорий мышления (время, пространство, число, причина и т. д.) от непосредственных условий существования (развитию учениками и последователями Дюркгейма — Моссом, Леви-Брюлем, М. Хальбваксом, Леви-Строссом и др.); идею принципиального различия коллективного и индивидуального сознания и учение о "коллективных представлениях" как выражающих собою прежде всего те или другие состояния социальности (концепт, многократно переинтерпретировавшийся в С. З. в том числе, например, и Манхеймом). Концепция Сорокина интересна в этой традиции радикальным разделением социальности и культуры и связыванием с последней определенных типов мышления. Культура (а через нее и социальность) оказывается у Сорокина базирующейся на глубинных мировоззренческих установках относительно природы реальности, характера основополагающих потребностей и приемлемых способов их удовлетворения. Парсонс в С. З. известен своей критикой линии М. Вебера — Шелера — Манхейма в С. З., которая, в свою очередь, выводилась им из марксизма, и попыткой снять заложенную в этой С. З. антиномию "реальных" и "иде-

альных" факторов. Он поддержал идею Сорокина о роли разделения социальной и культурной систем для понимания природы и места знания в социальном действии и сохранении интегративной целостности общества (институционализации культурной системы в социальную). Отсюда — концепция регулятивно-нормативной природы знания и основная антиномия, которую должна разрешить С. З., — ценностей и научного знания. Парсонс предлагает концепцию совместимости институционализированных (нормированных, легитимизированных, санкционированных) ценностей с научным знанием в рамках "ценности-научной деятельности" (концептуальных "идей" как основы для интерпретации эмпирически фиксируемых состояний общества) — этот тип ценностей выполняет функцию отбора проблем, подлежащих исследованию и разрешению. Нелинституционализированные ценности формируют "идеологии" (как системы искаженного и необъективного знания). Два типа ценностей (формируя разные модусы сознания) закрепляются соответственно за занимающими разные место в социуме субъектами. Мертон, продолжая и корректируя (через понятия дисфункциональности и латентности) анализ Парсонса, сместил рассматриваемую линию в С. З. в область социологии науки. Р. Старк акцентировал внимание на взаимной детерминации социальных условий и "идей", однако "структуры", по Старку, легче понимаются, чем "суперструктура", и в этом отношении выступают основанием для анализа "идей". С. З. призвана установить отношения между материалом познания ("вещи в себе"), объектами познания (феномены), аксиологическим слоем мышления (социальное а priori), физическим аппаратом восприятия (чувственное познание), категориальным слоем мышления (логическое а priori). Вторая ее задача — обеспечить согласование плюрализма возможных в данной аксиологической системе ценностей истин. Необходимо отдать должное и попыткам выхода структурно-функционального направления в С. З. на уровень микросоциологии (Знаецкий, Д. Сильвермен и др.). Дальнейшее развитие данной линии в С. З. связано с ассимиляцией ряда идей постпозитивистской и аналитической философии в целом. Это идея Куна о консенсусе научного сообщества относительно принимаемой парадигмы и гипотеза "революционного" развития знания; "методологический анархизм" Фейерабенда; концепция "личностного" (неявного) знания Полани; "экология интеллекта" Тулмина; идея ядерно-периферийного структурирования знания Лакатоса; идея "сильной программы" Д. Блума; тезис о логико-семан-

тической несоизмеримости теорий (семантическая эпистемология Айдукевича, формальная семантика Тарского, программа "реизма" Котарбиньского, фундировавшая идеи его праксеологии как общей теории рациональной деятельности, и др.); программа "лингвистического поворота" в философии, идущая от Витгенштейна (теория значения, логические структуры языка, языковые игры, лингвистическое сообщество и т. д.); концепция "возможных миров" (Хииттика и др.), критическая программа Поппера и др. В целом данная линия анализа в С. З. остается относительно автономной, сосредоточивает свое внимание прежде всего именно на научном знании, в целом эволюционируя в направлении социологии науки. В отличие от "понимающей" ориентации в С. З. она сохраняет известную дихотомичность социума и культуры, культуры и знания, научного и иных типов знания. В центре ее интересов — социокультурная обусловленность и процессы институционализации знания, концептуальный анализ последнего, актуализация проблематики социологии социологии. В последнее время в связи с ассимиляцией в С. З. ряда новых философских идей становится отчетливее расщепление структурно-функционалистской ориентации на проблематику, выводящую за пределы собственно С. З. (в социологию науки, например), и усвоением "остатка" "понимающей" ориентацией в С. З., что еще больше усиливает ее метатеоретичность и невписываемость в предметную дисциплинарность. Новые перспективы для развития С. З. задают в настоящее время переинтерпретации идей герменевтики (прежде всего — "конфликта интерпретаций" Рикера), археологии знания Фуко, идей деконструктивизма Деррида, концепции чтения-письма Р. Барта и др., ризиомного анализа (см. Ризома) и шизоанализа Делеза и Гваттари, дискурсивных анализов (ван Дейк, различные их варианты в постструктурализме), постструктуралистской концепции гипертекста (см. Нарратив) и т. д. Перспективными могут оказаться попытки интеграции в С. З. идей СМД (системо-мыследеятельностной) методологии. Ряд интересных в этом отношении проектов оформился в самой социологии: теория коммуникативного действия Хабермаса, теория поля Бурдьё, теория референций Лумана и др. Все эти тенденции подтверждают общую тенденцию С. З. на синтезирование с культур-социологией в единую область неклассического социологизирования, тесно переплетающегося с философской проблематикой.

В. Л. Абушенко

СОЦИОМЕТРИЯ, микросоциология (лат. *societas* — общество и греч. *metreo* — измеряю) — социологическая дисциплина, основанная на совокупности методов и приемов, на-

правленных на получение и анализ количественных данных о межличностных отношениях людей, структуре и функционировании малых групп, ориентированные на регуляцию человеческих взаимоотношений и решение конкретных практических задач. В настоящее время понимается преимущественно как междисциплинарная отрасль социологии, социальной психологии и групповой психотерапии, обеспечивающая изучение и гармонизацию межличностных отношений в малых группах с использованием различных количественных методов и инструментальных методик. При социометрических исследованиях особое внимание обращается на эмоциональные моменты взаимоотношений людей (их самооценки и оценки других, симпатии и антипатии, место и роль человека в формальной и неформальной структуре группы и т. д.). Обобщенные данные позволяют установить реальные характеристики членов группы, их действительные формальные и неформальные взаимоотношения, основные параметры группы и т. д., а также воздействовать на них в желательном направлении. Для решения исследовательских, организационных и психотерапевтических задач в С. активно используются анкетирование, интервьюирование, тестирование, индексация, социоматрицы, социодиаграммы, различные модифицированные методики групповых дискуссий, разнообразные ролевые и деловые игры, психодрама, социодрама и пр., а также гамма специальных и адаптированных математических методов, позволяющих осуществлять конкретные социальные исследования с недостижимой ранее точностью и использованием современной компьютерной техники. Попытки создания С. как науки или дисциплины, осуществляющей исследование социальных фактов посредством применения количественных (математических) методов предпринимались неоднократно, и само понятие С. было введено в научный оборот в 19 в. Современное значение этому понятию придал создатель С. — Морено. В качестве теоретических и методологических оснований С. выступают концепции, модели, различные познавательные средства и законы, сформулированные Морено в связи с установленными им новыми социальными фактами. Сосредоточив внимание на исследовании малых групп и межличностных отношениях их членов, Морено установил, что положение (статус) личности в группе и состояние самой группы определяются неявными эмоциональными связями и отношениями людей, выражающимися в форме симпатии (притяжения), антипатии (отталкивания) и относительного безразличия, и разработал специальные (социометрические) количественные методы изучения социоэмоциональных отношений, имеющие исследовательское, диа-

гностическое и коррекционное значение. Было установлено существование закономерности неравномерного распределения эмоциональных предпочтений людей, в силу действия которой в любой группе большая часть положительных выборов приходится на немногих членов ее ("звезд"), в то время как большинство участников группы выбирается редко и оказывается в положении "эмоционально обездоленных" париев. Это явление объяснялось Морено, по преимуществу, движением "социоэмоциональных сил" притяжения и отталкивания, существование и функционирование которых обуславливается тремя типами (модусами) межчеловеческих отношений: 1) вчувствованием (эмпатией); 2) переносом (бессознательным перенесением на личность каких-то уже имеющихся представлений, желаний, воспоминаний и ожиданий), зачастую детерминирующим необоснованные страхи и ложные ожидания; 3) "теле" (суммой способности к оперативному взаимному пониманию людей, жизненных ситуаций и своего собственного вктуального положения), являющим собой двусторонний здоровый модус межчеловеческих отношений, обеспечивающий реалистическую оценку индивидами друг друга. В качестве наименьшего элемента и "ядра" структуры отношений Морено принимал "социальный атом", состоящий из совокупности всех отношений между человеком и окружающими его людьми, которые связаны с ним тем или иным образом в данный момент. Взаимодействие "социальных атомов" порождает "социостаз" (ограничивающий или устраняющий неблагоприятные внутренние или внешние воздействия) и социоэмоциональную внутреннюю структуру группы. Сцепление этих структур в социальные агрегаты влечет за собой возникновение "психосоциальных сетей" — широко разветвленной внутренней структуры общества. С. утверждает, что наряду с внешними (формальными, официальными) структурами групп и общества существуют внутренние (неформальные, неофициальные) структуры, играющие значительную роль в жизнедеятельности любых сообществ. Исследование неформальных структур и их взаимодействия с формальными структурами является одной из важнейших задач С. Согласно фундаментальному положению С., процессы, происходящие в группах и обществе, могут быть правильно поняты лишь при учете существования микроструктур (совокупности психических отношений людей, их желаний, чувств, представлений и т. д.) и макроструктур (пространственного взаимоположения и взаимоотношений людей при выполнении ими различных функций). Несоответствие микро- и макроструктур групп и общества считается основным источником напряженности и социальных кон-

фликтов. Согласно "универсальному микрозакоу" С., социальное напряжение и конфликты увеличиваются прямо пропорционально социодинамической разнице между микро- и макроструктурами. В силу этого, основным путем и способом ликвидации напряженности и конфликтов считаются приведение в соответствие микро- и макроструктур. В качестве других законов С. Морено называл "социогенетический закон" (согласно которому онтогенетическое развитие малых групп аналогично исторической эволюции общественных форм, высшие конфигурации которых развиваются из простейших форм) и основывающийся на социодинамическом эффекте (неравномерном распределении выборов участников социометрического тестирования) "социодинамический закон" (согласно которому эмоциональные выборы людей в различных группах распределяются неравномерно и при увеличении вариантов выбора в наибольшее количество их приходится на многократно выбранных звезд и прямо пропорциональной зависимости от размеров группы и вариантов выбора, приходящихся на одного индивида) и др. Наличие таких закономерностей в целом подтверждается независимыми исследованиями. Идеи, концепции и методы С. получили значительное распространение, эффективно используются при решении различных научных и практических задач и активно влияют на развитие пограничных наук и дисциплин.

В. И. Овчаренко

СРЕДНИЙ КЛАСС (англ. middle class — средний класс, франц. аналог — bourgeoisie от позднелат. burgus — укрепленный город) — социолого-политологическое понятие для обозначения промежуточных социальных слоев, располагающихся между элитой, господствующей в обществе, с одной стороны, и пролетариатом вкуче с маргинальными социальными группами, — с другой. Традиционно предполагается, что удельный вес и влияние С. К. в обществе любого типа обуславливают как присущий последнему диапазон возможных общественных противоречий, так и адаптационный потенциал этого общества. В статусе термина, фиксирующего само наличие феномена С. К. в социальной структуре, понятие "С. К." было известно уже римским сборщикам налогов эпохи Империи. Легитимировано в интеллектуальном обороте в начале 19 в. Социально-философское измерение и полемическую заостренность понятие "С. К." приобретает в контексте дискуссий (Западная Европа середины 19 в.) о трансформации буржуазии как С. К. эпохи феодализма в правящий класс капитализма. Согласно версии Маркса — Энгельса, рудиментные представители С. К. буржуазного общества (крестьяне, мелкие буржуа и т. п.) обречены са-

мым ходом осуществления исторического процесса на гибель, тем самым превращая социально-классовую схему индустриального общества в исключительную оппозицию относительно немногочисленной буржуазии, с одной стороны, и пролетариата, с другой. (Пафос работ Маркса "Классовая борьба во Франции 1848—1850" и "Гражданская война во Франции. Воззвание Генерального Совета Международного Товарищества Рабочих" сводим к проблеме осуществимости пролетарской революции в случае оптимального поведения основной массы С. К. в ситуации революционного конфликта.) Современное для 20 в. содержание понятия "С. К." сформировалось как итог осмысления обществоведами преимущественно социал-демократического толка (Каутский, Бернштейн) процессов превращения служащих (наемных работников нефизического труда) в численно значимый фрагмент общественной структуры капитализма. По версии Каутского — Бернштейна, данный социально-структурный сдвиг необходимо влечет за собой коренную трансформацию буржуазного общества: нонконформизм "нового С. К." оказывается в состоянии смягчить антагонизмы капитализма, будучи сопряжен с процедурами "обуржуазивания" пролетариата. Резкое сокращение доли неимущих слоев населения в схеме распределения национального богатства развитых государств во второй половине 20 в. (как итог разворачивания НТР, диффузии собственности в ходе реформ по репертуарам "нового курса" в США и т. д.) трансформировали идею С. К. в наиболее распространенную для западной социологии. Сопоставимый для основной массы населения уровень доходов, возрастающая и постоянно модернизирующаяся структура удовлетворяемых потребностей людей, реформистские по типу основания социальных ожиданий, демократические политические предпочтения, акцентировано "непролетарская" классовая самооценка современных представителей С. К. на Западе являют собой один из ведущих аргументов в пользу тезиса о стабилизирующем воздействии процессов становления постиндустриализма на капиталистическое общество. Идея и концепция С. К. как гаранта общественной стабильности оказали определенное влияние также и на парадигму Конституции СССР (1977): смысл провозглашения неизбежности и желательности достижения советским обществом на этапе "зрелого социализма" состояния социально-классовой однородности выглядел явным парафразом концепции С. К. (См. также Буржуазия, Демократический капитализм, Открытое общество).

А. А. Грицанов

СТАЛИН (ДЖУГАШВИЛИ) Иосиф Виссарионович (1878—1953) — идеолог, теоретик и практик процесса построения социализма в СССР. Учился в духовной семинарии. В 1922—1952 — генеральный секретарь партии большевиков, в 1952—1953 — первый секретарь ЦК КПСС. Сохранив в качестве обязательной цели утопический и антигосударственный идеал коммунизма, обосновывающий историческую легитимность советской диктатуры идеократического типа, С. сумел подчинить деструктивный потенциал коммунистической идеологии великодержавным интересам: «окончательное» построение коммунизма в СССР постоянно откладывалось. С. заместил динамику революционности-тоталитарного российского большевизма Ленина — Троцкого — Бухарина процедурой построения стабильного тоталитарного государства. С. преодолел большевистскую трактовку разрушения общества, человека и экономики как неизбежной платы за «социалистический прогресс». (Ср. идею Бухарина о «зако́не» падения производительных сил вплоть до формирования новой структуры общества.) Всеобъемлющий государственный контроль оттеснил на второй план экстремистские программы формирования «нового человека». С. выступал приверженцем идеи насильственного коммунистического преобразования мира в планетарном масштабе как результата геополитической экспансии сверхиндустриализованного и милитаризованного Советского Союза. Явился создателем системы социалистического лагеря. По указаниям С. был написан раздел «О диалектическом и историческом материализме» (1938) для «Краткого курса истории ВКП (б)». Эта работа в популярной, схематичной и сжатой форме содержала основы философской теории марксизма-ленинизма, предназначенные для читателя-неофита. Будучи канонизированным при жизни С., очерк позднее был подвергнут критике в официальной советской философии. (Отмечалось игнорирование С. диалектической сущности закона отрицания отрицания, недооценка проблемы единства противоположностей, схематичное изложение процесса взаимосвязи и взаимодействия философии, теории и практики, успешный вывод об отрицании надстройкой вследствие трансформации экономического базиса.) Высокая степень искусственности и схоластичности, присущая этой полемике даже в ее заочном воплощении, сделала еще более очевидной реальную роль С. для судеб отечественной философской культуры. Продолжая линию Ленина на превращение философии в политизированный феномен — орудие тоталитарного режима, С. создал и институционализировал устойчивую систему генерирования,

отбора, вертикальной ротации и воспроизведения ангажированных властью идеологических кадров, тем самым надолго трансформировал официально-государственную философскую мысль в СССР в агрессивную духовную субстанцию реакционно-религиозного характера.

А. А. Грицанов

«СТАНОВЛЕНИЕ ТЕОРИИ НЕЛИНЕЙНЫХ ДИНАМИК В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ. Сравнительный анализ синергетической и постмодернистской парадигм» — монография М. А. Можейко (Минск. БГУ, 1999), посвященная выявлению культурного статуса феномена постмодернизма в современной культуре. Центральной гипотезой, выдвинутой в данной работе, является гипотеза о том, что процесс формирования концепции нелинейных динамик, являющейся передовым рубежом развития современной методологии, объективно осуществляется в современной культуре во встречном усилении двух векторов — естественно-научного (представленного, в первую очередь, синергетикой) и гуманитарного (репрезентированного философией постмодернизма). В рамках обоснования данной гипотезы Можейко впервые осуществил сравнительный анализ постмодернистской и синергетической исследовательских матриц и показана конгруэнтность их методологических оснований. Так, применительно к постмодернизму, в «С. Т. Н. Д. в С. К.» показано, что теоретические построения, предлагаемые философией постмодернизма, могут быть рассмотрены как концептуальные абстрактные модели нелинейных динамик, ибо демонстрируют (по всей глубине сопоставления) коигруэнтность (по парадигмально-методологическому критерию) с синергетической исследовательской матрицей: 1) на материале анализа исчерпывающего многообразия постмодернистских философских построений доказывається, что феномен самоорганизации нестабильной среды выступает в качестве предмета изучения практически во всех постмодернистских аналитиках, а исходной презумпцией постмодернистских моделей любой процессуальности выступает презумпция креативного потенциала неравновесной хаотической среды (см. Ризома, Эротика текста, Номадология); 2) обосновывается бифуркационная природа процедур самоорганизации, моделируемых в постмодернистских аналитиках (см. Событийность); 3) на основании анализа игровой модели универсума в постмодернизме в «С. Т. Н. Д. в С. К.» показано, что постмодернистская философия фундаментально признанием фундаментального статуса случайной флуктуации в динамических процессах (см. Дискурс, Неодетерминизм); 4) выявлена конгруэнтность интерпретации феноменов внешнего и внутреннего в синер-

гетике и постмодернизме, — в частности, показано, что как в текстологических (концепция интертекстуальности), так и в нетекстологических (концепция складки) версиях постмодернизма внутреннее трактуется в качестве продукта интериоризации внешнего, что парадигмально совпадает с синергетической трактовкой роли внешней среды в самоорганизационных процессах (см. Интертекстуальность, Складка, Складывание); 5) в теоретических построениях постмодернистской философии обнаружены модельные аналоги диссипативных структур; 6) выявлен изоморфизм методологических установок синергетики и постмодернизма в трактовке макротрансформаций в качестве продукта кооперативных взаимодействий составляющих их элементов на микроуровне; 7) обнаружены модели аттрактивных зависимостей в постмодернистских построениях и др. Таким образом, в «С. Т. Н. Д. в С. К.» показано, что парадигмальные матрицы нелинейного описания хронологически параллельно, но содержательно независимо друг от друга вырабатываются и в рамках синергетической, и в рамках постмодернистской традиций. На основании этого последние интерпретируются в «С. Т. Н. Д. в С. К.» в качестве предметно специфицированных версий вырезающей в современной культуре интегральной системной методологии исследования нелинейных процессов. Проведенный в «С. Т. Н. Д. в С. К.» анализ постмодернистского типа философствования позволил обосновать значимый статус постмодернистской философии в современной культуре, вписанность ее проблематики в наиболее актуальное проблемное поле современных концептуальных изысканий, выявить методологический потенциал постмодернизма. Можейко показано, что постмодернизм выполняет в современной культуре исконно присущую философии функцию: а именно — функцию выработки и концептуальной агропации понятийных средств описания и анализа тех форм и уровней организации, которые еще только осваиваются современной (по отношению к соответствующей философией) культурой. Так, в философском постмодернизме шлифуются понятийные средства, необходимые для адекватного описания неравновесных самоорганизующихся систем (как в свое время шлифовались в философском языке понятийно-логические средства, необходимые для описания систем динамических, а потом — развивающихся). В «С. Т. Н. Д. в С. К.» показано также, что философия постмодернизма (несмотря на многообразие представленных в ее концептуальном пространстве проектов) обладает несомненным парадигмальным статусом, поскольку, во-первых, формирует специфическую модель видения реальности (своего рода картину мира), основанную на презумпциях креативной ха-

отичности и семиотической артикулированности бытия (см. Постмодернистская чувствительность, Ирония, *Déjà-vu*, Хаос), и, во-вторых, вырабатывает специфические идеалы и нормы описания и объяснения мира, рефлексивно осмысленные в постмодернистской нарратологии и заключающиеся в принципе ином и программном плюрализме (см. Нарратив), и идеалы и нормы организации знания, находящие свое выражение в программном когнитивном релятивизме (поворот от стратегии alterity к стратегии mutuality), основанном на концепции “заката метанарраций” (см. Закат метанарраций). Сравнение синергетической и постмодернистской моделей нелинейных динамик обнаруживают также близость тех парадигмальных сдвигов, которые порождены ими соответственно в естественно-научном и гуманитарном познании. К числу наиболее значимых таких сдвигов, в “С. Т. Н. Д. в С. К.” отнесены следующие: 1) как синергетика в естествознании, так и философия постмодернизма в гуманитаристике инспирируют переосмысление детерминизма в плане нелинейной его интерпретации. Новая трактовка детерминизма предполагает радикальный отказ от презумпции принудительной каузальности, то есть идеи наличия внешней по отношению к исследуемому процессу причины (см. Неодетерминизм); 2) синергетическая и постмодернистская модели нелинейных динамик отказываются от классической номотетики и задают парадигмальную ориентацию на плюральную множественность описаний, посредством которой только и может быть зафиксирован нестабильный самоорганизующийся объект. Идиографический метод не просто выдвигается в современной культуре (как в естественно-научной, так и в гуманитарной ее традициях) на передний план, но и претендует на статус универсальной методологии, — наряду с сохраняющим в частных случаях значение номотетизмом (см. Идиографизм); 3) становление синергетической и постмодернистской моделей нелинейных динамик позволяют содержательно ввести в поле концептуальной аналитики феномен темпоральности, что знаменует собою парадигмальный поворот современной науки “от существующего к возникающему”. Проведенный в “С. Т. Н. Д. в С. К.” анализ конкретных постмодернистских аналитик (концепция истории, текстология и др.) позволяет констатировать, что постмодернистская интерпретация темпоральности отвечает сформулированной синергетикой задаче синтеза концепций бытия и становления (см. Переоткрытие времени); 4) эволюция синергетической и постмодернистской исследовательских программ инспирирует отказ естественно-научной и гуманитарной традиций от презумпции бинаризма, и в частности — от парадигмальной субъект-объектной

оппозиции, выступавшей в культуре западного типа основной семантической осью классического и неклассического стилей мышления (см. Бинаризм). Распад субъект-объектной оппозиции влечет за собой и снятие раскола культурной среды на “две культуры” (традиционный дуализм “наук о природе” и “наук о духе”), что открывает широкие возможности для взаимно плодотворного диалога естественно-научного и гуманитарного познания. Кроме того, отказ от идеи внеположенности объекта субъекту, презумпция его имманентной для субъекта значимости инспирируют в современной культуре поворот от прагматически ориентированного активизма к ценностям диалогического типа отношений, находящих свое выражение в идеале глобальной цивилизации как основанной на антропо-природной гармонии и этнокультурном полицентризме. (См. также Нелинейных динамик теория.)

В. И. Овчаренко

СТЕКЛОВ Владимир Андреевич (1864—1926) — русский советский математик, философ; ординарный академик Петербургской АН (1912; член-корреспондент с 1903; адъюнкт с 1910), член правления Петербургской АН (1916), вице-президент АН СССР (с 1919), почетный доктор Университета Торонто (1925), иностранный член-корреспондент Геттингенской АН (1925), член Германского Сейсмологического Общества в Йене, член Математического Общества Палермо, член Московского, Петербургского-Ленинградского и Харьковского Математических Обществ, член Международной Комиссии по изданию трудов Л. Эйлера в Цюрихе (Швейцария). С. родился в семье ректора Нижегородской, а позднее Таврической-Симферопольской духовных семинарий Андрея Ивановича С., мать С. — Екатерина Александровна — родная сестра Н. А. Добролюбова. В 1874 после домашнего образования С. поступает в Нижегородский Александровский институт, который он заканчивает в 1882 (тема выпускного сочинения — “Прекрасный век был век Екатерины”) и поступает на первый курс физико-математического факультета Московского Университета. В 1883 С. поступает на первый курс математического факультета Харьковского Университета, который закончил в 1887 со степенью кандидата и остался на нем для подготовки к профессорскому званию. С 1889 С. работал ассистентом на кафедре механики А. М. Ляпунова. Приват-доцент (1891) и и. о. экстраординарного профессора (1896) этой же кафедры. Преподавал теоретическую механику в Харьковском Технологическом Институте (1893—1905). Установил личные активные научные контакты с выдающимися математиками А. Пуанкаре, К. Жорданом, Д. Гильбертом, Ж. Адамаром, Э. Пикаром, А. Хаа-

ром, Э. Ландау, В. Вольтерра и др. Магистерская диссертация “О движении твердого тела в жидкости” (1894). Докторская диссертация “Общие методы решения основных задач математической физики” (1902). В 1902 присвоено звание ординарного профессора Харьковского Университета. В 1902—1906 С. был председателем Харьковского Математического Общества. Декан математического факультета Харьковского Университета (1904). Активные действия С. совместно с деканами других факультетов и ректором Харьковского Университета позволили избежать расстрела студентов во время революции в 1905. После этого переведен ординарным профессором Санкт-Петербургского Университета (1906). Директор Физико-математического института АН СССР (созданного по его инициативе в 1921) до своего ухода из жизни. Институту он передал свою личную библиотеку. С 1926 институт стал носить его имя и в 1934 был разделен на Математический институт АН СССР имени С. и Физический институт АН СССР имени П. Н. Лебедева. В рамках традиций Петербургской математической школы и своего учителя А. М. Ляпунова С. предъявлял к математическим методам (и их приложениям к вопросам естествознания) требования научной строгости и полной ясности. Большая часть работ С. относилась к математической физике, где уже в первых работах им были получены существенные результаты в основных задачах теории потенциала (вывод функционального неравенства с точной константой для функций, обращающихся в нуль на границе области). С. интересовали вопросы разложения функций в ряды по наперед заданным ортогональным системам функций (к таким системам ведут краевые задачи математической физики, а в основе этих исследований лежит впервые отчетливо введенное им понятие замкнутости системы ортогональных функций). В своих работах С. вплотную подошел к теории функционального Гильбертова пространства. При исследованиях вопросов разложения в ряды С. развивал спектр асимптотических методов (среди них метод получения асимптотических выражений для классических ортогональных многочленов — метод Лиувилля-С.). Теоремы С. о разложимости в обобщенный ряд Фурье были очень близки к теоремам равносходимости. При исследовании вопросов разложения им был введен особый метод сглаживания функций, получивший позднее большое развитие. С. — автор работ по теории упругости, теории механических квадратурных формул (в математическом анализе), гидромеханике. С. стал основателем советской школы математической физики. На размы-

шления С. о роли математики в материальном и культурном развитии общества оказывали влияние идеи Добролюбова, Писарева и Чернышевского. В историко-философской книге "Математика и ее значение для человечества" (завершена в 1920, издана в 1923) С. "...хотел, с одной стороны, в кратком историческом обозрении установить теснейшую связь математики со всеми философскими системами, начиная с древнейших, показать, что именно математика всегда являлась и является источником философии, что она создала философию и может быть названа "матерью философии". С другой стороны, я пытался последовательно, в общих чертах, проследить движение философской мысли в решении вопроса о происхождении и достоверности человеческого знания... и в частности, вопроса о происхождении и характере основных положений геометрии...". С. утверждал, что все процессы, протекающие в природе и обществе, станут объектами математики, возникшей и развивающейся в результате практической деятельности человечества. С. отрицал тезис И. Канта о математике как априорной науке, вытекающей из свойств чистого разума, и агностицизм И. Канта (в части невозможности познания "вещей в себе"): "...способность воспринимать известные внешние впечатления под формой именно пространственных ощущений, известных цветов и т. п. составляет природное свойство нашей организации и заложена в нас раньше всякого опыта, но в то же время... эта способность не может прийти в действие сама по себе, начать работать раньше, чем получится первое чувственное впечатление извне, то есть раньше возникновения опыта в его первичной наипростейшей форме: человек в силу самой организации своей уже является в свет с потенциальной способностью воспринимать известную группу впечатлений под видом, например, пространственных ощущений, в не каких-либо иных, другую группу под видом цветов и т. п. Способности запоминать чувственные впечатления, ощущать сходство и различие, то есть сравнивать их между собой, воспроизводить их вновь в мозгу также составляют природу того органа, который мы называем мозгом человека...". С. считал, что основания всех областей науки (а также "чистой" математики, к которой он отнес арифметику, алгебру и часть геометрии) были созданы в результате многочисленных наблюдений (экспериментов) и выявления общих закономерностей из множества частных случаев. По С., в интуиции как в одной из форм познания "...проявляется... особая способность человеческого ума, составляющая основу его творчества и одно из орудий открытия и изобретения, та спо-

собность, которую теперь называют интуицией, хотя и придают этому термину не всегда именно то значение, о котором мы сейчас говорим. ... Метод открытия и изобретения у всех один и тот же, та же интуиция, ибо при помощи логики никто ничего не открывает; силлогизм может только приводить других к признанию той или другой уже заранее известной истины, но как орудие изобретения бессилён. ... Математик иногда наперед высказывает весьма сложное положение и затем начинает доказывать его... В изобретении чуть ли не каждого шага доказательства играет роль не логика, а все та же интуиция, которая идет поверх всякой логики. ... Прирожденных или априорных идей в разуме человека не существует, все основные аксиомы и законы всех наук о природе, начиная с математики, извлекаются умом из опыта и наблюдений, но самая способность выявлять их из накопленного в уме опыта указанным выше способом (интуиция) есть действительно природное свойство того механизма, который мы называем мозгом. Наличие этой интуитивной способности устанавливается непосредственным наблюдением...". Своими трудами С. утверждал, что человек не может знать ничего абсолютного, следуя Н. И. Лобачевскому, который говорил: "...Оставьте трудиться напрасно, стараясь извлечь из ума всю мудрость; спрашивайте Природу — она хранит все тайны и на ваши вопросы будет вам отвечать непременно и удовлетворительно...". (Отметим, что создание неевклидовой геометрии Н. И. Лобачевского ослабило позиции рационализма и школы И. Канта). А. В. Луначарский писал, что С. "...был убежденным сторонником чисто эмпирического возникновения математики и с величайшим неодобрением относился к идеалистам и формалистам в этой науке. Он беспрестанно повторял, что математика — вся земная, но вместе с тем верил, что математическая формулировка явлений природы представляет собой предельную ясность истины. Он мне говорил как-то: "Люди непременно все согласятся между собой и притом по всем вопросам, но это будет тогда, когда наука о природе, то есть вся истина, будет математически формулирована". И торжествуя смеясь, хитро поглядывая на меня и поглаживая свою бороду пророка, он прибавлял "Против математики не поспоришь..." ". Кроме основополагающих трудов в области математики, С. написал фундаментальные научно-биографические книги о М. В. Ломоносове и Г. Галилее, статьи и очерки о П. Л. Чебышеве, Н. И. Лобачевском, М. В. Остроградском, А. М. Ляпунове, А. А. Маркове, А. А. Фридмане, А. Пуанкаре, В. Томсоне (лорде Кельвине) и др., книга "В Америку и обратно. Впечатления" (1925). В. И. Смирнов, ученик С., писал, что сам С. "...был че-

ловеком исключительной воли, целеустремленности и общественного темперамента. Это ярко сказывалось во всей его деятельности. ... Но первым делом его жизни была наука. Но ошибочно было бы представлять себе С. только как математика. Он был большим знатоком русской истории и русской музыки. Его привычка приводить по разным поводам случаи из русской истории, изречения Петра Великого, Ломоносова, Лобачевского была не просто любовью к русскому стилю, а выражением подлинной, кровной связи со всей русской культурой...".

С. В. Силков

СТЕПИН Вячеслав Семенович (р. 1934) — российско-белорусский философ и организатор науки. Доктор философских наук (1976). Профессор (1979), зав. кафедрой философии Белгосуниверситета (1981—1987), директор Института истории естественных и техники (Москва) (1987—1988), чл.-корр. АН СССР (1987), директор Института философии АН СССР (с 1988). Академик РАН (1994). Иностранный член Академии наук Беларуси (1995). Почетный академик Международной академии науки, образования и технологического трансфера (ФРГ) (1992), почетный профессор-консультант Международного Института права и экономических исследований (Гонконг). Награжден орденом Дружбы народов (1986). Автор более 220 работ по философии и методологии науки. Основные труды: "Современный позитивизм и частные науки" (1963), "Практическая природа познания и методологические проблемы современной физики" (совместно с Л. М. Томильчиком, 1970), "Становление научной теории" (1976), "Природа научного познания" (редактор-составитель и соавтор, 1979), "Идеалы и нормы научного исследования" (редактор-составитель и соавтор, 1981), "Формирование научных теорий" (на финском языке, 1983), "Научные революции в динамике культуры" (редактор-составитель и соавтор, 1987), "Философская антропология и философия науки" (1992), "Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации" (совместно с Л. Ф. Кузнецовой, 1994), "Философия науки и техники" (1995), "Эпоха перемен и сценарии будущего" (1996) и др. Переводы работ С. издавались в Англии, США, Франции, ФРГ, Китае, Финляндии, Польше. С. — автор оригинальной философо-методологической концепции, раскрывающей механизм функционирования науки в социокультурном контексте — от анализа закономерностей становления конкретно-научной теории до исследования природы методологических оснований науки (картины мира, идеалов и норм исследования, стиля научного мышления). С. осуществил анализ процесса формирования научного знания как феномена культуры, эксплици-

рованы процедуры функционирования и взаимодействия научных теорий, закономерности динамики оснований научного познания и механизмы семантического развития категориального аппарата науки. В философской концепции С. разработана системная модель социокультурной детерминации науки и, в частности, смены парадигм научного поиска. С. — основатель Минской школы методологии, ориентирующейся на анализ социокультурных факторов развития философии и науки. Работает также в области культурологии и социальной философии. Разработал концепцию типов цивилизационного развития, проанализировал роль универсалий культуры в воспроизводстве основных структур социальной жизни.

А. А. Грицанов

“СТОЛП И УТВЕРЖДЕНИЕ ИСТИНЫ. Опыт православной теодицеи” (1914) — четвертый переработанный вариант магистерской диссертации Флоренского. Работа посвящена решению важнейшей для русской религиозной философии задачи — *теодицеи*, которая рассматривается Флоренским в неразрывной связи с *антроподицеей*, исследованию которой посвящены его более поздние работы. Флоренский постоянно подчеркивает органическую связь *теодицеи* и *антроподицеи* и указывает на условность раздельного рассмотрения этих проблем, отмечая, что всякое движение в области религии сочетает путь восхождения к Богу (*теодицею*) и путь нисхождения Бога к нам (*антроподицею*). Работа “С. и У. И.” состоит из двух частей. Первая часть — 14 глав (вступительная глава, 12 писем, послесловие). Часть вторая имеет общее название “Разъяснение и доказательство некоторых частей, в тексте предполагавшихся уже доказанными” и представляет собой развернутое пояснение к тексту книги, в которых приведены примеры из различных отраслей знания (богословие, философия, математика, эстетика и т. д.). Особое внимание Флоренский уделяет визуальному образу своей работы — выбору шрифта, виньеток, рисунков и символов, которыми сопровождается текст (в тексте примечаний содержится пояснение Флоренского по этому поводу), что позволяет говорить о дополнительной смысловой нагруженности и символическом значении оформления книги. Ключевым вопросом теодицеи Флоренский полагает вопрос “Как возможен разум?”. Флоренский формулирует для себя задачу выполнения особой “гносеологической работы”, которая должна быть проделана при построении теодицеи. Он последовательно различает рассудок (блезненный разум), и разум, который становится таковым, когда познает Истину. Таким образом разум возможен через Истину, а “Истина сама себя делает Истиною”. Флоренский

постоянно подчеркивает недостаточность рассудочного познания, обращаясь к особой роли духовного опыта. Именно так философу видится возможность универсализации познания. Для него это прежде всего синтетическая генерализирующая идея, которая возможна не как результат рассудочной деятельности, а как целостный опыт, а именно — факт духовного опыта. Для Флоренского принципиально важным является такое понимание духовного опыта, которое не сводится к мистическому озарению, но включает в себя представление о деятельности разума (что есть разумение, не равное мистическому озарению, и одновременно логос объективного бытия твари) — то есть “... тот акт, посредством которого тварь отрешается от самости своей, выходит из себя и посредством которого в Боге находит свое утверждение как самоистощающаяся; другими словами, разум вещи есть... условное представление о Безусловном”. В своем исследовании истины Флоренский анализирует этимологию понятия “истина” в различных языках и указывает на определенный онтологизм этого понятия, совмещающий в себе человеческое и божественное, философское и социологическое. В русском и еврейском языках, по мнению Флоренского, присутствуют характеристики божественного содержания истины, а в греческом и латинском языках — антропологические характеристики. Проблема достоверности истины — поиск критерия истины — предлагается в следующих вариантах: самоочевидность чувственного внешнего опыта; самоочевидность интеллектуального внутреннего опыта; самоочевидность мистической интуиции. Флоренский утверждает неполноценность и недостаточность рассудочного (конкретно-воззрительного, интуитивного) мышления, полагая, что апелляция к критерию самоочевидности приводит к пустой тавтологии, отсутствию теоретической и практической значимости такого мышления. Опосредованное (отвлеченно-логическое, дискурсивное суждение) также не может быть признано удовлетворяющим познавательным интересам, поскольку его направленность на выяснение первоосновы для объяснений и обоснований приводит к “беспредельному отступлению назад”. Признав недостаточность логистического подхода к познанию истины, Флоренский предлагает путь пробабиллизма, то есть намерен сделать некоторое допущение, которое, возможно, окажется верным. При этом речь идет о такого рода опыте, который сочетал бы с себе “фактическое восприятие” и “внутреннюю разумность”. Подобный опыт должен базироваться на трех суждениях: 1) существует абсолютная истина; 2) она познаваема, то есть она — “безусловная разумность”; 3) она — конечная интуиция, имеющая свойство бесконечной дискурсии. Таким

“Столп и утверждение истины. 749
Опыт православной теодицеи”

образом, если истина существует, то принципиальная возможность ее познания видится Флоренскому во вводимом им понятии интуицидискурсии. Речь идет о сочетании в процессе познания дискурсивной интуиции (дифференцированной до бесконечности) и интуитивной дискурсии (интегрированной до единства): “Истина — Бесконечное, мыслимое как целокупное Единство, как единый, в себе законченный Субъект, Господь”. Однако возможность познания Истины не заключается ни в интуиции и ни в дискурсе. Истина возникает в душе как результат свободного откровения. Флоренский полагает, что таким образом достигается “конечный синтез бесконечного”, который дает нам самоозвучиваемого Субъекта, который есть “единая сущность о трех ипостасях”, то есть Божественная Троица. Таким образом, христианская догматика получает подтверждение в сфере гносеологии. Третий этап в познании истины обозначается как подвижнический, в ходе которого происходит отказ от требований доказательности и вступает в силу вера, благодаря которой преодолевается этап пробабиллизма. Возможность познания истины, в этом случае, проявляется в причастности разума бытию, а бытия — разуму. Существенное познание истины возможно в результате “вхождения в недра божественного триединства”, через пресуществление человека, через вхождение человека в Бога как в объективную истину, и Бога в человека как философствующего субъекта. Истина открывается человеку в любви, которая понимается Флоренским не в субъективно-психологическом смысле, а в объективно-метафизическом. Любовь дает человеку возможность истинного знания, которое возникает как откровение Триипостасной Истины сердцу человека. Однако “бытие истины не выводимо, а лишь показуемо в опыте”, поскольку лишь в собственном опыте человек демонстрирует свое богоподобие, и, следовательно, способность быть причастным к объективному бытию Истины. Любое знание, которое воспринимается нами как истинное, является таковым лишь постольку, поскольку в нем содержится — хотя бы в символическом виде — нечто от высшей Истины. Природа истины антиномична, поскольку ее познание требует духовной жизни, опирающейся на подвиг рассудка — веру. Сама вера является для рассудка актом самоотрешения, следовательно, и сама она антиномична по своей природе. Неантиномичное суждение не является источником побуждения рассудка “начать подвиг веры”. Истина — это антиномия суждений и антиномия понятий. Флоренский делает вывод, что разум может пребывать либо в состоянии познания истины в ре-

лигиозном догмате, поскольку он предполагает духовный подвиг, очищение и внутреннее творчество и ограничение, либо в рассудочном логическом стремлении познания истины, которое не дает нам подлинного знания истины. Важнейшим аспектом работы "С. и У. И." является софиология, призванная дать ответ на два важнейших вопроса: Что такое неущербное бытие? И какова связь эдшего бытия с неущербным бытием? Именно София определяет отношения Троицкой сущности (Святой Троицы) и твари. София — это "нико" Святой Троицы по отношению к твари. София не имеет самостоятельного бытия вне Бога и демонстрирует свою множественность в разнообразии творения. Будучи тварной по своей природе, она, тем не менее, предшествует творению и является "собранием божественных перво-образов сущего". София участвует в жизни Троицкой божества, но будучи тварной по своей сущности, она не есть Любовь (поскольку Бог есть "субстанциальный акт любви"), а "входит в общение Любви, допускается войти в это общение", она и идеальная субстанция — основа твари, разум твари, духовность и красота твари. Посредством Софии Бог являет свою Любовь твари, и тварь через Софию выражает свою любовь к Богу. Христианская любовь онтологизирована в концепции Флоренского. Благодаря "любви-идеи-монаде" реализуется связь отдельной личности с Богом, в результате чего преодолевается изолированность и разорванность индивидуумов, возникает особое внутренне-единое, внутренне-целое существо — "многое-единое существо". Именно благодаря любви становится возможным выведение "монады" из состояния потенциальности, придание изолированному Я субъекта — посредством преодоления границ самости и через отношения к Ты — статуса объективной доказанности. Таким образом, в совершенной любви достигается особое рода духовное единство, в котором личность преодолевает свою изолированность, замкнутость, реализуя себя в благодатной духовной творческой деятельности, в познании — через осознание причастности познаваемого к высшей Истине. Возникает особое сущностное тождество — "нумерическое тождество" (смысл которого не может быть рационально эксплицирован, но может быть только непосредственно пережит в опыте самотворчества, то есть это скорее символ, а не понятие) — совершенное сообщество людей, которые "оухотворили свое тело и свою душу". При этом каждая личность остается личностью, тем самым достигается множественность в единстве. Именно любовь — та сила, благодаря которой устанавливается всеединство и придается смысл человеческой деятельности.

И. М. Клецкова

СТРУГАЦКИЕ, Аркадий Натанович (1925—1991) и Борис Натанович (р. 1933) — российский писатели. Братья. А. Н. — японист, Б. Н. — звездный астроном (Пулково). Авторы ряда утопий и антиутопий, написанных в единственно возможном в СССР в 1960—1980-х жанре "научной фантастики". Тираж книг С. в СССР к концу 1980-х превысил один миллион, а количество зарубежных изданий превзошло 300. Основные произведения: "Извне" (1958), "Страна багровых туч" (1959), "Путь на Амальтею" (1960), "Стажеры" (1962), "Полдень, XXII век" (1962), "Попытка к бегству" (1962), "Далекая Радуга" (1963), "Трудно быть богом" (1964), "Хищные вещи века" (1965), "Понедельник начинается в субботу" (1965), "Сказка о Тройке" (1968 — сильно сокращенная версия, 1987), "Улитка на склоне" (1966, 1968), "Второе нашествие марсиан: заметки здравомыслящего" (1967), "Отель "У Погибшего Альпиниста" (1970), "Обитаемый остров" (написан в 1968), "Пикник на обочине" (1972), "Парень из преисподней" (1974), "За миллиард лет до конца света" (1976), "Повесть о дружбе и недружбе" (1980), "Град обреченный" (1988, 1989), "Хромая судьба" (1986, 1987), "Жук в муравейнике" (написан в 1979), "Волны гасят ветер" (написан в 1984), "Отягощенные злом" (1988), "Жида города Питера или невеселые беседы при свечах" (1990) и др. Большинство сюжетов книг С. было посвящено проблематике не столько установления контакта с внесезными гуманоидными сообществами, сколько рассмотрению вопроса о допустимости и оправданности вмешательства либо невмешательства в естественную эволюцию цивилизаций любых типов. С. не только жестко обозначили всю неоднозначность возможных последствий подобных социальных экспериментов, но и особо отметили те сложнейшие и трагичные общественно-правовые коллизии, которые неизбежно сопряжены с деятельностью исполнителей этих процедур — "прогрессоров". (Образ дона Руматы или Антона в романе "Трудно быть Богом" был изоморфен тому типу личности, в облике которой воспринимали себя — как актуально, так и потенциально большинство диссидентов и "внутренних эмигрантов" СССР в 1960—1980-х.) Убежденности С. в пагубности конформизма, а также редуцирования духовности к стандартизированному потреблению препарированных властью идей дополнилась ими акцентированно идеологизированными размышлениями о характере природно-социальных закономерностей, их нелинейности и асимметричности, о неправомочности их объяснения посредством одной концептуальной описательной схемы. Осмысливая доминирующие идеологии "развитого социализма" (модель "Града обреченного" как осуществленного коммунизма), а также неоднозначность

и многомерность схем мыследеятельности людей ("Улитка на склоне" — потери, обретения и колебания Кандида), С. также адекватно оценивали и реальную значимость поисков представителей передовой науки того времени ("Отягощенные злом" как модель деятельности ММК). Особую предсказательно-эвристическую силу имеют предположения С. о потенциальном облике социальной структуры цивилизаций, оказавшихся в состоянии управлять не только направленностью, но и темпами собственных изменений. Обозначая такой тип социума самыми разнообразными рабочими определениями, С. не только высказали ряд предположений о принципиальной невозможности их существования вне контекста перманентной геополитической и "геокосмической" агрессивной экспансии, но и постулировали необходимость создания в их рамках сопряженных механизмов социального контроля, неумолимых в своем принципиальном имморализме и негуманизме. С. сформулировали идею о возможности существования "действительного" (в гегелевском смысле) общества в будущем (мир "Островной империи") исключительно как совокупности ряда concentрически выстроенных, самодостаточных и замкнутых общественных страт, включающих в себя людей одного социального типа. Распределение индивидов (каждый из которых в любом качестве остается полноправным и уважаемым гражданином всего социума в целом) по иерархии этих слоев осуществляется принципиально безличными и предельно жесткими управленческими структурами. Диапазон базовых типов личности, репрезентирующих полный спектр каст общества в целом, варьируется от приращенных, подлинных преступников, палачей, убийц, садистов (периферийный слой — слой, "контактирующий" с внешним миром) — до высокообразованных, дружелюбных интеллектуалов и "аристократов духа", образующих "мини-социум", где оказался наконец в состоянии восторжествовать гуманизм во всех его проявлениях. Данная модель может трактоваться как своеобразное полемическое преодоление и творческая переработка предшествующей политолого-социологической традиции (как коммунистической, так и либеральной толка). Статус данной прогностической социально-философской схемы С. в современной культуре потенциально сопоставим с платоновской моделью государства в культуре традиционной. Творчество С. сыграло заметную роль в формировании массового инуюмослия в среде интеллигенции СССР 1970—1980-х.

А. А. Грицаков

"СТРУКТУРА НАУЧНЫХ РЕВОЛЮЦИЙ" — основная работа Куна ("The Structure of Scientific Revolutions", 1962), ставшая значительной

вехой в оформлении постпозитивистской философии науки. "С. Н. Р." впервые была опубликована Чикагским университетом (США), там же в 1970 вышло ее второе, дополненное издание. В русском переводе "С. Н. Р." выходит в издательстве "Прогресс" в 1975, 1977. Данная книга стала результатом пятнадцатилетнего опыта работы Куна как историка и философа науки. В предисловии к "С. Н. Р." Кун отмечает целый ряд авторов, чьи взгляды в той или иной мере повлияли на формирование его собственной позиции. Помимо разработок в области истории и философии науки (А. Койре, Э. Мейерсон, Е. Мецгер, А. Майер, А. Лавджой, Фейерабенд, Э. Нагель, Л. Флек), Кун указывает также на особое значение для его творчества логико-философских исследований языка (Б. Л. Уорф, Куайн) и психологии восприятия (Ж. Пиаже, гештальтпсихология). Данный спектр имен во многом предопределил своеобразие собственно куновской концепции науки, развитие которой связано у него не только с изменением когнитивных аспектов, но и с эволюцией культурных и социально-психологических факторов. Возражая против позитивистского принципа *демаркации*, апеллирующего к независимой от каких-либо внешних воздействий строгой логической последовательности научных идей, Кун замечает, что "формообразующим ингредиентом убеждений, которых придерживается данное научное сообщество в данное время, всегда являются личные и исторические факторы — элемент по видимости случайный и произвольный". Полемика с неопозитивистской версией научной историографии составляет содержание первого раздела "С. Н. Р.", обосновывающего новую методологию историко-научных реконструкций. Основной пафос критики здесь направлен против кумулятивной модели развития науки, рассматривающей ее эволюцию как последовательное накопление научных достижений (фактов, теорий, методов). При этом позитивистская историография неизбежно сталкивается с целым рядом проблем, а именно: невозможность однозначно ответить на вопросы о времени и авторстве ряда эпохальных научных открытий; отсутствие четких критериев научности применительно к устаревшим "научным" теориям типа флогистона, эфира; недостаточность методологических конструкций для обоснования научных теорий и истины. Кумулятивной модели Кун противопоставляет такие концепции науки, которые "не столько стремятся отыскать в прежней науке непреходящие элементы, которые сохранились до современности, сколько пытаются вскрыть историческую целостность этой науки в тот период, когда она существовала. Их интересует, например, не вопрос об отношении воззрений Галлея к современ-

ными научным положениям, а скорее отношения между его идеями и идеями его научного сообщества...". Подобный подход в историографии (наиболее ярким его представителем Кун считает А. Койре) обращен к интегрально-целостным типам научной рациональности, в контексте которых устаревшие и отброшенные теории не менее научны, чем признанные современностью классические идеи, а эпохальные открытия связаны преимущественно с тем временем, когда они были поняты и признаны. Преодоление парадоксов кумулятивизма Кун считает возможным в рамках признания существования двух сменяющих друг друга основных этапов развития науки: нормальной науки и научной революции. Относительный кумулятивизм нормальной науки сменяется теоретической несоизмеримостью альтернативных способов видения природы в периоды научных революций. Значение эпохальных открытий при этом не сводится к простому расширению научных знаний о мире, но к трансформации всей категориальной матрицы научного мировоззрения и, тем самым, к изменению самого научного мира. Центральной единицей куновской модели динамики науки является понятие *парадигмы*. Предварительно Кун определяет парадигму как отдельную научную теорию, содержание которой смогло убедить в своей правомерности значительную часть научного сообщества и наметить блок проблем, требующих последующего разрешения. В качестве первых парадигм Кун выделяет такие классические труды, как "Физику" Аристотеля, "Альмагест" Птолемея, "Начала" и "Оптику" Ньютона, "Электричество" Франклина, "Химию" Лавуазье и т. п. Появление этих теорий способствовало дисциплинарному оформлению существовавших научных знаний и возникновению "нормальной науки", при этом дальнейшее развитие науки протекает как "последовательный переход от одной парадигмы к другой через научную революцию". Особое внимание Кун обращает на допарадигмальный период в развитии научного знания, характеристике которого посвящен второй раздел "С. Н. Р.". Задача, решаемая этим периодом, связана с первоначальным накоплением фактов, отбор которых отличается большей случайностью и поверхностью по сравнению с аналогичной деятельностью на этапе нормальной науки. Отсутствие четких теоретических и методологических принципов селекции и оценки фактов не позволяет зачастую характеризовать собранный материал как научные сведения или их предпосылка. Обоснование его идет, как правило, через внешнее подкрепление посредством философских, обыденно-практических или социально-исторических аргументов. Очевидно, что подобная "нестрогость" мысл

порождает многообразие самых различных взглядов, мнений, школ, весьма остро конкурирующих между собой за право обладания истиной. Победа одной из допарадигмальных школ значительно сужает имеющийся массив фактов, делая акцент "только на некоторой особой стороне весьма обширной по объему и бедной по содержанию информации... Принимаемая в качестве парадигмы теория должна казаться лучше, чем конкурирующие с ней другие теории, но она вовсе не обязана (и фактически этого никогда не бывает) объяснять все факты, которые могут встретиться на ее пути". Подобная конкретизация объекта изучения позволяет научному сообществу специализироваться на исследовании лишь отдельной группы явлений, что обеспечивает большую эффективность научного творчества, гарантированного четкими теоретическими и методологическими образцами. Одновременно происходит формирование профессионального научного сообщества, признаками которого становятся "создание специальных журналов, организация научных обществ, требования о выделении специального курса в академическом образовании". Свообразным завершением процесса дисциплинарного оформления науки можно считать появление учебника, наличие которого позволяет принимать парадигму как вид знания, не требующего специального доказательства и обоснования, что дает возможность концентрировать исследования на решении более специальных и тонких вопросов. Возникновение парадигмы означает переход к нормальной науке, характеристике которой посвящены III—V разделы "С. Н. Р.". Достоинства парадигмального исследования здесь связаны не просто с его большей эффективностью в решении проблем, но с наличием определенной "перспективы успеха", обещающей исследователям преимущества в познании конкретного набора явлений и фактов. Направленность развития нормальной науки тем самым отличается не столько стремлением к новым теориям и открытиям, сколько попыткой наведения порядка в теоретических и фактических построениях, занедомо предзаданных парадигмой. Подобная предвзятость научного мнения невольно создает впечатление, "будто бы природу пытаются "втиснуть" в парадигму, как в заранее сколоченную и довольно тесную коробку". Данная деятельность осуществляется в контексте трех основных стратегий: а) уточнение и конкретизация фактов, очерченных парадигмой как наиболее значимых для понимания сущности объектов; б) обращение к анализу тех явлений, которые прогнозированы парадигмальной теорией; в) разрешение тем и проблем,

оставшихся неясными в рамках принятой теории. Подобная работа, связанная с определением более четких соответствий между заданной теоретической конструкцией и имеющимся массивом фактов, неизбежно сопряжена с переинтерпретацией ряда исходных положений принятой парадигмы. Необходимость такой переинтерпретации, как правило, обуславливается расширением первоначального объекта изучения и экстраполяцией имеющихся теоретических положений на новый класс явлений. Классическим примером здесь является перенос "небесной" механики Ньютона на область "земных" движений, осуществленный в науке 18 в. и знаменовавший собой подлинное оформление теоретической механики. Научное творчество, реализуемое в рамках нормальной науки, по своему характеру напоминает "решение головоломок", построенных по принципам кроссворда или шарады. Здесь задаются некоторые условия или параметры задачи, алгоритм которой непременно предполагает ее принципиальную решаемость при умелом использовании существующих теоретических и методологических образцов. При этом статус подобных головоломок отнюдь не определяется реальной когнитивной или практической значимостью проблемы, но лишь теми возможностями, которые они предлагают для проверки изобретательности и мастерства ученого. Цели научного исследования тем самым переводятся Куном в плоскость психологических, но не познавательных факторов. "Среди главных мотивов, побуждающих человека к научному исследованию, можно назвать желание добиться успеха, вдохновение от открытия новой области, надежда найти закономерность знания... Более того, хотя результатом исследования является иногда крушение надежд, этих мотивов вполне достаточно для того, чтобы вначале привлечь человека, а потом и увлечь его навсегда". Алгоритм, в соответствии с которым строится головоломка, основан на наличии определенного набора правил, контролирующих способ решения проблемы и обуславливающих природу ее решения. Термин "правило" понимается Куном предельно широко, практически как эквивалент предпосылки, "утвердившейся точки зрения". Правила конкретизируются в специальных эксплицитных представлениях о научном законе, научных понятиях и теориях. Роль такого рода теоретических предпосылок выполняют наиболее фундаментальные положения парадигмальной теории, например, законы Ньютона в физике 18—19 вв., законы постоянных и определенных пропорций в химии и т. п. На эмпирическом уровне исследования эти правила распадаются на конкретные

предписания "по поводу предпочтительных типов инструментария и способов, которыми принятые инструменты могут быть правомерно использованы". Можно говорить также о существовании набора "квазиметафизических" предписаний, обосновывающих фундаментальные онтологические и гносеологические принципы научного мировоззрения (например, картезианская модель материи в классическом естествознании). Вместе с тем парадигмы, по Куноу, могут определять развитие науки и без специального соотнесения проблем с имеющимся комплексом правил. В этом контексте Кун говорит о существовании особого уровня "скрытого", неявного знания. Механизмы его формирования и функционирования описываются Куном в соответствии с моделью "языковых игр" Витгенштейна. Видимая согласованность парадигмальных правил и допущений достигается путем сложного переплетения когнитивно-конвенциональных и институциональных моментов. Если признание той или иной теории как парадигмы обуславливается фактом конвенции по поводу ее эффективности и истинности, то последующее развитие парадигмы обеспечивается специальным образованием, переводящим ряд базовых положений в форму интуитивно-очевидного знания, которое, в свою очередь, и определяет основные правила игры. Предлагаемая логическая схема развития нормальной науки, казалось бы, ориентирует на ее рассмотрение исключительно в совокупности интегрально-организующих моментов, не предполагая возможных отклонений от предзаданных научных стандартов. Вместе с тем, как отмечает Кун, подобная согласованность и целостность выступают скорее как желаемый идеал, но не историческая реальность. Фактически в рамках нормальной науки всегда существуют проекты, представляющие собой реализацию иной, альтернативной парадигмы. "Они создаются непреднамеренно в ходе игры по одному набору правил, но их восприятие требует разработки другого набора правил". Такого рода проекты впоследствии рассматриваются как великие эпохальные открытия, вызвавшие переворот в существовавшей научной модели мира. Однако сам факт великого открытия, как правило, никогда первоначально не предполагает необходимости пересмотра имеющихся мировоззренческих построений. Открытие — это не столько отдельное событие, сколько длительный промежуток времени, в течение которого научный мир приходит к идее о его аномальности, то есть к осознанию того факта, что "природа каким-то образом нарушила навеянные парадигмой ожидания, направляющие развитие нормальной науки". Новые факты предваряют мировоззренческие сдвиги, однако новизна того или иного факта

может быть замечена в рамках лишь уже оформившегося иного представления о природе. Парадоксальность данной ситуации Кун иллюстрирует примерами одновременных и случайных открытий. Открытие кислорода в химии может быть связано с тремя именами: К. В. Шееле, Дж. Пристли и А. Лавуазье, где приоритет Лавуазье обеспечивается не столько фактом открытия нового газа, сколько концептуальным обоснованием неправомерности теории флогистона. Классическим примером случайного открытия в науке является открытие рентгеновских лучей, которые едва ли были бы замечены и изучены, не усомнившись Реитген в правомерности электромагнитной теории. Тем самым открытие возможно лишь при осознании отклонения от ожидаемого результата, аномалии в структуре парадигмы, где чем более развита парадигма, тем быстрее и сильнее она реагирует на аномалии. Парадигма, задавая модель целостного и непротиворечивого видения природы, как бы сама подготавливает почву для возникновения аномалий и своего последующего кризиса. Научный кризис характеризует ситуацию осознания научным сообществом неправомерности ряда исходных теоретических и методологических установок принятой парадигмы. Подобное разочарование является следствием неудач в разрешении давно известных проблем, полагавшихся ранее почти решенными. При этом новая теория возникает как непосредственная реакция на кризис, однако ее подлинная новизна весьма относительна. Частично она была предвосхищена задолго до кризиса, когда ее восприятие в соответствии с существующими стандартами не фиксировало реальной новизны интерпретации. Некоторая парадоксальность в восприятии аномалий обусловлена исходной интенцией нормальной науки, ориентированной не столько на достижение истины и получение адекватного образа природы, сколько на решение головоломок. При таком подходе к научному творчеству вина за неудачи обычно соотносится не с парадигмой, а с недостаточной смекалкой и умением самого ученого. При этом любая аномалия может быть рассмотрена как головоломка, а любая головоломка может превратиться в аномалию. Говоря о причинах, в соответствии с которыми аномалии все-таки возникают, Кун избегает однозначного ответа, полагая, что в большинстве случаев акцент на отдельных контрпримерах был вызван различными и подчас случайными факторами. В некоторых ситуациях это может быть обусловлено практической значимостью проблемы, в других — ее явным противоречием с фундаментальными положениями парадигмы и т. п. Фактически единственным несомненным признаком аномалии является очевидное про-

буждение интереса научного сообщества к сложной головоломке. Первоначально ее пытаются решить, исходя из тех правил, которые предлагает имеющаяся парадигма. Одновременно происходит неизбежное разветвление имеющихся правил, сопряженное с умножением дополнительных приспособлений и *ad hoc* гипотез, что вызывает, в конечном итоге, размывание ранее четких концептуальных оснований парадигмы. “Хотя парадигма все еще сохраняется, мало исследователей полностью согласны друг с другом по вопросу о том, что она собой представляет. Даже те решения проблем, которые прежде представлялись привычными, подвергаются теперь сомнению”. По пестроте мнений и вариативности методологических позиций научный кризис во многом воспроизводит ситуацию допарадигмальной науки. Количество очерченных проблем здесь даже больше, чем когда-либо ранее. Разница же в заключается в неизменной представленности парадигмы, поскольку, какой бы спорной она ни казалась, она необходима для дисциплинарного оформления научного творчества. Отказ от парадигмы означал бы автоматический отказ от науки как таковой, поэтому преодоление кризиса возможно через реализацию трех основных стратегий: а) разрешение проблемы в рамках существующей парадигмы; б) принятие решения о временной “отсрочке” спорного вопроса; в) возникновение новой парадигмальной модели, что становится началом последующей научной полемики, знаменующей собой уже новый этап в динамике науки. В любой ситуации речь не идет о немедленном опровержении существующей парадигмы новыми фактами или теориями, лучше объясняющими природу. “Решение отказаться от парадигмы всегда одновременно есть решение принять другую парадигму, а приговор, приводящий к такому решению, включает как сопоставление обеих парадигм с природой, так и сравнение парадигм друг с другом”. Переход от одной парадигмы к другой очерчивает границы научной революции, характеристике которой посвящены заключительные разделы “С. Н. Р.”. Наиболее существенной чертой всяких революций, в том числе и научных, является радикальный характер преобразований, ведущих к новому качественному состоянию, невозможному в рамках предшествующих форм развития. Тем самым обоснование феномена научных революций, понимаемых как “такие некумулятивные эпизоды развития науки, во время которых старая парадигма замещается целиком или частично новой парадигмой, несовместимой со старой”, направлено в первую очередь против идей кумулятивизма. Доказательством в пользу кумулятивизма является предположение о возможности логического включения одной тео-

рии в другую, более общую. Классическим примером такого рода органичного соотношения двух фундаментальных научных моделей является интерпретация механики Ньютона как конкретизации динамики Эйнштейна применительно к малым скоростям движения. Вместе с тем данная интерпретация неизбежно выступает результатом трансформации ньютоновской механики в соответствии с новой понятийной сеткой и методологическими стандартами. При этом, будучи рассмотрена как частный случай новой теории, ньютоновская механика остается “ньютоновской” лишь номинально, в ином контексте подтверждая позицию уже не Ньютона, но Эйнштейна. Несовместимость следующих друг за другом парадигм обуславливается разницей в понимании исходных онтологических структур и законов природы, например, сущности элементарных частиц, материальности света, сохранения теплоты или энергии и т. п. Подобное субстанциальное различие усугубляется разницей в тех канонах научности, которые репрезентируют не столько образ природы, сколько образ самой науки. В своей совокупности новые теоретические и методологические установки задают совершенно другой спектр проблем и механизмов их решения, что приводит к ситуации не только несовместимости, но и несоизмеримости парадигм. Смена парадигм, осуществляемая научной революцией, означает одновременно трансформацию проблемного поля, фактов, теории и методов, при этом каждая парадигма “более или менее удовлетворяет критериям, которые она определяет сама, но не удовлетворяет некоторым критериям, определяемым ее противниками”. Эффект несовместимости и несоизмеримости научных теорий связан с тем, что смена парадигмы приводит к изменению целостной картины мира, где подобный процесс может быть сравним со своеобразным переключением гештальта. Ученый начинает воспринимать мир по-новому и замечать в нем то, что раньше не виделось. Профессиональное сообщество начинает как бы жить в ином мире, получая новые результаты даже в старых, досконально изученных областях. Примерами подобного гештальт-переключения являются факты бурных успехов астрономии после открытия Коперника, несмотря на использование старых инструментов и обращение к традиционной области исследования, или развитие механики после работ Галилея, рассмотренного на “сдерживаемое падение тела” аристотелевской физики как на колебание маятника. Пафос данных примеров связан с тем, что, глядя на одни и те же объекты, исследователи, придерживающиеся разных парадигм, видят их по-разному, наблюдая при этом различные свойства и закономерности природы. Получается, что “хотя мир не из-

меняется с изменением парадигмы, ученый после этого изменения работает в ином мире”. Предлагаемая “гештальт психология” научного творчества продолжает ту критику неопозитивистских идей о существовании нейтрального языка наблюдений, которая в современной аналитической философии была начата Поппером. Кун при этом отталкивается не столько от логико-познавательных, сколько от психологических аспектов проблемы, указывая на интегративность и целостность природы человеческого восприятия. Оно не складывается из отдельных атомарных пунктов, позволяющих видеть мир в требуемой теории очередности явлений. Оно не является и чем-то первичным по отношению к теории. Целостность восприятия обеспечивается организующим его стереотипом, схемой, структурирующей перцептуальные и концептуальные образы мира и выполняющей на уровне индивидуального сознания те же функции объяснения и прогнозирования фактов, что и парадигма в контексте научного творчества. Наблюдение, тем самым, выступает как реализация определенных теоретических установок, намеченных парадигмой, являясь не столько предпосылкой, сколько результатом теоретических моделей и схем. Предположение кумулятивизма о возможности нахождения посредством нейтрального языка наблюдения соответствий между конкурирующими парадигмами обеспечивается некоторой “неразличимостью” научных революций в существующих “авторитетных источниках”. К числу последних относятся учебники и различного рода научно-популярная и философская литература. Как правило, целью данных работ является приобщение неспециалистов к существующей на данный момент времени парадигме, аккумулирующей в себе самые последние и эталонные научные идеи. Именно посредством учебников осуществляется процесс овладения специалистом необходимой суммой профессиональных знаний и навыков, закладывающих основание для последующего научного творчества в рамках той или иной дисциплины. При этом задачи образовательного процесса всегда определяются потребностями настоящего и ближайшего будущего науки, что соотносено всякий раз с существующей на данный момент времени парадигмой, но не с подробной историко-научной реконструкцией. История науки, как правило, вообще размывается в содержании учебников, будучи представлена лишь в кратких вступительных статьях и ссылках на биографии великих личностей. Обеспечивая задачи ассимиляции современных идей, учебники рассматривают историко-научный материал как преддверие современнос-

ти, игнорируя при этом значимые мыслительные тенденции прошлого, одновременно приписывая ему то, чего там не было и быть не могло. Ярким примером такого рода искажения истории являются имеющиеся учебники по химии, возводящие начало ее дисциплинарного оформления к работам Р. Бойля, на страницах которых впервые было дано определение элемента. Вместе с тем задачи, которые решал Бойль, говоря об этом традиционным для натурфилософии и алхимии понятии, были связаны с доказательством того, что никаких природных и химических элементов не существует. Реальная история тем самым переписывается посредством навязывания прошлому современных акцентов и искусственной подгонки ее под существующие в современной науке правила. Попытка реконструкции тех или иных научных терминов или идей вне соответствующего исторического контекста в целом не совсем правомерна даже в более безобидных ситуациях. В системе научного знания они всегда соотносятся с широким спектром понятий и фактов, набор которых варьируется от парадигмы к парадигме, что обуславливает непрерывное изменение их значений. Подобное переописание истории в угоду современности выступает, тем не менее, как неизбежный закон всякого культурного развития. Наука здесь выделяется наиболее явным пренебрежением историческим фактором, поскольку, с одной стороны, содержательный контекст ее конструкций, казалось бы, лишен непосредственной зависимости от историко-культурных реалий, а с другой стороны, исходная ориентация на новые открытия не оставляет лишнего времени для копания в прошлом. Эти особенности научной динамики способствуют не только кумулятивным принципам изложения истории науки в учебниках, переписывающихся всякий раз заново при переходе к иной парадигме, но даже кумулятивной логике тех оценок своей биографии в науке, которые выносились самими естествоиспытателями. Ретроспективный взгляд на эволюцию значимых научных тем и проблем поневоле порождает соблазн выстроить процесс их решения в жесткой линейной последовательности, замаскировав действительную логику, а вернее, алогичность событий, сделав максимально неразличимой научную революцию, разорвавшую желаемую связь времен. Далеко не случайно, что переход к новой парадигме преимущественно совершается людьми, наименее органично связанными с общепринятой системой взглядов, то есть это чаще всего либо очень молодые люди, либо дилетанты, способные посмотреть на сложившуюся в науке ситуацию извне. Исследователи, ра-

ботающие в соответствии с канонами нормальной науки, никогда не перескакивают на пересмотр оснований научного поиска или парадигмы, занимаясь исключительно решением головоломок в рамках установленных правил игры. Вместе с тем пересмотр парадигмальной модели возможен лишь при условии возникновения альтернативной теории, где ситуация выбора между конкурентными позициями является основной характеристикой научной революции. Предпочтительное, которое в конечном итоге отдается той или иной модели, никогда не обеспечивается автоматическим указанием на возможное ее подкрепление фактами. Неопозитивистская концепция верификации истины в данном случае выступает не самым удачным аргументом в объяснении когнитивных предпочтений выбора, поскольку ни одна теория не может претендовать на то, чтобы объяснить все известные факты. Верификация любых теорий происходит лишь на ограниченном наборе накопленных фактов, что дает право говорить лишь о большей или меньшей степени вероятности конкурирующих моделей. Победа одной из них отнюдь не означает, что была выбрана действительно лучшая теория, поскольку для выполнения сравнительного анализа необходим нейтральный язык наблюдений, существование которого едва ли возможно. В равной степени для описания ситуации выбора между альтернативными теориями неправомерен и принцип фальсификации, предложенный Поппером. Ограниченность фактической сферы, подлежащей концептуализации в рамках той или иной парадигмы, всегда позволяет выдвинуть ряд фальсифицирующих ее аномалий или контрпримеров. Однако "если бы каждая неудача установила соответствие теории природе была бы основанием для ее опровержения, то все теории в любой момент можно было бы опровергнуть". С другой стороны, если только серьезная неудача достаточна для опровержения теории, тогда последователям Поппера потребуется некоторый критерий "невероятности" или "степени фальсифицируемости". В разработке такого критерия они почти наверняка столкнутся с тем же самым рядом трудностей, который возникает у защитников различных теорий вероятностной верификации". Крайностям верификационизма и фальсификационизма Кун противопоставляет свою позицию, в рамках которой он пытается примирить эти альтернативные стратегии. Элементы фальсификации значимы при осознании научных аномалий и возникновении конкурирующих теорий. Однако последующая логика их развития в большей степени воспроизводит установки верификационизма, поскольку всякая новая теория начинается апеллировать к своим возможностям в подкреплении фактами,

становящимся поистине триумфальными в случае ее победы и преобразования в парадигму. Вместе с тем, даже будучи в статусе парадигмы, она может рассматриваться как лучшая лишь в вероятностной шкале оценок, поскольку каждая из спорящих сторон имеет достаточно убедительные аргументы в свою пользу. Логическая аргументация как таковая немного решает в борьбе конкурирующих научных позиций. Альтернативные теории описывают свой конкретный круг проблем в соответствии со своими стандартами научности и методологическими образцами. Они укоренены в специфических категориальных матрицах, характерно соединяющих фундаментальные мировоззренческие понятия в единую систему, формируя тем самым уникальный образ мира или уникальный мир. Сопоставление таких альтернативных миров между собой невозможно, так же, как невозможен поэтапный, последовательный переход от одной парадигмы к другой. Принятие новой парадигмы предполагает ее признание целиком и сразу, что происходит (если происходит) как внезапное переключение гештальта, после чего бесположно говорить о строгой и объективной оценке конкурирующих теорий. Процесс перехода от одной парадигмы к другой дает весьма мало оснований эксплицировать его как рациональный и продуманный выбор, в результате которого скрупулезно рассматриваются аргументы pro и contra той или иной теории. Характер этого перехода воспроизводит скорее ситуацию обращения к новой вере, напоминая больше акт религиозно-мистического озарения, но не процедуру научного дискурса. Выступая как феномен личностного опыта, обращение к новой парадигме является процессом спонтанности и свободным, не подкрепленным механизмами внешнего принуждения. Показательно, что окончательное признание новой парадигмы совпадает со временем естественной смены поколений в науке, где ученые, воспитанные старой школой, оказывают "пожизненное сопротивление" новым взглядам, проповедниками которых преимущественно выступает научная молодежь. Источником такого упорного сопротивления мыслителей, в особенности тех, кто в большей мере отличился в разработке предшествующей теории, является отнюдь не косность их мышления, но искреннее убеждение в том, что рано или поздно старая парадигма сможет справиться с возникшими трудностями и успешно разрешить все головоломки. Причины, в соответствии с которыми новые парадигмы все-таки возникают и принимаются, достаточно случайны и едва ли поддаются строгой классификации. Преимущественно они обусловлены фактами личной биографии и достаточно произвольно выбранными ав-

торитетами и приоритетами. Свою роль здесь может сыграть все, начиная от национальности ученого и заканчивая его личными вкусами и пристрастиями. Вместе с тем обращение всего научного сообщества к новой модели взглядов предполагает все-таки наличие более или менее убедительных аргументов чисто научного плана. Наиболее распространенная версия аргументации состоит в том, что в рамках новой парадигмы возможно эффективное решение тех проблем, которые обусловили кризис прежней традиции. Подобные доводы выглядят гораздо весомее, если новая парадигма демонстрирует большую степень количественной точности, чем ее конкуренты, если она в состоянии предсказать явления, о существовании которых раньше и не догадывались, или объяснить ряд давно известных аномальных фактов, первоначально находящихся вне сферы ее непосредственных интересов. Наконец, немаловажную роль играют аспекты чисто эстетического восприятия новой теории, ее большая красота, простота и удобство по сравнению со старой моделью. Последние качества имеют особое значение не столько для действительного развития теории, сколько для составления учебников, поэтому зачастую именно с их помощью происходит окончательное перевешивание весов ученого мнения в ту или иную сторону. Вместе с тем нельзя сказать, что какой-то один из перечисленных аргументов окончательно убедил все научное сообщество. Каждый из ученых приходит к новым убеждениям своим путем, и единого для всех рецепта обращения к новой вере не существует. Существует, однако, некий определенный временной рубеж, начиная с которого апология старых взглядов утрачивает свою научную компетентность, а “человек, который продолжает сопротивляться после того, как вся его профессиональная группа перешла к новой парадигме, *ipso facto* перестал быть ученым”. Подобная модель перехода от одной теории к другой релятивизирует каноны научности, которые необходимо конкретизируются всякий раз заново относительно каждой парадигмальной системы отсчета, при этом то, что вчера выступало эталоном совершенства, сегодня едва ли может быть отнесено к сфере науки. В этом контексте особую актуальность приобретает вопрос о характере, механизмах и проекциях прогресса в науке. Насколько правомерной является привычная позиция, согласно которой именно наука выступает как наиболее инновационная и прогрессивно ориентированная форма общекультурного развития? Не является ли подобная уверенность лишь фантомом языковой игры, когда, определяя науку, мы изначально вкладываем в нее идею прогресса, а прогресс иллюстрируем через апелляцию к научным достижениям. Чисто семантическая

проекция данного вопроса легко иллюстрируется примерами допарадигмального развития той или иной дисциплины, когда проблема, является ли, скажем, психология наукой, фактически упирается в суждение типа: если она наука, то почему она не развивается столь же быстро и убедительно, как физика. С другой стороны, историческое использование слова “наука” предполагало его применение для характеристики тех областей, которые, не являясь научными, были ориентированы на совершенствование стиля, образа, мастерства (живопись, техника, ремесла). Идея прогресса тем самым оказывается предзаданной установкой в оформлении образа науки, тем конститутивным качеством, которое характеризует ее “по определению”. Очевидность прогресса более всего заметна на этапе нормальной науки, когда отсутствие конкурирующих школ позволяет четко зафиксировать принципы решения проблем и границы теоретической интерпретации. Возможность концентрации усилий на отдельных задачах и фантах способствует повышению эффективности научного творчества, где прогресс в отдельной дисциплине реализуется в вертикальной проекции, вглубь, по интенционали. Одним из следствий такого интенционального развития науки является факт беспримечной изоляции научного сообщества от мнений непрофессионалов и давления повседневноности. В особенности это характерно для естественных наук, которые, в отличие от социально-гуманитарного блока, не обязаны обосновывать значение своего исследования ссылками на его историческую и практическую актуальность. Изоляция от истории усиливается здесь приоритетами научного образования, в рамках которого освоение необходимого для исследователя-специалиста уровня знаний достигается за счет чтения учебников, но не первоисточников. Складывающаяся в нормальной науке ситуация тем самым является идеальной иллюстрацией прогресса и достижений. Характер экстраординарной науки более сложен и противоречив для высказывания столь однозначных суждений о линейности прогресса. Наличие разнообразных конкурирующих школ как бы уравнивает науку с философией или искусством, развитие которых всегда сопровождалось обращением к авторитетам истории и традиции. Однако, несмотря на неизбежный разрыв линейной логики при переходе от одной парадигмы к другой, несоизмеримой с ней, ученый продолжает воспринимать ситуацию в посткризисной науке как прогресс. Его собственная психологическая заинтересованность и убежденность в новой парадигме позволяют интерпретировать ее как более прогрессивную по сравнению со старой, поскольку в противном случае научная деятельность теряет

всякий смысл и обоснование. Прогресс тем самым остается неизменной составляющей научного поиска, где его основными критериями становятся эффективность в решении проблем, а также расширение самого проблемного поля исследования. Однако восприятие прогресса в науке необходимо должно быть полюблено в существовавших ранее телеологических его оправданиях. Традиционная научная установка на достижение объективной истины, образ прогресса как последовательного приближения к более адекватной и истинной модели действительности оказываются всего лишь замаскированными иллюзиями научного сообщества. Наука не имеет никакой имманентной направленности к какой-либо цели, подобно тому, как природная эволюция не предполагает в качестве своего венца возникновение человека. Предвидя критику своей концепции развития науки, Кун оправдывает ее через аналогию с дарвиновским “естественным отбором”, сохраняющим наиболее приспособленные и эффективные формы жизни без того, чтобы вносить некий предзаданный смысл в направление истории. Показательным фактом для характеристики современной философии науки стало то обстоятельство, что кунский отказ от приоритетов истины как цели научного познания вызвал наименьшую полемику среди его оппонентов. Данное заявление стало скандальным для марксистско-ленинской гносеологии, где Куна сразу заклеймили как релятивиста и агностициста, в то время как в англоязычной литературе идея конвенционально-семантической природы истины была встречена весьма спокойно. Вместе с тем “С. Н. Р.” стала поводом для весьма длительной и острой дискуссии, в процессе которой фактически произошло содержательное оформление нового течения в философии науки — постпозитивизма. Такие исходные положения “С. Н. Р.”, как отказ от кумулятивной модели эволюции науки, отсутствие здесь единых методологических критериев и невозможность жестких демаркационных разграничений научного и вненаучного опыта, стали во многом аксиоматическими для постпозитивистской ориентации. Полемику вызвало резкое противопоставление Куном периодов нормальной науки и научной революции. С точки зрения Фейерабенда, Поппера, Тулмина, Дж. Уоткина революционный и консервативный моменты сосуществуют в научной практике на всех этапах ее развития, при этом относительно нормальной науки также можно говорить о наличии здесь альтернативных точек зрения, а научные революции всегда содержат в себе элементы консерватизма. Кунское понимание нормальной на-

уки оспаривается рядом авторов (Полпер, Дж. Уоткинс) как скорее "анормальное", поскольку нарисованный здесь образ ученого-догматика не оставляет возможности для подлинного творчества, возникновения нетрадиционных идей и создания предпосылок научной революции. Критику вызвала также крайняя психологизация Куном научного творчества. Например, Лакатос обосновывает возможность выделения чисто логических критериев сравнения конкурирующих теорий посредством предложенной им методологии научно-исследовательских программ. Перечень оппонентов Куна, относящихся критически к высказанным им идеям, может быть значительно расширен, вместе с тем сам факт жарких дискуссий вокруг "С. Н. Р." позволяет характеризовать ее как весьма значительное явление в современной философии науки.

Е. В. Хожич

СТРУКТУРАЛИЗМ — обозначение в целом неоднородной сферы гуманитарных исследований, избирающих своим предметом совокупность инвариантных отношений (структур) в динамике различных систем. Начало формирования структуралистской методологии датируется выходом в свет "Курса общей лингвистики" Соссюра, в котором содержатся две интенции, фундаментальные для последующего развития этого метода. Во-первых, рассматривая язык как упорядоченную от простейших до сложных уровней систему знаков, Соссюр полагает источник его способности обозначать и выражать нечто — только во взаимосвязи каждого элемента с другими, включенности элементов в определенную систему отношений. Тем самым была намечена резкая антитеза как позитивистскому атомизму, пытающемуся выделить "конкретные языковые сущности", элементарные единицы значения, из которых складывается язык; так и эволюционной лингвистике, игнорирующей синхронический аспект изучения языка в пользу диахронического. Во-вторых, в "Курсе..." было выдвинуто стратегически важное положение об отсутствии субстанции языка: даже на уровне простых звуков мы сталкиваемся не с частицей "материи" языка, а с парами взаимоотрицающих элементов, деструктивными фонемами, чистым, без носителя, различием. Начиная с 1920-х идеи Соссюра воспринимаются и развиваются в различных школах структурной лингвистики: Пражским лингвистическим кружком, Копенгагенской глоссематикой, американской дескриптивной лингвистикой. Заметно также влияние соссюраиства на гештальт-психологию и русский формализм. В 1928 выходит "Морфология сказки" В. Проппа, поло-

жившая начало структурному анализу текстов. В 1950-х работы Леви-Стросса определяют новый этап в развитии метода — собственно С. (наличие философских импликаций) или "французский С." — основные представители: Р. Барт, Фуко, Лакав. Впрочем, сам Леви-Стросс не причисляет последних к "аутентичному" С., замысел которого, по Леви-Строссу, состоял в переносе конкретно-научного метода структурной лингвистики на обширное поле культурологии в целях достижения в ней строгости и объективности по типу естественных наук. Леви-Стросс пытается выполнить эту задачу на материале этнографии, формализуя в терминах бинарной оппозиции и теории коммуникации системы родства примитивных народов, ритуалы, мифы и т. д. И Фуко, и Р. Барт, и Лакав работают в стороне от проекта "материализации" гуманитаристики. Фуко выявляет глубинные конфигурации языка различных эпох, анализируя в синхроническом срезе области языкознания, биологии и политической экономии. Р. Барт ищет структурно-семиотические закономерности в "языках" различных феноменов культуры (массовых коммуникаций, моды и т. п.), переходя впоследствии к описанию процессов означивания в литературных, преимущественно модернистских, произведениях. Лакав, исходя из гипотезы об аналогии функционирования бессознательного и языка, реформирует психоанализ, предлагая сосредоточиться на анализе и корректировке символических структур языка, терапевтически вмешиваясь тем самым в бессознательные аномалии. В общем, С. может быть представлен как суперпозиция ряда определяющих для 20 в. философских стратегий: 1) де-субстанциализация традиционной метафизики, систематически начатой еще Кантом и наиболее драматично продолженной Ницше. Утверждая, что реляционные свойства элементов отличаются доступностью для гуманитарного познания и не меньшей, если не большей, гносеологической ценностью, чем субстанциональные, С. практически оставляет за пределами внимания кантовскую "вещь-в-себе". Отсюда понимание собственного метода ведущими представителями С. как кантианства без трансцендентального субъекта или исторического априоризма. Ницшеанские декларации смерти Бога трансформируются в С. в констатации "конца Человека", "смерти Автора", неадекватности понятий "произведение", "творчество" и т. д.; 2) экспликация вневразумных оснований разума, вехами развития которой стали работы Маркса и Фрейда. Различные понятийные конструкции — "ментальные структуры" Леви-Стросса, "эпистема" Фуко, "символический порядок" Лакава — претендуют на формализацию, развитие, проекционные взглядов на природу и функции

бессознательного; 3) неорационализма, полемизирующего с романтическими, интроспекционистскими философскими течениями. Доминантой структуралистского мышления выступает рассмотрение всего разнообразия культурных феноменов сквозь призму языка как формообразующего принципа и ориентация на семиотику, изучающую внутреннее строение знака и механизмы значения в противоположность англо-саксонской семиологии, занимающейся преимущественно проблемами референции и классификации знаков (Пирс). В 1970—1980-е как извне, так и изнутри усиливается критика ограниченности структуралистского метода, обусловленная его историчностью, формализмом, а порой крайними формами сциентизма. Принципиальная бесструктурность целого региона человеческого существования становится отправным пунктом так называемой "философии тела". Положения "позднего" Р. Барта, Фуко периода "генеалогии власти", Деррида, Эко, Делеза, Бодрийара и др. об "открытости произведения", социально-политических контекстах "структур", переиосе акцентов анализа с систем готового значения на процесс его производства с атрибутивными для них моментами разрыва и сбой — определяют характер "второй волны" С. или постструктурализма. (См. также Означивание, "Смерть Автора", "Смерть субъекта", Тело, Телесность, Скриптор, Конструкция.)

А. А. Горных

СТРУКТУРНО-ФУНКЦИОНАЛЬНЫЙ АНАЛИЗ, функциональный подход, функционализм — один из наиболее развитых и детально (от метатеории до эмпирических исследований) разработанных подходов в социогуманитарном знании 20 в., задающий принципы исследования социокультурных явлений и процессов (на уровнях общества, социума и культуры, личности, любого социального "объекта" — группы, общности, института, организации) как системно-организованной структурной целостности, в которой каждый элемент имеет определенное функциональное значение (функцию внутри этой целостности). Соотносится со структурным подходом (структурализмом), имеет с ним общие "генетические" корни и теоретико-методологические основания. В середине 20 в. структурный и функциональный анализы были переосмыслены в рамках "объединяющего" их системного подхода как два различных аспекта системного анализа, то есть исследования систем как целостных единиц, и две взаимодополняющие и взаимопроверяющие друг друга (пересекающиеся) стратегии их исследования. Это дало основания универсализировать функциональный и структурный подходы как воплощающие всеобщие принципы любо-

го научного познания, однако релевантной им областью остается, все же, социокультурное знание. При этом, если структурный анализ в различных своих версиях активно проник в гуманитарное знание (а во многом и зародился в нем) — прежде всего в лингвистике и литературоведении, то собственно С.-Ф. А. и возник, и локализовался прежде всего в социальном знании (главным образом, в социологии и британско-американской антропологии). В социологии структурный подход акцентирует аспект социальной структуры (целостность взаимосвязанных элементов, процессы воспроизводства), а функциональный — аспект социальной организации (принципы соотношения и функционирования элементов) социума, общества как системы в целом. Центральным для С.-Ф. А. является понятие функции, которая рассматривается в нем в двух аспектах: 1) как “назначение” (“роль”) “одного” из элементов некоторой целостности по отношению к “другому” или к целостности (системе) в целом; 2) как такая зависимость в рамках данной целостности (системы), при которой изменения “одного” оказываются производными (функцией) от изменений “другого” (на уровне прикладных и (или) статистических анализов эта зависимость описывается через взаимоотношения зависимой и независимой переменных). В этом (втором) случае вводится понятие функциональных (функционально-организационных) связей (отношений, зависимостей) в ряду причинных, структурных, генетических связей внутри системы (а также между системами, системой и средой). Соответственно выделяются и процессы функционирования (поддержания организации-организованности, порядка) наряду с процессами производства (ресурсов), воспроизводства (структуры), в совокупности обеспечивающие стабильное существование системы (целостности) и соотносимые с процессами ее изменения и развития (как в результате “естественной” эволюции, так и вследствие специально предпринимаемых “искусственных”) усилий. В своем развитии С.-Ф. А. прошел ряд этапов становления и представлен несколькими основными версиями: 1) предысторию С.-Ф. А. связывают с идеями органицизма в социологии, прежде всего с именем Спенсера; 2) основы С.-Ф. А. (“его прообраз”), его исходные методологические принципы заложил Дюркгейм и его школа; 3) так называемый “ранний” функционализм представлен Британской школой антропологии (прежде всего Радклифф-Брауном и Малиновским); 4) собственно классический американский структурный функционализм стал формироваться в 1930-х под влиянием круга идей Сорокина (прежде всего Парсонсом); в это же время конституируются методологически близкие ему статусно-ролевые теории личности; 5) в конце 1940-х

основные идеи С.-Ф. А. были переинтерпретированы в терминах системного подхода; 6) 1950—1960-е — время доминирования С.-Ф. А. в социологии в виде двух его основных версий: функционального императивизма Парсонса и функционального структурализма Мертона; в это же время происходит экспансия методологии С.-Ф. А. далеко за пределы социологии и антропологии, она начинает трактоваться не только как “подлинно” социологическая, но и как общенаучная методология (например, Хоманс рассматривал ее как новый язык описания в социогуманитарном знании, а Гемпель трактовал ее как широкую исследовательскую программу); основное оппонирование С.-Ф. А. встретил в это время со стороны социологии конфликта (Козер, Дарендорф) и “критической теории” Франкфуртской школы; 7) со второй половины 1960-х нарастает критика С.-Ф. А. с разных теоретико-методологических позиций как внутри социологии (в меньшей мере — в антропологии), так и в общенаучной методологии. Особенно характерно в этом отношении возникновение различных версий “альтернативной” и “радикальной” социологии (Миллс, Гоулднер, социология контркультуры, “новые левые”), а прежде всего усиление тенденций к конституированию методологических разработок внутри так называемой “гуманистической перспективы” (концепция конструирования реальности Бергера и Лукмана, этнометодология, когнитивная социология и т. д.); условно этот период можно назвать “фальсификационным” по отношению к версиям классического С.-Ф. А.; 8) в эти же годы (с середины 1960-х) происходит кардинальное переосмысление основ С.-Ф. А. с позиций социологии социальных изменений (Турен, П. Штомпка и др.), что привело к замене системно-организационных моделей описания социума системно-процессуальными, альяментными в 1970—1980-е не только внутри социологического знания, но и пытавшимися предложить новую методологию социального познания в целом; потенциально возможность “процессуального” прочтения функционализма была предзадана еще в интегральной социологии Сорокина и в теории социального действия Парсонса; 9) в постклассической перспективе (особенно с 1980-х) установка С.-Ф. А. оказались в целом “сняты” в различных версиях постструктуралистски ориентированной социологии (Фуко, Бурдьё, Гидденс и др.), методологического индивидуализма (Р. Будон), теории коммуникативного действия (Хабермас), поздней философской антропологии (в этом отношении показательна творческая эволюция Х. Шельски); наиболее же адекватно ряд принципиальных положений С.-Ф. А. воплотился в перспективе постклассической социологии в концепции референции

Лумана, которую иногда трактуют как особую разновидность функционализма; однако, если в теоретических дискурсах С.-Ф. А. (во всяком случае в своем классическом виде) утратил к настоящему времени сколь-нибудь заметное влияние, то прикладная методология, разработанная в его рамках, продолжает занимать доминирующие позиции в конкретных эмпирически ориентированных социологических исследованиях (успешно конкурируя с методами качественного анализа и методическими разработками, конституированными в традиции этнометодологии и близких ей направлений). В историко-социологической ретроспективе, восстанавливая определенные “линии” преемственности (точнее — наследования), можно с достаточным на то основанием утверждать, что “линия С.-Ф. А.” является в социологии, фактически, дисциплинообразующей. Она охватывает в неэсплицитном виде весь период классической социологии (от Спенсера до Дюркгейма), эсплицитно — весь период неклассической социологии (от Радклифф-Брауна и Малиновского через Сорокина к Парсонсу и Мертоу), а частично “проникает” и в постклассический период ее развития (системо-процессуальные модели, концепция Лумана). Она наиболее адекватно воплотила в себе конституирующий для социологии (см. Социология) принцип социологизма, впервые отчетливо артикулированный Дюркгеймом, и в этом отношении иные теоретико-методологические версии социологии могут быть осмыслены как в разном отношении и с разной степенью последовательности оппонирующие ей (вплоть до наиболее радикального противостояния ей, задаваемого “линией” понимающей, а затем и феноменологической социологии). Это положение сохранялось вплоть до перехода социологии в постклассическую фазу ее развития. Более того, теоретико-методологические кризисы, которые переживала эта “линия” развития социологии воспринималась как изнутри, так и вне социологии как кризис социологии как таковой, вплоть до постановки под вопрос самой возможности ее конституирования как отдельной научной дисциплинарности (кризис классической позитивистско-дюркгеймовски ориентированной социологии в 1920-х; кризис собственно С.-Ф. А. в конце 1960 — 1970-е, которая воспринималась как неоклассика в рамках неклассической социологии). При этом социологизм в целом и С.-Ф. А., в частности, в историко-социологической ретроспективе воспринимаются как дискурсы “стабилизационного”, а не “кризисного” сознания. О роли и “весе” С.-Ф. А. в истории социологической мысли свидетельствует и то, что он стал чуть ли не ос-

новным “мальчиком для битья” в постклассической перспективе со стороны современных социологически ориентированных дискурсов (будучи в этом качестве мифологизирован наряду с “позитивизмом” и “натурализмом” и встроено в единый с ними ряд, презентующий то, как не должна строиться современная теоретическая социология). Здесь собственно содержательный анализ С.-Ф. А. отходит на второй план и в “пылу” полемики часто забывается, что и для современных теоретических дискурсов С.-Ф. А. (при его расширительном понимании как “звена в цепи” “линни” социологизма) является “родовым пятном” в смысле конституирования основных концептов социологических дискурсов как таковых, что можно обнаружить именно (и только) в содержательных анализах. В этом случае обнаруживается, что “ведущаяся уже в течение века дискуссия по поводу функционализма уходит корнями в неявный органицизм, сопутствовавший этой концептуальной перспективе. Количество неявных организационных допущений зависело лишь от того, чья схема подвергалась рассмотрению” (Дж. Тернер). Согласно Тернеру, из органицизма С.-Ф. А. наследовал представления об обществе как: 1) органической саморегулирующейся системе, стремящейся к гомеостазису и равновесию; 2) аналогичной организму самообеспечивающейся системе, обладающей определенными базисными потребностями и нуждами, без удовлетворения которых невозможно его выживание, сохранение гомеостаза или равновесия; 3) целостности, пребывающей в состоянии постепенного (и непрерывного) наращивания своей сложности и дифференциации своих частей (и функций); 4) состоящем из взаимозависимых частей, когда изменения в одной части влекут за собой изменения в других частях. Эти теоретические допущения Спенсера были переинтерпретированы Дюркгеймом в духе социального реализма о приоритете целого над его частями и дополнены тезисом о “нормальных” и “патологических” (аномических) состояниях целостностей с точки зрения их “функциональных потребностей”, что предполагает введение допущения о наличии точек равновесия в системах, вокруг которых и осуществляется их нормальное функционирование. (Согласно С.-Ф. А., “объясняя социальный феномен, мы должны отличать порождающую его причину от выполняемой им функции”.) Тезис функционализма был дополнен Дюркгеймом тезисом социологизма, требовавшим объяснять социальное, исходя из самого социального (по типу функциональных зависимостей), не прибегая к “внешним” при-

чинам (и к редукции социального к психологическому или индивидуальному), а также концепцией органической и механистической солидарности (вводящей представление о разных типах самих функциональных связей). Лидером функционального анализа в антропологии явился Радклифф-Браун, стремившийся преодолеть телеологизм предшествовавших анализов смещением их акцентов на аспект структурности общества (он ввел сам термин “социальная структура”). Функциональные отношения трактовались им как направленные на поддержание необходимой минимальной интеграции частей общества, обеспечение отношений солидарности внутри целостностей (тезис функциональной совместимости элементов в системе или постулат универсальной функциональности). Жизнь общества (“социальной системы”, замененной в его более поздних работах понятием “культура”) в ее динамике трактовалась Радклифф-Брауном как результат взаимоотношения взаимодействий индивидов (уровень “социальной структуры”) и взаимодействий деятельностей (уровень “социальной организации”), порождающий импульс к развитию общества (как смене им своего типа). Другой основоположник Британской антропологической школы — Малиновский — ввел в оборот сам термин “функционализм” и сместил фокус анализа с собственно социума на культуру. Сама культура при этом трактовалась как собрание артефактов (продуктов деятельности) и организующих социальную жизнь традиций (предписывающих адаптивные нормативные образцы поведения), формирующих индивидов и позволяющих группам поддерживать интегрированность и преемственность, то есть целостность общественной жизни. По сути, работы Дюркгейма, Радклифф-Брауна и Малиновского обозначили основные рамки и перспективы (видения и их горизонты) всего функционализма 20 в., акцентировав проблематику поддержания равновесия в устойчивых системах (и задав, тем самым, “дискурс стабилизационного сознания”). Однако классический американский С.-Ф. А. не может быть адекватно понят без еще одной “прививки”, сделанной Сорокиным, детально проанализировавшим в их соотносительности и конституирующей роли по отношению к обществу три его системообразующие составляющие, — социум и личность, соотносимые “внутри” определенной культуры (хотя впервые в своем различении они были проанализированы все же Малиновским), презентующей ту или иную суперсистему (“чувственную”, “умозрительную” или “идеалистическую”), находящуюся в определенной фазе своего развития (но всегда соотносящую в себе в конкретном единстве язык, этику, религию, искусство и науку). Одна-

ко если Сорокин в своем проекте интегративной социологии двигался в сторону культуры-социологии (“объективно” выходящей за рамки социологизма и неоклассической социологии вообще), то Парсонс, исходящий из аналогичных методологических установок и не без влияния первого, акцентировал аспект “социальности”, собственно и оформил неоклассический дискурс С.-Ф. А. Парсонс в своем функциональном императивизме исходил из того, что любая система имеет две оси ориентации: 1) ось различения внутреннего-внешнего (акцентирование либо своих собственных проблем, либо событий окружающей среды); 2) ось различения инструментального-консумматорного (акцентирование либо сиюминутных “средств”, либо долгосрочных (“самодостаточных”) потребностей-целей). Ориентация по этим осям порождает адаптацию и целедостижение (ориентация “вовне”), интеграцию и регуляцию как поддержание образца взаимодействия (ориентация “вовнутрь”) как функциональные императивы, характеризующие любые системы на любых уровнях их существования, как и их подсистемы, специализирующиеся на обеспечении одной из этих четырех функций и имеющие также свои собственные императивы. Социум (социальная система) может быть охарактеризован как система функционально взаимосвязанных переменных, исходя из задающихся на уровне потребностей личности (система личности) и обеспечиваемых нормативно-ценностной системой культуры, обеспечивающей акторов средствами и технологиями поддержания социального порядка, то есть поддержания равновесия, устойчивости и консенсуса внутри общества в целом и на каждом уровне и в каждой подсистеме его организации. Непосредственными механизмами усвоения норм и интернализации ценностей выступают стабилизирующие целостности всех типов, способы социализации и социального контроля, легитимированные в организации деятельности и в институционализации социальных процессов. Любая система есть устойчивый комплекс повторяющихся и взаимосвязанных действий, а анализ любого процесса должен проводиться, соответственно, как часть исследования некоторой системы с “сохраняющимися границами”. Социальный нормативный порядок есть, следовательно, результирующая тенденций любых целостностей к самосохранению (через поддержание собственной структуры по определенным образцам действия, независимо от колебаний в отношениях системы со внешней средой) и к сохранению границы и постоянства по отношению к внешней среде (сохранение гомеостаза), поддерживаемых в системности социального действия. Последнее разграничивается между личностью и социальной

системой в пространстве (поле выбора) между организмической генетически предзаданными и символическими образцами культуры; оно понимается как открытая система, реализующая четыре системные потребности: адаптацию, целеполагание, интеграцию и регуляцию — латентное поддержание образца. “Поле выбора” для действующего актора задается как многомерно простроенное по координатам: 1) универсализм — партикуляризм; 2) эмоциональность — нейтральность; 3) достижение — предписывание; 4) диффузность — специфичность, но закрепляемое в своей “неизменности” во времени как “сеть позиций” — “ролевых статусов”. Каждому из последних предписывается определенное ожидаемое поведение по закреплённым культурой, обеспеченным системой санкций, легитимированным нормативным образцам. В результате С.-Ф. А. должны быть: 1) получена разветвленная и сложноподчиненная типология связей частей и элементов друг с другом и с целым; 2) прописаны возможные и допустимые (в смысле сохранения стабильности) состояния социальной системы (системы систем) в целом; 3) определены репертуарные наборы функций (подлежащих реализации через системы действий); 4) осуществлен вывод полученных результатов на уровень исследования переменных в конкретных исследованиях. На методологическом уровне основная проблематика С.-Ф. А. была осознана как изучение отношений между классом структур и классом функций. Она конкретизировалась, в свою очередь, в проблемы функциональной необходимости и функциональных альтернатив действия. Понятие функциональной необходимости исходит из представления о том, что возможно определить минимум функциональных требований, которым должна удовлетворять система (общество), чтобы стабильно функционировать в “нормативном” режиме. Понятие функциональных альтернатив, введенное Мертоном (в иных версиях — функциональные эквиваленты, функциональные субституты, функциональные аналоги), схватывает “поле” возможных вариантов исполнения действия при данном наборе структурных элементов. В этом контексте Мертон различил функциональные потребности и структурные альтернативы, которые могут удовлетворить эти потребности, и снял требование однозначного соответствия функций структурной единице, в целом смещая при этом проблематику С.-Ф. А. в область исследования социальной структуры и ее влияния (через структурные регулятивы) на социальное действие (отсюда и определение его концепции как функционального структурализма). Полное “функциональное единство”, с его точки зрения, — недостижимый ни в одной системе идеал, так как в ней всегда присутству-

ет диссонирующее ей начало, которое он обозначил через понятие дисфункции (то, что функционально для одной части системы, может быть дисфункционально для другой, и наоборот). В этом же ключе Мертон подверг критике тезис об “универсальности функционализма”, показывая, что в реальности каждый образец в системе не является исключительно функциональным, а есть, скорее, институционалированное выражение достигнутого в деятельности функционально-дисфункционального баланса. Еще одно важное уточнение классического функционализма, осуществленное Мертоном, — введение разграничения “явных” и “латентных” функций (последние суть неинтенциональные и неосознаваемые социальными акторами объективные для системы следствия их действий). Внося эти изменения в С.-Ф. А., Мертон стремился, с одной стороны, “снять” критику в адрес классического функционализма, а с другой — вывести его на уровень теории среднего уровня, позволяющей непосредственно выходить на анализ эмпирических фактов. “Латентно” Мертон задал дополнительный импульс уже обозначившейся тенденции к переинтерпретации теоретико-методологических основ С.-Ф. А. в терминах системно-процессуальных моделей (предполагающих в том числе и “втягивание” внутрь себя абсорбированной проблематики социологии конфликта; сам Мертон “вернул” в традицию С.-Ф. А. специфически им переинтерпретированное понятие аномии, изгнанное из него под воздействием установки на “интегративно-равновесный” характер социальной системы и общества в целом). Таким образом, уже в поздних версиях самого С.-Ф. А. намечалась тенденция к интеграции его с другими парадигмальными разработками в постклассической перспективе социологии (в этом смысле примечательно замечание Мертона о том, что любой социолог в определенной мере структурный функционалист, коль скоро он социолог). Однако, с другой стороны, в этой же перспективе была осознана вся пагубность “замыкания” дисциплинарного дискурса на одну, пусть и “детально” простроенную, теоретико-методологическую парадигмальность (другой пример такого “замыкания” — марксистская ориентация советской социологии). Тем не менее, в истории социологической мысли С.-Ф. А. остается примером чуть ли не единственной эффективной разработки универсалистско-экспансионистски (по отношению к другим социально-дисциплинарным дискурсам) ориентированной методологии, возникшей на собственном теоретическом основании (более того, при последовательном оппонировании философскому знанию). (См. также Структура, Функция, Социология.)

В. Л. Абушенко

СУБЛИМАЦИЯ (СУБЛИМИРОВАНИЕ) — процесс и механизм преобразования энергии сексуального влечения, характеризующийся заменной сексуальной цели на цель более отвлеченную и более ценную в социальном отношении. С. — процесс, происходящий с объектом либидо, и состоит в том, что влечение переходит на иную цель, далекую от сексуального удовлетворения; суть при этом заключается в отвлечении от сексуального. По Фрейдю, способностью к С. обладают все люди. Но при этом многие люди обладают ей лишь в незначительной степени.

В. И. Овчаренко

СУВОРОВ Виктор (настоящее имя — Резун Владимир Богданович) — русский историк, мыслитель и писатель. Окончил Харьковское танковое училище. Офицер Советской Армии, позже — добывающий офицер, капитан ГРУ. Осознано (1978) перешел на Запад. Основные сочинения: “Аквариум”, “Освободитель” (1981), “Ледокол” (1968—1981), “День-М” (1968—1993), “Контроль” (1981), “Последняя республика: почему Советский Союз проиграл вторую мировую войну” (1995), “Выбор” (1997), “Очищение” (1997—1998) и др. Историко-литературное творчество С. изначально центрировано на задаче системного преодоления большевистско-советского исторического и идеологического дискурсов. В контексте фундирования С. собственных исследований не столько центрированием закрытых документов, сколько детальнейшим системным анализом открытых мемуарных материалов и опубликованных исторических комментариев, его правомерно рассматривать в качестве основателя принципиально нового метода исторического познания — ретроспективно-логической реконструкции. Достоинством этого подхода, основанного на достижениях психоистории, социальной логики, контент-анализа, программ интерпретации текстов etc, справедливо полагать возможность адекватного анализа течения исторического процесса в условиях безвозвратной (осуществленной осмысленно и целенаправленно) ликвидации большинства значимых архивных документов. /Вариант: их принципиальной недостижимости для исследователя — А. Г., О. Г./ Высокая степень полемической защищенности концепции С. (полемика с рядом публикаций о “мифах” “Ледокола” и “Дня-М”, написанных ангажированными профессиональными журналистами) в значительной степени обусловлена организацией соответствующих текстов в форме мысленного диалога, субъектами которого одновременно выступают Автор, его теоретические оппоненты, независимые эксперты,

а также “озвученные” фрагменты исторической реальности во всей ее противоречивости, неоднозначности и многомерности. Итогом мышления и сопряженного с ним историко-литературного творчества С. к концу 20 в. выступили: 1) корректное описание сценария обоюдо-осознаемого разворачивания и разрешения глобального конфликта между коммунизмом и фашизмом (центральная идея — тезис о готовности СССР к опережающей планетарной агрессии с целью реализации задач “мировой революции”); 2) перспективная интерпретация истории СССР как закономерного следствия изначального противоречия между “государственниками” во главе со Сталиным и группой международных террористов — большевиков-космополитов (в частности, Ленина — Троцкого — Бухарина); 3) опровержение ряда значимых мифологем советской истории (уничтожение армии в 1937, неготовность СССР ко второй мировой войне, роль Хрущева как ниспровергателя режима культа личности и т. п.) В контексте существования взаимоисключающих оценок исторического творчества С. выглядит не подлежащим сомнению то, что даже в рамках истолкования его моделей в статусе определенных интеллектуальных гипотез, этот аналитический метод правомерно считать единственным перспективно возможным для исследования эволюции тоталитарных общественных систем коммунистического типа.

А. А. Грицанов, О. А. Грицанов

СУДЗИЛОВСКИЙ (Руссель) Николай Константинович (1850—1930) — белорусский мыслитель, публицист, этнограф, энтомолог, химик, биолог, первый и последний энциклопедист 20 в. Владел 8 европейскими, китайским и японским языками. Первый президент Сената Гавайских островов (1900). Член Американского общества генетиков, ряда научных обществ Японии и Китая. Как врач С. известен работами в области хирургии, методов лечения туберкулеза, теории глазных болезней. Как географ С. открыл ряд островов центральной части Тихого океана. Его географические описания Гавайев и Филиппин, опубликованные в 1890-х, вошли в хрестоматии и учебники для школ и вузов. Как мыслитель и политический деятель С. прошел сложную творческую эволюцию. Юношей он придерживался позиций нигилизма, который составил впоследствии значимый элемент народнической идеологии. Литературный кружок, созданный студентом С., пропагандировал социалистический идеал, усматривая пути его реализации в нравственном совершенствовании человека (1870). Пытаясь практически его осуществ-

ить, С. создал общину, построенную на этих принципах (Киевская община). В 1873 С. с группой единомышленников (В. Дебогорий-Мокриевич, В. Донецкий) отправляется в Цюрих с целью организовать поездку в Северную Америку для создания там коммун. Знакомится с идеями Бакунина и Лаврова, полностью их не разделяя. Отсутствие средств вынудило группу вернуться в Россию. С. продолжает учебу на медицинском факультете Киевского университета, затем активно включается в политические дискуссии и практические акции народников (“хождение в народ”, “Киевская община”). После процесса против участников “хождения в народ” (1877—1878) С. нелегально покидает Россию и отправляется в Лондон, где знакомится с функционерами Первого Интернационала (Марксом, Энгельсом, В. Врубельским, Лавровым). Затем он уезжает на Балканы, заканчивает образование в Бухарестском университете и организует “книжную экспедицию”. В Болгарии С. вместе с Х. Ботевым принимает активное участие в организации крестьянских восстаний. Анализируя причины поражения восстания, С. приходит к выводу, что бакунинский тезис о готовности народа к социалистической революции не только не приложим к России 1870-х, но и в принципе неверен. 1870—1880-е — новый этап творческой эволюции и практической деятельности С., связанный с Румынией. Народническая идеология, составляющая основу его мировоззрения, претерпевает существенную трансформацию. По мнению С., социальная революция — это революция народная, а народу не могут быть навязаны революционные идеи, революция наступает тогда, когда налицо определенная совокупность материальных и нравственных условий, а искусственное подталкивание ситуации может привести лишь к отсрочке революции и гибели передовых деятелей (как это случилось в Болгарии). (По мнению С., “...если общество хочет сохранить способность к историческому обществу и прогрессу, ему нужно ориентировать психическую конституцию своих членов на нормы поведения в границах демократии и свободного выбора”). В 1877 С. защитил докторскую диссертацию об антисептическом методе лечения в хирургии. На докторском дипломе впервые появилась двойная фамилия (С.-Руссель). Это было вызвано тем, что Россия включилась в войну против Турции и по территории Румынии проходили русские войска, а он по-прежнему находился в списке особо опасных государственных преступников под № 10. С. активно сочетал врачебную практику с революционной деятельностью. За лечение раненых С. был награжден золотой медалью, а за политические идеи — выслан в провинцию (1879). За орга-

низацию гражданских похорон румынского революционера Зубку-Кодряна С. выселяют в Яссы, где он вступает в социалистический кружок и становится идеологом и одним из редакторов социалистической газеты “Бессарабия”. 18 марта 1881 в Галаце отмечался день Парижской Коммуны с митингами, за организацию этих мероприятий С. был арестован и приговорен к высылке в Турцию. С. с женой и с П. Аксельродом удалось сбежать в Париж. С. разъезжает по Европе, сочетая научные исследования с революционной деятельностью, работает в группе “Освобождение труда”, но полностью с народничеством не порывает. 1883 — год потерь для С.: жена с дочерьми возвращаются в Россию, умирает горячо любимый отец, родное имение разорено, революционное движение в Европе затухает. С. падает в сильную депрессию, из которой он выходит только после переезда в США. В 1887 С. открывает частное лечебное заведение, становится вице-президентом Греко-русско-славянского общества, участвует в работе русского общества самообразования (преобразованное в 1890 в Русское социал-демократическое общество). Активно занимается публицистикой: “В океанской деревне”, “Письмо из Америки”, “О роли православной церкви в России”, “Письма с Сандвичевых островов”, “Как жить на Гавайских островах?” и др. Революционер не на словах, а на деле, С. первым развенчал колониаторскую политику США на Гавайских островах и стал настоящим защитником гавайского народа. С. создает партию “гомрулеров” и в 1890 избирается сенатором от канаков (коренные жители Гавайев), а в 1891 становится президентом Гавайской республики. Началось время бурных реформ, тревог, интриг и предательства, которые он переживал очень болезненно. Когда в очередной раз его сторонники (канаки), получив взятки, проголосовали против его законопроекта, который мог бы улучшить жизнь самим канакам, не выдержал и подал в отставку. В мае 1905 С. обращается к генеральному японскому консулу с просьбой дать ему рекомендацию для поездки в Японию для посещения лагерей русских пленных, просьба была удовлетворена. В Японии С. занимается активной пропагандой среди солдат, сочетая это с их лечением. Организовал отpravку группы русских военнопленных в Россию и написал для них специальную брошюру “В плену. Сборник на память о войне и плене”, которая представляла собой программу борьбы за социальное и национальное освобождение. В апреле 1906 в Нагасаки было создано “Восточно-азиатское отделение русской революционной партии” и газета “Воля”, за два года работы в этой газете С. написал более 50 статей. Происходило размежевание революционно-демократических сил, кото-

рое С. не мог осознать и принять: он попытался объединить все революционные силы в своей партии "Союз помощи народному освобождению", попытка провалилась. С. отошел от практической революционной деятельности в 1908; сужается и его публицистическая деятельность, стали сказываться разочарования, годы и болезни. С. публикует следующие труды: "Мысли вслух" (1910); "Восток и Запад" (1916); "Откровенные слова" (1917, февральскую революцию С. воспринял восторженно, а октябрьский большевистский переворот категорически отверг как "зигзаг истории" — данная работа направлена против последнего); "Немецкая культура в России", "Два века немецкой культуры в России". После гражданской войны взгляды С. на социалистическую революцию изменились, он заявляет об этом в прессе, в результате вынужден уехать в Китай. В Китае С. создает в 1921 "Комитет помощи голодающим России" — первый в Азии. В сентябре 1923 С. получает документы о назначении ему персональной пенсии как ветерану революции — это единственное признание заслуг, которое оказал ему советский режим. 30 марта 1930 С. умирает от воспаления легких. Р. Тагор называл его самым интересным славянским писателем 20 в. На родине С., в Беларуси, исследованию его жизни и творчества была посвящена монографическая работа М. И. Иосько; был издан ряд исследований за рубежом (в частности, двухтомное издание на японском языке).

Н. А. Кандричин, Т. К. Кандричина

СЧАСТЬЕ — субъективно переживаемое состояние единства сущности и существования личности, воспринимаемое в индивидуальной системе отсчета как аксиологически-эмоциональный позитивный максимум. В классической философии С. трактовалось, как правило, в этическом своем аспекте (потенциальное С. как результат достойной жизни и исполнения нравственного долга), задавая традицию эвдемонизма, и в аспекте психологическом (актуальное С. как состояние). В неклассической философии 20 в. феномен С. артикулируется, прежде всего, в экзистенциальном своем аспекте (см. Экзистенциализм). Даже далекие от непосредственно экзистенциалистской традиции авторы 20 в. интерпретируют С. в свете достижения человеком единства сущности и существования, — так, например, Парсонс, анализируя "типичные переменные деятельности", фиксирует в качестве дихотомии соотношение "достижаемого" (то есть конституируемого в результате ориентации на общезначимые социальные характеристики, обеспечивающие идентификацию субъекта с определенным социальным статусом) и "предопределенного" (то есть создаваемого в ре-

зультате ориентации на имманентно личностные характеристики). Второй важнейшей особенностью философской трактовки С. в культуре 20 в. является ослабление (если не отказ от) классической презумпции, согласно которой С. является в принципе нерелефлексивным феноменом (ср. известная ситуация Мефистофеля у Р. Бернса: "И невдомек ему, что счастье — тут! // Предчувствия счастливых не терзают. // Они конца мучительно не ждут, // Безоблачно не зная о начале... // ...Но сколько бы сдалось, сеньор, // Когда б взамен "Остановись, // Мгновение!", Вы бы в договор // Внесли "Мгновение, вернись!"..."). Согласно классическому пониманию С., любая попытка рефлексии над собственным С. как состоянием переводит субъекта в состояние аналитики или сознательно рассудочной социальной адаптации: по оценке М. Ларошфуко, в этой ситуации "нас мучает не столько жажда счастья, сколько желание прослыть счастливыми". Такая установка классики была связана с тем, что в контексте социального времени (см. Социальное время) феномен С. трактовался как локализуемый лишь непосредственно в настоящем, но не в будущем (см. Надежда) или прошлом. В отличие от этого, парадигма трактовки С. как экзистенциального феномена органично включает в себя такой его аспект, как С. осознанного (и в силу этого максимально глубокого) переживания единства собственных сущности и существования, что предполагает рафинированный рефлексивно-интроспективный самоанализ. В этом контексте С. трактуется как феномен состоявшейся самореализации личности, что предполагает, с одной стороны, объективацию внутреннего потенциала субъекта (коммуникативного, когнитивного, творческого и т. д., а в идеале — всего спектра возможностей личности), с другой — принятие (признание) этой объективации другими субъектами, которые могут быть представлены как персонально индивидуализированными субъектами, так и абстрактными социальными группами. Феномен Другого оказывается, таким образом, принципиально важным для интерпретации С. в философии 20 в.: именно Другой выступает тем "зеркалом", в амальгаме которого субъект может увидеть себя счастливым, то есть тем социокультурным механизмом, посредством которого оказывается возможным не только С. как таковое, но и личность вообще (см. Другой, "Воскрешение субъекта"). В контексте ориентации современной философии на лингвистический анализ языковой среды обитания человека (см. Антипсихологизм, Постмодернистская чувствительность) актуальным становится этимологический анализ соответствующих понятий "С." слова в различных языковых традициях. Осмысление феномена

С. в опыте носителя той или иной культурной традиции конституирует универсальную культуру "С.", центрирующую собой все семантико-аксиологические аспекты характерных для данной культуры универсалий субъектного ряда (см. Универсалии, Категории культуры), причем этимология соответствующего слова в различных языках фиксирует социокультурные особенности осмысления данного понятия в различных традициях: ср. англ. happiness (от hap — случай, happen — случаться, происходит, hapless — несчастный, злополучный, happening — событие как однокоренное со словом "С.", то есть в осмыслении феномена С. фиксируется аспект события, случайно выпавшего шанса: С. как то, что случается, исполняется, имеет состояться; русск. "счастье" (от "часть", "участь", то есть в осмыслении С. фиксируется аспект исполненности судьбы, С. как единство со своей участью (с-часть-е): не пройти мимо нее, своей участи, исполнить, свершить — см. Судьба) и т. п. В современной философии постмодернизма трактовка феномена С. осуществляется в контексте нарратологии, что ведет к его переосмыслению в качестве феномена, имеющего нарративный характер (см. Нарратив).

М. А. Можейко

СЮЖЕТ — способ организации классически понятого произведения, моделируемая в котором событийность выстраивается линейно, то есть разворачивается из прошлого через настоящее в будущее (при возможных ретроспективах) и характеризуется наличием имманентной логики, находящей свое выражение в так называемом "развитии С." В отличие от классической традиции, в современном литературном искусстве произведение уступает место конструкции (см. Конструкция), гештальтно-организационные характеристики которой принципиально отличаются от традиционных и не предполагают сюжетности, что соответствует общей постмодернистской установке на отказ от идеи имманентности смысла тексту, объекту и миру в целом (см. Логоцентризм, Постметафизическое мышление). Уже у предшествующих постмодернизму авторов обнаруживается интенция трактовки текстовой семантики в качестве принципиально нелинейной: "сопоставление множества различных обьектов, которые приобретает одно и то же произведение при многократном его чтении тем же самым читателем, а особенно обнаружение того факта, что разные люди разных эпох и даже одной эпохи, по-разному формируют видовой слой одного и того же произведения, приводит нас к мысли, что причина этого кроется не только в разнообразии способностей и вкусов читателей

и условий, при которых совершается чтение и, кроме того, и в определенной специфике самого произведения" (Ингарден). С точки зрения своих гештально-организационных характеристик конструкция в постмодернистском ее понимании трактуется как ризоморфная (см. Ризома), то есть процессуально реализующаяся посредством перманентной версификации смысла. Важнейшим источником постмодернистского отказа от фигуры С. выступает осмысление Борхесом пространства событийности как "сада расходящихся тропок": "скажем, Фан владеет тайной; к нему стучится неизвестный; Фан решает его убить. Есть, видимо, несколько вероятных исходов: Фан может убить незнамого гостя; гость может убить Фана; оба могут уцелеть; оба могут погибнуть, и так далее. Так вот, в книге Цюй Пэна реализуются все эти исходы, и каждый из них дает начало новым развилкам". — Последовательное ветвление событийности процессуальности задает сугубо вероятностный мир с принципиально непредсказуемыми вариантами будущего (в синергетике подобный феномен получает название "каскада бифуркаций"): "в большинстве... времен мы не существуем; в каких-то существуете вы, а я — нет; в других есть я, но нет вас; в иных существуем мы оба. В одном из них, когда счастливый случай выпал мне, вы явились в мой дом; в другом — вы, проходя по саду, нашли меня мертвым... *Вечно разветвляясь, время идет к неисчислимым вариантам будущего* /подчеркнуто мною — М. М. /". Таким образом, если классический текст, по оценке Р. Барта, фундирован своего рода "принципом необратимости", согласно которому линейное построение повествования (то есть сюжетный "код загадки", ведущий фабулу "от вопроса к ответу") задает фундаментальную и неизбежную "необратимость рассказа" (Р. Барт), то постмодернистское видение текста фундировано признанием принципиально нелинейного его характера: согласно Д. Лоджу, атрибутивной характеристикой постмодернистского текстов является их способность вызывать у читателя чувство "неуверенности" в отношении развития повествования (см. Нарратив). В текстологической концепции постмодернизма моделируется бифуркационный по своей природе механизм смыслаобразования. Так, Р. Барт, двигаясь в парадигме понимания смысла как результата означивания текста в процессе чтения, полагает, что "важно показать отправные точки смыслаобразования, а не его окопчателные результаты". Эти "отправные точки", по Р. Барту, выступают своего рода "пунктами двусмысленности" или "двузначностями" текста, — "текст ее /траге-

дии — М. М. / соткан из двузначных слов, которые каждое из действующих лиц понимает односторонне (в этом постоянном недоразумении и заключается "трагическое"); однако есть и некто, слышащий каждое слово во всей его двойственности, слышащий как бы даже глухоту действующих лиц...; этот "некто" — читатель". В системе отсчета последнего, слышащего всю полифонию вариативных смыслов, задается такой контекст восприятия, когда, "строго говоря, у смысла может быть только противоположный смысл, то есть не отсутствие смысла, а именно обратный смысл". — Полифония субъективно воспринимается как какофония, пока в ней не вычлениена отдельная (одна из многих возможных) версий прочтения: "в каждой узловой точке повествовательной синтагмы герою (или читателю, это не важно) говорится: если ты поступишь так-то, если ты выберешь такую-то из возможностей, то вот это с тобой случится (подсказки эти хотя и сообщаются читателю, тем не менее не теряют своей действительности)" (Р. Барт). По оценке Р. Барта, процессуальность данного выбора разворачивается в режиме, который может быть оценен как аналогичный автокаталитическому: достаточно избрать ту или иную подсказку, как конституируемый этим актом смысловый вектор прочтения текста оказывается уже необратимым, — таким образом, для того, "чтобы произвести смысл, человеку оказывается достаточно осуществить выбор". Однако, эта ситуация выбора оборачивается далеко не тривиальной при учете кодовой (семиотической) гетерогенности текста. Согласно Р. Барту, текст, реализующий себя одновременно во множестве различных культурных кодов, принципиально нестабилен, что каждая фраза может относиться к любому коду. Иначе говоря, исходным состоянием текста выступают потенциально возможные различные порядки (упорядочивания текста в конкретных кодах), избираемые из беспорядка всех всевозможных кодов. Для текста, таким образом, характерна неконстантная ризоморфная или, по Р. Барту, "плавающая микроструктура", фактически представляющая собой этап процессуальной "структуриации", итогом которой является "не логический предмет, а ожидание и разрешение ожидания" (см. Текстовый анализ). Это "ожидание" (или "напряженность текста") порождается тем обстоятельством, что "одна и та же фраза очень часто отсылает к двум одновременно действующим кодам, притом невозможно решить, какой из них "истинный". Отсутствии избранного ("истинного" или "правильного") кода делает различные типы кодирования текста равно- и не-совозможными, моделируя для читателя ситуацию "неразрешимого выбора между кодами". Таким

образом, "необходимое свойство рассказа, который достиг уровня текста, состоит в том, что он обрекает нас на неразрешимый выбор между кодами" (Р. Барт). — Ключевой "метафорой" текста служит не линейная причинная цепочка, но — "сеть" (Р. Барт). Идея ветвления процесса смыслагенеза находит свое развитие в концепции "логики смысла" Делеза (см. Слова-бумагики). Рефлексивно осмысленное постмодернизмом видение текста как принципиально плюрального и потенциально несущего в себе возможность ветвления событийности и соответствующего ей смысла характерно для современной культуры как в ее литературной (идея лабиринта в основе романа Эко "Имя розы"), так и кинематографической (фабульно дwoящийся С. фильма П. Хоузтта "Осторожно! Двери закрываются", построенный на идее бифуркационной точки — Великобритания, 1998) версиях. В целом, фигура ветвления обретает в постмодернизме фундаментальный статус ("сеть" и "ветвящиеся расширения" ризомы у Делеза и Гваттари, "решетка" и "перекрестки бесконечности" у Фуко, смысловые перекрестки "выбора" у Р. Барта, "перекресток", "хиазм" и "развилка" у Деррида, "лабиринт" у Эко и Делеза и т. п.). Так, согласно позиции Деррида, "все проходит через... хиазм, все письмо им охвачено — практика. Форма хиазма, этого X, очень меня интересует, не как символ неведомого, но потому что тут имеет место... родвилки, развилки (это серия перекресток, *carrefour* от лат. *quadrifurcus* — двойная развилка, *grille* — решетка, *claire* — плетенка, *cle* — ключ)". Данная установка постмодернизма находит свое выражение также в фигуре "хоры", которая "бросает вызов... непротиворечивой логике" и задает не подчиненную линейным закономерностям "пара-" или "металогичку", — своего рода "развращенное рассуждение (*logismo polho*)" (Деррида), на основе которого невозможны ни "логика развращения" С., ни прогностическое отношение к ней (см. Хора). Нелинейное развращение событийности моделируется Фуко в контексте анализа такого феномена, как безумие. Так, динамика безумия трактуется Фуко как реализующаяся посредством "амбивалентности" (в этом контексте "*logismo polho*" у Деррида может быть сопоставлен с "амбивалентной логикой безумия" у Фуко): "безумец... всепопел во власти реки с тысячу ее рукавов, моря с тысячу его путей, ...Он накрепко прикован к открытому во все концы света *перекрестку* /подчеркнуто мною — М. М. / Он — Пассажир (*Passager*) в высшем смысле слова, иными словами, узник перехода (*passage*)". Выбор пути на перекрестке "Перекрестки бесконечности" трактуется Фуко в качестве "великой переменной, неподначальной ничему"

(см. Неодетерминизм). В номадологическом проекте постмодернизма, в рамках которого фиксируется феномен "расхождения" серий сингулярностей: "точки расхождения серий" (Делез, Гваттари) или "двусмысленные знаки" (Делез), дающие начало процедурам ветвления. Так, по Делезу, "есть условия, необходимым образом включающие в себя "двусмысленные знаки" или случайные точки, то есть своеобразные распределения сингулярностей, соответствующие отдельным случаям различных решений, например, уравнение конических сечений выражают одно и то же Событие, которое его двусмысленный знак подразделяет на разнообразные события — круг, эллипс, гиперболу, параболу, прямую линию". Важнейшим следствием постмодернистского осмысления феномена ветвления выступает формирование сугубо плюралистической модели исследуемой реальности, принимающей "различные формы, начиная от ее поверхностного ветвящегося расширения и до ее конкретного воплощения" (Делез, Гваттари). В контексте анализа этого ветвления номадологией дается новое толкование проблемы модальности: расхождение смысловых серий в узловой точке ветвления потенциальных траекторий задает возможность эволюции различных миров — равновозможных, но исключающих друг друга версий мировой динамики: "там, где серии расходятся, начинается иной мир, не-совозможный с первым". (Идея и сами термины "совозможных" и "несовозможных" событий были в свое время использованы Лейбницем.) Согласно Делезу, при линейном варианте эволюции роль случайности ограничена со стороны зон действия линейной понятой детерминизма: "в знакомых нам играх случай фиксируется в определенных точках: точка, где независимые каузальные серии встречаются друг с другом — например, вращение рукоятки и бег шарика. Как только встреча произошла, смешавшиеся серии следуют единым путем, они защищены от каких-либо новых влияний". В противоположность этому, в нелинейных динамиках дело обстоит гораздо сложнее. Речь идет о том, чтобы не только учитывать случайное разветвление, но "разветвлять случай" (см. Нелинейных динамик теория). Для иллюстрации этой презумпции Делез использует слова Борхеса: "число жеребьевок бесконечно. Ни одно решение не является окончательным, все они *разветвляются, порождая другие* /подчеркнуто мною — М. М. /". Таким образом, не только постмодернистская текстология осуществляет последовательную деконструкцию понятия "С.", но и, в целом, парадигмальные установки постмодернистской философии позволяют говорить о присущем ей нелинейном, то есть принципиально "несю-

жетном" и "внесюжетном" видении мира. (См. также Лабиринт, Ризома, Нелинейных динамик теория.)

М. А. Можейко, В. А. Можейко

СЮРРЕАЛИЗМ (фр. *surrealite* — сверхреальность) — художественное течение в рамках модернизма, продолжающее — вслед за экспрессионизмом, кубизмом, дадаизмом и футуризмом — тенденцию поиска "подлинной реальности" и открывающее такую в личностно-чувственной сфере субъективности. Основные представители: Бретон, Ф. Супо, А. Массон, Х. Миро, М. Эрикс, С. Дали, Р. Магритт, И. Голль, Р. М. Эчаурена, И. Таинги и др. Термин "С." был впервые употреблен не принадлежащим к С. Г. Аполлинером в 1917. Культурным прецедентом, оцениваемым в ретроспективе как предтеча С., выступает французский журнал "Литература", возглавляемый Бретоном, Супо и Л. Арагоном. Первое произведение С. — роман Бретона и Супо "Магнитные поля". В 1924 выходит первый номер журнала "Сюрреалистическая революция" и первый "Манифест С.", написанный Бретоном. Как и предшествующие направления модернизма, С. центрирован на проблеме подлинности бытия в противовес мнимому бытию. Экспрессионизм и кубизм искали его в моделях альтернативных миров и структурных единицах мироустройства, фиксирующих бытие, "как оно должно быть" (П. Пикассо); футуризм — в динамизме движения; искусство "новой вещественности" — в достоверности обыденной повседневности ("магический реализм" как программа преодоления быта посредством "заговаривания его любовью": А. Канольд, Г. Шримпф, К. Гроссберг, К. Мензе), риджонализм — в этнически окрашенных социокультурных средах (Т. Х. Бентон, Г. Вуд, Дж. С. Кэрри). В отличие от этого, С. ориентирует поиск подлинной реальности на принципиально иную сферу. Прежде всего, он фиксирует подлинность как свободу: "единственное, что еще может меня вдохновить, так это слово "свобода" (Бретон). По самоопределению, С. "возвещает о... абсолютном конформизме с такой силой, что отпадает сам вопрос о возможности его привлечения — в качестве свидетеля защиты — к судебному процессу над реальным миром" (Первый "Манифест С."). В рамках С. подлинная реальность возможна как реальность свободы, и обретение подлинности мыслится С. как "прорыв свободы". Оформление стратегии С. знаменует собою радикальный поворот в модернистских поисках подлинного бытия, локализуя их не в онтолого-метафизической ("возможные миры" кубизма, например, или футуристические модели будущего), но в психологической сфере. По формулировке Бретона, С. "дошел до психологии, а на сей счет — шутки в сторону". Философскими

основаниями сюрреалистической концепции свободы выступают: интуитивизм Бергсона (прежде всего, идея введискурсивности подлинного познания), теория творчества Дильтея (в частности, трактовка роли фантазии в художественном постижении истины), психоаналитическая концепция классического фрейдизма (в первую очередь, трактовка подсознания как сферы реализации подлинной свободы вне диктата "супер-Эго"), а также традиционная для модернизма программная парадигма инфантилизма, основанная на презумпции "непосредственной детской гениальности" (начиная от экспрессионистской установки на "варварскую непосредственность" и тезис Кандидского о "бессознательной гениальности" ребенка), и унаследованный от дадаизма негативизм в отношении диктата языка над сознанием (Т. Тцара). Зоны подлинного бытия или зоны свободы эстетическая концепция С. усматривает в таких феноменах, как: (1) — детство: "именно в детстве, в силу отсутствия всякого принуждения, перед человеком открывается возможность прожить несколько жизней одновременно... Каждое утро дети просыпаются в полной безмятежности. Им все доступно, самые скверные материальные условия кажутся им превосходными. Леса светлы..." (Бретон); (2) — сон: "Когда же придет время логиков и философов-сиовидцев? Я хотел бы находиться в состоянии сна, чтобы ввериться другим спящим, подобно тому, как я вверяюсь всем, кто читает меня бодрствуя, затем, чтобы закончить в этой стихии с господством сознательных ритмов собственной мысли" (Бретон); (3) — интуиция: "Как вы хотите понять мои картины, если я сам не понимаю их, когда создаю? Тот факт, что я в этот момент, когда пишу, не понимаю свои картины, не означает, что эти картины не имеют никакого смысла, напротив их смысл настолько глубок, сложен, связан, непроизволен, что ускользает от простого логического анализа" (Дали). Фундаментальным критерием свободы детства, сна и интуиции является их свобода от любых видов дискурса, в том числе — от языкового: "мы все еще живем под бременем логики... Абсолютный рационализм, по-прежнему остающийся в моде, позволяет нам рассмотреть только те факты, которые непосредственно связаны с нашим опытом... Он мечется в клетке, и освободить его становится все труднее" (Бретон). В силу этого, по формулировке Голля, сюрреалистическое искусство сознательно и программно "выражает себя непосредственно, интенсивно", С. "отвергает средства, опирающиеся на абстрактные понятия из вторых рук: логику, эстетику, грамма-

тическую эффективность, игру слова... С. вновь открывает природу, изначальные ощущения". Говорить должно непосредственно чувство: "я хочу, чтобы человек молчал, когда он перестает чувствовать" (Бретон). В этой связи базовым художественным методом С. выступает метод свободной ассоциативности: по оценке Голля, "быстрота ассоциаций в промежутке между первым впечатлением и окончательным его выражением определяет качество образа". В раиине С. ("эпоха снов") использовался метод случайного столкновения слов и обыгрывание оговорок в духе классического психоанализа (поэзия), техника *frottage*, *decollage* и *fumage* (живопись); однако уже Эрнст в книге "По ту сторону живописи" постулирует необходимость "полуавтоматических процессов" в художественной технике, которые "околдовывают волю, разум, вкус художника" и способны создать "ошеломляющие произведения мысли и желаний", устраняя "власть так называемых сознательных трудностей". Дали артикулирует этот метод как "стихийный метод сознательной иррациональности, которая базируется на систематизированной и критической объективации проявлений безумия" (организуемые для себя Дали внезапные пробуждения для фиксации содержания сновидений, аутопсихоанализ как рефлексивное наблюдение над собственным ассоциативным рядом и др.: по самооценке Дали, "мое отличие от сумасшедшего состоит в том, что я-то не сумасшедший"). Бретон называет метод С. "методом свободных ассоциаций" и "методом психического автоматизма": "С. основывается на вере в высшую реальность определенных ассоциативных форм, которыми до него пренебрегали, на вере во всемогущество грез, в бескорыстную игру мысли. Он стремится бесповоротливо разрушить все иные психологические механизмы и занять их место при решении главных проблем жизни". Первый "Манифест С." содержит собственное эксплицитное определение, данное именно на основании методологического критерия: С. есть "чистый психический автоматизм, имеющий целью выразить, или устно, или письменно, или любым другим способом, реальное функционирование мысли. Диктовка мысли вне всякого контроля со стороны разума, вне каких бы то ни было эстетических или нравственных соображений". Включенный в "Манифест" так называемый "первый и последний черновик", раскрывающий технологические "тайны магического сюрреалистического искусства", описывает творческий процесс С. следующим образом: "Устроившись в каком-нибудь уголке, где вашей мысли будет легче всего

сосредоточиться на себе самой, величе принести, чем писать. Расслабьтесь, насколько это в ваших силах, приведите себя в состояние наибольшей восприимчивости. Забудьте о своей гениальности и о своих талантах, равно как и о талантах всех прочих людей... Первая фраза придет сама собой — вот до чего верен тот факт, что в любой момент внутри нас существует какая-нибудь фраза, совершенно чуждая нашей сознательной мысли и лишь нуждающаяся во внешнем выявлении... Продолжайте в том же духе, сколько вам вздумается. Положитесь на то, что шепот, который вы слышите, никогда не может прекратиться". В данном контексте предшественниками С. в сфере художественной техники могут считаться А. Гауди и "метафизическая живопись" Дж. де Кирико, ставившего своей целью раскрыть — сквозь избораженный ряд реальности — потаенный и истинный ("магический") смысл жизненных явлений: "не надо забывать, что картина должна быть всегда отражением глубокого ощущения, и что глубокое означает странное, а странное означает неизвестное и неведомое. Для того, чтобы произведение искусства было бессмертным, необходимо, чтобы оно вышло за пределы человеческого, туда, где отсутствуют здравый смысл и логика. Таким образом оно приближается к сну и детской мечтательности". И, по формулировке Бретона, "наше дело — стремиться к этому пределу". В полемике с Батаем Бретон жестко оговаривает, однако, что подобная "сюрреалистическая операция возможна лишь в условиях полной моральной асептики" (фактически солидаризируясь с Батаем в признании необходимости исследовать экстремальные состояния человеческого сознания — или: дух на пределе возможного, — С. программно ориентирован на анализ пиков взлета, а не глубин падения). Художественная эволюция С. приводит к оформлению неосюрреализма (американская версия С.); "магического С." (амортизирующего те аспекты бессознательного, которые связаны с либидо: Л. Фини, Ф. Лабисс); "католического С." (Второй "Манифест С." Бретона и Третий — Р. Десноса, постулирующий тезис "верить в надреальное — значит заново прокладывать дорогу к Богу"); художественная практика позднего Дали и "фигуративный С." (имеющий тенденцию сближения с искусством *pop-art*). Однако, если С. как художественная школа имеет свои хронологические рамки и может считаться исчерпанным к концу 1950-х, то С. как художественный принцип входит в нетленный фонд мирового искусства, оставаясь неизменно актуальным и открывая перед художественной сферой принципиально новые горизонты выражения внутреннего мира личности. Традиционное искусство (античность и европейское средневековье) пытались

передать душевные состояния индивида посредством феноменологического описания его физических проявлений: в этом отношении типичны лирическая героиня Сафо, чьи душевные переживания выражались через непосредственный физический видео-ряд ("зеленую, как трава", "слабеют колени" и т. п.), и влюбленные рыцари, чьи сильные душевные волнения авторы не могли передать иначе, нежели через описание несколько неожиданных в общегероическом контексте обмороков (Кретьен де Труа, романы "Артуровского цикла"). Позднее средневековье и Ренессанс выстраивают сложную систему аллегорий, дающую метафорические средства для вербализации субъективных состояний (начиная с "Романа о Розе" Гийома де Лорриса и Жана де Мена). Классический роман также выступает по отношению к внутреннему миру субъекта как принципиально дескриптивный (по оценке Бретона, "герон Стендаля гибнут под ударами авторских определений... Поистине мы обретаем этих героев лишь там, где теряет их Стендаль"). В этом контексте С. выступает важнейшей вехой на пути развития художественного метода, предоставляя богатый инструментарий для выражения эмоционально-психических состояний субъекта (например, берущий свое начало в С. и доминирующий в современной литературе вплоть до наших дней жанр "потока сознания", значительно обогащенный в традиции экзистенциализма). Несмотря на резкую критику С. со стороны представителей раннего постмодерна (личное противостояние Батая с Бретоном; нападки на С. в журнале "Документы", 1929—1934 и др.), объективно С. оказал значительное влияние на формирование философской парадигмы постмодернизма. В рамках последней нашли свое развитие такие идеи С., как установка на исследование не только пограничных, но запредельных состояний сознания — "за пределами человеческого" (идея трансгрессии в постмодернизме); попытка очищения мышления от насилия логики (концепция психоанализа у Делеза и Гваттари, аналитика безумия Фуко); фокусировка внимания на процессуальности языка и сознания как суверенной реальности (критика референциальной концепции знака в постмодернизме); поиск изначальности — вне символических наслоений традиции (базисный для постмодернизма отказ от внетекстовых источников смысла); ориентация на психический автоматизм (идея плуральности нарративных практик и свободы означивания); программное стремление к чистой непосредственности эмоционального или ментального импульса (постмодернистская концепция самодостаточной спонтанной сингулярности) и др.

М. А. Можейко

ТАРСКИЙ (Tarski) Альфред (1902—1983) — польско-американский логик и математик, один из главных представителей львовско-варшавской школы. Доцент Варшавского университета (1926). С 1939 в США. Сотрудник Гарвардского университета и Института высших исследований (Пристон) — с 1942. Профессор математики Калифорнийского университета (1946). Президент Международного союза истории и философии науки. Президент Ассоциации символической логики. Соредактор известнейшего журнала по логике "The Journal of Symbolic Logic". Основные сочинения: "Понятие истины в формализованных языках" (1936), "Семантическая концепция истины и основания семантики" (1944), "Логика, семантика, метаматематика" (1956) и др. Т. известен прежде всего проведением различия между логикой и металогики, а также разработкой семантической концепции истины. По мысли Т., металогика занимается описанием и формализацией логических систем аналогично тому, как "метаматематика" занимается описанием и формализацией математики. (Очевидно при этом, что между метаматематикой Д. Гильберта и металогики Т. есть принципиальное отличие: в первом случае имеет место *неформальное* описание математики, во втором же — осуществляется формализованная металогика, очищенная от "неопределенных и неточных" выражений обыденного языка, а также не зависящая в своей корректности от гильбертовской "непосредственной интуиции".) В работе "Понятие истины в формализованных языках" дал определение классического понятия истины для большой группы формализованных языков, разработав теорию моделей. Уточняя термин истины и семантического (а не синтаксического) понятия логического следствия, Т. решал проблему соотношения множества объектов и совокупности формализованных языков. Истину Т. стремился трактовать в контексте ее понимания как соответствия предложения и "факта", то есть сопряженности чувственной верификации и формальной точности правил языкового словоупотребления. Вывод Т. свелся к следующему: для произвольного p , " p " являет собой истинное высказывание, если и только если последнее (p) имеет место. (По схеме Т., p — это словосочетание предметного языка, характеризующее определенное положение вещей, а " p " — сочетание слов "метаязыка", конституирующее предложение). Разводя "кавычковое название" и собственно название, заключенное в кавычки, Т. пришел к выводу, что "для произвольного x , x есть истинное высказывание, если и только если для некоторого p име-

ет место тождественность x и " p " и притом дано p ". Т. подчеркивал, что понятия "ложно" и "истинно" допустимы к употреблению исключительно на уровне метаязыка, но не уровне языка предметного. Т. также принадлежит ряд исследований в области методологии дедуктивных наук. Работы Т. по семантике и металогики оказали большое влияние на развитие семиотики и послужили образцом применения формальных методов для анализа содержательных проблем и теорий. (См. также Аналитическая философия.)

А. А. Грицанов

ТВОРЧЕСКАЯ ЭВОЛЮЦИЯ — понятие и концепция философской системы Бергсона ("Творческая эволюция" — 1907), изначально разрабатываемые им в целях обоснования схемы соотношения интеллекта и интуиции (инстинкта) и впоследствии заложившие фундамент центральной для Бергсона и большинства философов 20 в. проблемной парадигмы соотношения философии и науки как различных стратегий человеческой деятельности и конституирования миропонимания. Противопоставляя свое видение эволюции парадигмам Спенсера и Дарвина, Бергсон отвергал не только присутствие им механицизм и веру в причинность ("...творение мира есть акт свободный, и жизнь внутри материального мира причастна этой свободе"), но также и (в противовес схеме Лейбница) трактовал эволюцию как ориентированную не в будущее, а скорее в прошлое — в исходный импульс жизненного порыва. Становление интеллектуальных форм познания, согласно Бергсону, является одной из линий эволюции мира, инициируемой жизненным порывом. Многомерная эволюция, на развилках которой последний утрачивает исходное единство, включает в себя линии развития как растительного и животного мира, так и меняющиеся во времени интеллектуальную и инстинктивную формы познания. (Человек является, по мнению Бергсона, таким же продуктом Т. Э. как и конституирование сообществ муравьев и пчел — продуктов объективации "толчка к социальной жизни".) Интеллект в своей актуальности, по Бергсону, ориентирован на производство искусственных орудий труда и деятельности, а также механических приспособлений: "Если бы мы могли отбросить все самолюбие, если бы при определении нашего вида мы точно придерживались того, что дают нам исторические и доисторические времена для справедливой характеристики человека и интеллекта, мы не говорили бы, быть может, *Nomo sapiens*, но *Nomo faber*". Интеллект ("способность создавать и применять неорганические инструменты") и инстинкт ("способность использовать и даже создавать органические инструменты") являют собой, с точки зрения

Бергсона, "два расходящихся, одинаково красивых, решения одной и той же проблемы", взаимопроницающие, взаимоперетекающие и никогда не случающиеся в чистом виде. (По схеме Бергсона, в ветви позвоночных эволюция привела к интеллекту, а ветвь членистоногих явила миру наиболее совершенные виды инстинкта.) У человека, согласно Бергсону, наследуемый инстинкт действует через естественные органы и обращен конкретно к вещам, ненаследуемый интеллект продуцирует искусственные инструменты и интересуется отношениями мира. Инстинкт как привычка повторяется, ориентирован на решение одной, не варьируемой проблемы, разум — осознавая связь вещей, оперирует формами и понятиями, стремится моделировать будущее. Реальность сложнее и инстинкта, и разума (вкуче с научным познанием): "Есть вещи, ищомые только разумом, но сам по себе он никогда их не находит; только инстинкт мог бы открыть их, но он их не ищет...". Преодоление такой дихотомии, с точки зрения Бергсона, возможно с помощью интуиции, которая суть инстинкт, "сделавшийся бескорыстным, сознающим самого себя, способным размышлять о своем предмете и расширять его бесконечно". Интеллект дробит, вынуждает "застывать" становящееся, анализирует, генерирует множество точек подхода к его постижению, но ему не дано проникнуть вглубь. Интуиция ("видение духа со стороны самого духа") отыскивает дорогу "симпатии", погружаясь в "реку жизни", совпадая и даже резонируя (обнаруживаясь в облике памяти) именно с тем, что делает вещи невыразимыми для разума. Интуиция — орган метафизики, а не анализа (в отличие от науки). Интуиция — это зондирование самой реальности как длительности (см. Бергсон), это ее постижение вопреки частотолку кодов, иероглифов и символов, возведенному разумом. "Интуиция, — по мнению Бергсона, — заладывает некой нитью. Она призвана увидеть сама, доходит ли нить до самых небес или заканчивается на некотором расстоянии от земли. В первом случае — это метафизические опыты великих мистиков. И я подтверждаю, что именно так и есть. В другом случае, метафизический опыт оставляет земное изолированным от небесного. В любом случае философия способна подняться над условиями человеческого существования". В то же время интеллект, как полагал Бергсон, был, есть и будет "лучезарным ядром, вокруг которого инстинкт, даже очищенный и расширенный до состояния интуиции, образует только неясную туманность". Лишь последняя — в ипостаси интуиции "супрантеллектуальной" — порождает истинную философскую мудрость.

Теория Т. Э. в интерпретации Бергсона предназначалась, таким образом, для акцентировки той его мысли, согласно которой жизнь, сознание недоступны для постижения посредством позитивной науки разума ввиду генетической предзаданности ее природы. Философия, находящаяся вне естественных пределов обитания и действия интеллекта, — удел умозрения или видения; будущее философии — интеграция частных интуиций, выступающих, по Бергсону, глубинным обоснованием любой философской системы. Констатируя то обстоятельство, что европейская цивилизация в ее современном облике — продукт развития преимущественно интеллектуальных способностей людей, Бергсон был уверен в потенциальной осуществимости и иной альтернативы: достижения соразмерной зрелости обеих форм сознательной деятельности как результата перманентного высвобождения сознания человека от автоматизмов. Безграничность Т. Э. зиждется тем самым, по Бергсону, исключительно на том, что жизнь может развиваться лишь через трансформацию живых организмов, и лишь сознание человека, способное к саморазвитию, может воспринять жизненный порыв и продолжить его, несмотря на то, что он “конечен и дан раз навсегда”. Человек и его существование выступают, таким образом, уникальными гарантами существования и эволюции Вселенной, являя собой в этом исключительном контексте цель последней, а интуиция обретает статус формы жизни, атрибутивной для выживания социума в целом. Как утверждал Бергсон, “...все живые существа едины и все подчиняются одному и тому же замечательному импульсу. Животное имеет точку опоры в растении, человек — в животном мире. А все человечество — в пространстве и во времени — галопом пронесется мимо нас, способное смести любые препятствия, преодолеть всякое сопротивление, может быть даже и собственную смерть”. В определенном плане концепция Т. Э. выступила уникальным для 20 в. творческим парафразом ряда значимых подходов философских систем Гегеля (согласно Бергсону, “сущность есть изменение”; “...столь же существенным является движение, направленное к рефлексии... Если наш анализ правилен, то в начале жизни /имеется — А. Г./ сознание, или, вернее, сверхсознание) и Спинозы (“сознание точно соответствует той возможности выбора, которую располагает живое существо; оно соразмерно той полноте возможных действий, которая окружает реальные действия: сознание есть синоним изобретательности и свободы”).

А. А. Грицанов

ТЕЙЯР ДЕ ШАРДЕН (Teilhard de Chardin) Пьер (1881—1955) — французский естествоиспытатель, член ордена иезуитов (1899), священник (с 1911), мыслитель и мистик. Потомок Вольтера, приходившегося дворянским дедом матери Т. Автор концепции “христианского эволюционизма”. Профессор кафедры геологии Парижского Католического университета (1920—1925). Член Парижской академии наук (1950). Основные сочинения: “Божественная Среда” (1927), “Феномен человека” (издана посмертно, в 1955) и др. Теория Т. вызвала и продолжает вызывать многочисленные споры: одни именуют его “новым Фомой Аквинским”, который в 20 в. вновь сумел отыскать подходы к обретению единства науки и религии; другие — характеризуют его учение как “фальсификацию веры” (Жильсон), “подмену христианской теологии гегелевской теогонией” (Маритен). Результатом явилось процедура изъятия книг Т. из библиотек семинарий и др. католических учреждений и указ капеллярки Ватикана от 30.6.1962, призывающий охранить католическую молодежь от воздействия его работ. Творчество Т. многоуровнево и разнопланово. Труд “Феномен человека” посвящен проблеме взаимоотношения науки и религии, вопросам эволюции и грядущего преобразования мира, образу “конвергирующей” Вселенной, изложению оснований видения мира как живого организма, пронаизаинного Божеством и устремленного к совершенству. Одним из идеалов Т. было создание “сверх-науки”, способной координировать все отрасли знания. В этом контексте Т. трактовал особую значимость религии, ибо науке необходима убежденность в том, что “универсум имеет смысл и что он может и должен, если мы станем верными, прийти к какому-то необратимому совершенству”. Т. склонялся к парадигме обновленческого панпсихизма, с его точки зрения: “...мы, несомненно, осознаем, что внутри нас происходит нечто более великое и более необходимое, чем мы сами: нечто, которое существовало до нас и, быть может, существовало бы и без нас; нечто такое, в чем мы живем и чего мы не можем исчерпать; нечто служащее нам, при том, что мы ему не хозяева; нечто такое, что собирает нас воедино, когда после смерти мы выскальзываем из самих себя, и все наше существо, казалось бы, исчезает”. Для подлинного прорыва в постижение этих проблем, по Т., необходимо обретение глубокой интуиции единства и высшей цели мира. В этом смысле религия и наука предстают как две неразрывно связанные стороны или фазы одного и того же полного акта познания, который один смог бы охватить прошлое и будущее эволюции. (Попытки определения подходов к получению подлинно цельного знания не новы для исто-

рии философии — известны теоретические изыски Аристотеля на эту тему, идея “свободной теософии — цельного знания” у В. Соловьева и многие др. — оригинален был модернистский философский язык Т.). Т. не был расположен в контексте собственного видения эволюционирующего мира примитивизировать и упрощать интерпретации этого явления: по его мнению, поэтапного усложнения нервной системы для появления “духовной личности человека”, очевидно, недостаточно — необходимо и осуществление соответствующего “творческого акта”. Выстраивая схему архитектоники развития планетарного бытия, Т. обозначал ее этапы как “преджизнь” (или “сфера материи” — литосфера/геосфера), “жизнь” (биосфера) и “феномен человека” (“ноосфера”). Мистическая трактовка Т. материи, феноменов творчества, активности человека — по-видимому, были близки миропониманию христианства, но были излагаемы им сквозь призму своего, глубоко интимного, лично-окрашенного опыта. Т. близка мысль, согласно которой тварный мир сумел возвыситься до благороднейших уровней совершенства вследствие того, что Христос не был Богом, принявшим облик земного существа, а действительно, Богом человеком (Т. полемизировал с тезисом о рождении Иисуса девой Марией). Т. верил в то, что неизбежно вступление людей (не без собственных усилий и участия) в мир Божественного совершенства, именуемый Т. как “точка Омега”. Из двух традиционалистских моделей, изображающих этот процесс (история сама по себе не может состояться для человека: новая сверхъестественная сила будет вынуждена полностью уничтожить старый мир и воздвигнуть “Новый Иерусалим”; история трансформируется в “Град Божий” лишь как в новую последовательную качественную ступень собственной эволюции), Т. избирает версию “светлую”, не предполагающую наличия в пути человечества дуализма дороги Христа и дороги Антихриста. “Точка Омега” оказывается прелюдией к сверхъестественному бытию мира, новому небу и новой земле. (“Точка Омега” у Т. вырастает из ноосферы. Именно в ноосфере, по Т., и призван осуществляться новый этап эволюции: “Существо, являющееся объектом своих собственных размышлений в результате этих вечных возвращений по собственным следам внезапно обретает способность возноситься в новую сферу. Новый мир рождается наяву. Абстрагирование, логика, логический отбор и изобретательство, математика, искусство, измерение времени и пространства, любовные тревоги и грезы — все эти виды внутренней жизни на самом деле суть не что иное, как бурление вновь образованного центра в тот миг, когда он распускается сам в себе”. В дальнейшем, согласно Т., из ноо-

сферы разовьется “любовь, высшая, универсальная и синтетическая форма духовной энергии, в которой все другие душевные энергии будут трансформированы и сублимированы, как только попадут в “область Омеги”). Т. сумел обосновать в контексте своей концепции совершенно уникальную трактовку гуманизма (в измерении не столько степени постулируемого антропоцентризма, сколько в степени минимально предзаданного милосердия): “Разве может быть по-другому, если во Вселенной должно поддерживаться равновесие? Сверхчеловечество нуждается в Сверх-Христе. Сверх-Христос нуждается в Сверхмилосердии... В настоящий момент есть люди, много людей, которые, объединив идеи Волюнтаризма и эволюции, сделали это объединение действительно моментом своей жизни и успешно осуществляют синтез личного и всеобщего. Впервые в истории люди получили возможность не просто знать и служить эволюции, но и любить ее; таким образом, они скоро смогут сказать непосредственно Богу, (и это будет звучать привычно и не будет стоить людям никаких усилий), что они любят Его не только от всего сердца и от всей души, но и “от всей Вселенной”. Грандиозная интеллектуально-религиозная модель Т., органично включающая в себя идеи “сверхжизни”, “сверхчеловечества”, “планетизации” человечества, позволила ему дополнить чисто религиозные характеристики ноосферы ее подлинно информативным описанием: “Гармонизированная общность сознаний, эквивалентная своего рода сверхсознанию. Земля не только покрывается мириадами крупинок мысли, но окутывается единой мыслящей оболочкой, образующей функционально одну обширную крупинку мысли в космическом масштабе. Множество индивидуальных мышлений группируется и усиливается в акте одного единого мышления. Таков тот общий образ, в котором по аналогии и симметрично с прошлым мы можем научно представить себе человечество в будущем, то человечество, вне которого для земных требований нашего действия не открывается никакого земного исхода”. “Точка Омега”, по Т., является прорывом за пределы собственно человеческой истории: “Принятие Бога в сознание самой ноосферы, слияние кругов с их общим центром, не является ли откровением Теосферы...”. Т. принципиально не допускает амбиций на космосообразный статус человека самого по себе, не сумевшего явно преодолеть собственный горизонт и превзойти самого себя: “Человек никогда не сумеет превзойти Человека, объединяясь с самим собой... нужно, чтобы что-то сверхъестественное существовало независимо от людей... Это и есть “точка Омега”. “Точка Омега” у Т. — нечто или некто, действующий с самого начала эволюции; на-

личествующий всегда; некое трансцендентное надмирное начало; “Бог, который сокровенно пронизал мир Своей силой, вытянул его в гигантское Древо Жизни и приближает к своему бытию. Все творческие усилия человека, вся его культура и цивилизация, его любовь, его энергия, его деяния и, наконец, все личные индивидуальности, которые бессмертны, — все это служит вселенской Божественной Цели”. Одним из частных случаев, по мнению Т., перманентного проявления Бога выступает христианство. В 20 в. — это планетарная сила, призванная воссоединить людей для достижения космического смысла и цели — Единого Божества. Грандиозная схема Т. убедительно продемонстрировала высочайший потенциал обновления, имплицитно содержащийся в символической совокупности догматов христианства. Даже для представителей ортодоксального марксизма в его наиболее одиозной версии — правящего в обществе атеистического ленинизма — пафос воззрений Т. выглядел приемлемым (по крайней мере на уровне предметного, хотя, разумеется, и параллельного диалога). В конце 20 в. концепция Т. трактуется как одна из версий христианства католического типа, сопоставимая по уровню смелости и масштабности гипотез с парадигмой неотомизма.

А. А. Грицанов

ТЕКСТ — в общем плане связанная и полная последовательность знаков. Проблема Т., возникающая на пересечении лингвистики, поэтики, литературоведения, семиотики, начинается активно обсуждаться в гуманитарном познании второй половины 20 в. В центре внимания полемики оказалась проблема раскрытия ресурсов смыслопорождения или трансформации значения в знаковых макрообразованиях, сопровождающееся признанием некорректности или недостаточности денотации в качестве основной модели значения. Существуют как расширенная философски нагруженная (романозычные страны, Германия), так и более частная (англосаксонский вариант) трактовки Т. Условно их можно обозначить как имманентный (рассматривающий Т. как автономную реальность, выявляющий его внутреннюю структуру) и репрезентативный (выясняющий специфику Т. как особой формы представления знаков о внешней им действительности) подходы. С двумя основными аспектами Т. — внешней связностью, от грамматического строя до нарративной структуры, а также цельностью, внутренней осмысленностью, требующей (в силу своей неочевидности) интерпретации, — связаны различия структуралистского и герменевтического направлений в рамках имманентного подхода к Т. Первое, опираясь на традицию сосюржанской лингвистики, обособляющей язык в систему, существующую “в себе и для се-

бя”, восходит к анализу морфологии русской сказки В. Проппа. В классическом (связанном прежде всего с антропологией Леви-Стросса) структурализме Т. обозначен в виде задачи — как искомая совокупность культурных кодов, в соответствии с которыми организуется знаковое многообразие культуры. Герменевтика выступала против картезианской программы субъект-объектного, предполагающего инструментальную роль языка и философствования на пути постижения некоторой духовной реальности (например “жизнь” Дильтея) из нее самой. Герменевтика шла от понимания филологический Т. в качестве отпечатков целостной субъективности Автора (Шлейермахер) к представлениям о Т. (литературы, диалога) как языковым выражении герменевтического, онтологически осмысленного опыта, неотделимое от содержания этого опыта (Хайдеггер, Гадамер), как атрибутивным способом существования самого жизненного мира человека (Рикер). Статус Т. как одного из центральных философских концептов наиболее последовательно и развернуто утверждается в постструктурализме (зачастую именно с ним принято связывать введение в интеллектуальный обиход термина “Т.”). Постструктуралистские течения — “грамматология” Деррида, “текстовый анализ” Р. Барта, “семанализ” Кристево и др., — переходя от научно ориентированного изучения готового знака к описанию процессов его порождения, по существу лишены определенной методологии, сближаются с интерпретативными процедурами освоения Т., полагая, однако, что интерпретация направлена “вглубь смысла”, а наиболее же адекватным для текстового чтения является поверхностное движение по почке метонимии. Изучение Т., таким образом, претендует на открытие некоего “среднего пути” (Ц. Тодоров) между конкретностью литературы и абстрактностью лингвистики. В целом, учитывая всю метафорическую насыщенность и размытость понятия Т., с постструктуралистских позиций Т. характеризуется как: 1) “сеть” генерации значений без цели и без центра (основной идеи, общей формулы, сведения к которой задавало каноны классической критики и, шире, философии); 2) опровержение “мифа о филиации”, наличия источников и влияний, из исторической суммы которых возникает произведение; как анонимный Т., динамический, смысловой горизонт для всех институционализировавшихся (в печатной форме, например) Т.; 3) “множественность смысла”, принципиальная открытость, незавершенность значений, не поддающаяся определению и иерархизации со стороны властных структур (или конституирующая первичный уро-

вень власти) и отсылающая к сфере желаний, нетематизируемой пограничной области культуры. По мере расширения зоны тектологических исследований их предметом становятся не только вербальные тексты, но и "Т." живописи, кинематографа, архитектуры (Джеймисон, Ч. Дженкс и др.). Репрезентативный подход к осмыслению Т. опирается на более частые гуманитарные дисциплины — когнитивную психологию, порождающую лингвистику, микросоциологию и др. Лингвистическая теория Т. (Ж. Петефи, ван Дейк) концентрируется на изучении закономерностей сочетания предложений и возможностях макроструктурной семантической интерпретации коммуникативных Т. (например, в Т. газетных новостей входят заголовки, вводная фраза, перечисление событий, комментарий, реакция и т. д., в совокупности определяющие целостность сообщения). Основу понимания Т. в этом случае составляют актуализации различных "моделей ситуаций", личностных знаний носителя языка, аккумулярующих их предшествующий опыт. Прагматика и социоллингвистика (Д. Серл, Остин, С. Эрвин-Трипп) прослеживают прагматические связи между лингвистическими структурами и социальными действиями; функцию особых Т. в этом случае выполняют рассказы повседневной жизни, словесные дуэли между подростками и т. д. (См. также Структурализм, Постструктурализм, Постмодернизм, Нарратив, Ризома, Лабиринт, "Смерть Автора".)

А. Р. Усманова

ТЕКТОЛОГИЯ (ВСЕОБЩАЯ ОРГАНИЗАЦИОННАЯ НАУКА) (от греч. "Т." — учение о строительстве) — научная концепция, выдвинутая в начале 20 в. Богдановым в книге "Всеобщая организационная наука (тектология)" (Ч. I—III; 1913—1922). Исходным пунктом Т. является признание необходимости подхода к изучению любого явления с точки зрения его организации. Предмет Т. определяется, по Богданову, тем, что вся вселенная "выступает перед нами как беспредельно развертывающаяся ткань форм разных типов и ступеней организованности — от неизведанных нам элементов эфира до человеческих коллективов и звездных систем". Принять организационную точку зрения — это значит изучать любую систему с точки зрения как оттощенной всех ее частей, так и отношений ее как целого со средой, то есть со всеми внешними системами. Законы организации систем едины для любых объектов, самые разнородные явления объединяются общими структурными связями и закономерностями. Богданов утверждает, что "структурные отношения могут быть обобщены до та-

кой же степени формальной чистоты схем, как в математике отношения величин, и на такой основе организационные задачи могут решаться способами, аналогичными математическим. Более того, отношения количественные я рассматриваю как особый тип структурных, и самую математику — как раньше развившуюся, в силу особых причин, ветвь всеобщей организационной науки: этим объясняется гигантская практическая сила математики как орудия организации жизни". В соответствии с организационной точкой зрения, мир рассматривается как находящийся в непрерывном изменении, в нем нет ничего постоянного, все — суть изменения, действия и противодействия. В результате взаимодействия изменяющихся элементов наблюдатель может выделить некоторые типы "организованных комплексов", различающиеся по степени их организованности. Организованный комплекс определяется в Т. на основе принципа несводимости целого к сумме всех его частей, при этом чем больше отличие целого от суммы самих частей, тем более это целое организовано. В организованных комплексах целое больше суммы всех своих частей (то есть активность-сопротивление комплекса в целом больше суммы активностей-сопротивлений его элементов). В неорганизованных комплексах целое меньше суммы всех своих частей. В нейтральных комплексах целое равно сумме всех своих частей. По мысли Богданова, организованная система бывает таковою не вообще, не универсально, а лишь по отношению к определенным активностям, сопротивлениям, энергиям. Среди множества организационных форм Богданов выделяет два универсальных типа систем — централистический и скелетный. Для систем первого типа характерно наличие центрального, более высокоорганизованного комплекса, по отношению к которому все остальные комплексы играют роль периферических. Системы второго типа образуются за счет организационно низших группировок, выделяемых сжатоорганизованными пластичными комплексами. Здесь проявляется единство и различие пластичности и прочности. Скелетный тип имеет важнейшее положительное значение с организационной точки зрения: лишь он делает возможным развитие пластичных форм, сохраняя нежные комбинации от грубой внешней среды. Специальному анализу подвергаются Богдановым основные организационные механизмы — механизмы формирования и регулирования систем. К основным формирующим механизмам относятся конъюгация (соединение комплексов), ингрессия (вхождение элемента одного комплекса в другой) и дезингрессия (распад комплекса). Универсальный регулирующий механизм обозначается им понятием "подбор", замест-

вованным из биологии и распространяемым на процессы сохранения и разрушения всех видов систем. В Т. "подбору" (прогрессивному отбору) уделено основное внимание, ибо Богданов считал, что действительное сохранение форм в природе возможно только путем их прогрессивного развития. Отбор может быть положительным или отрицательным — он действует при развитии комплексов и в процессе их относительного упадка. В совокупности положительный и отрицательный отборы охватывают всю динамику мирового развития. Положительный отбор, усложняя природные формы, увеличивает разнородность бытия, доставляет для него материал, все более возрастающий; отрицательный отбор упрощает этот материал, устраняет из него все непрочное, нестойкое, противоречивое, вносит в его связи однородность и согласованность, упорядочивая тем самым последний. Богданов считал, что "взаимодополняя друг друга, оба процесса стихийно организуют мир". По мнению Богданова, "конъюгационная схема возрастающих возможностей развития говорит нам о том, что гибель племен и народностей, хотя бы весьма отсталых, суживает базис дальнейшего развития человечества в его целом. Она означает уничтожение тех своеобразных элементов и условий развития, которые возникают из смешения и из общения разных народностей... Сумма организационных форм в самом широком смысле этого слова, из какой исходит прогресс человечества, уменьшается необходимо и бесповоротно при истреблении отсталых племен". По мнению ряда ученых, существует глубокое родство Т. с такими современными общенаучными направлениями, как кибернетика, системный подход, структурализм, теория катастроф, синергетика и т. п. В Т. высказана идея изоморфизма различных организационных структур, на которых базируется как кибернетический анализ, так и общая теория систем Бергалафи. Тектологические понятия "цепная связь", "закон наименьших", "принцип минимума" оказываются верными с кибернетической точки зрения. В Т. предвосхищена одна из основных идей кибернетики — идея обратной связи (в Т. — бирегулятора). В отличие от Н. Винера и У. Р. Эшби, Богданов применял исключительно качественные методы. Хотя Т. и содержит все исходные идеи, позднее развитые общей теорией систем и кибернетикой, она претендовала на нечто большее, ее специфическая область — все формы организации в природе и человеческой деятельности: Т. реально представляет собой предельное расширение любой теории систем. (Сам Богданов полагал, что расцвет Т. "...будет выражать сознательное господство людей как над природой внешней, так и над природой социальной. Ибо всякая

задача практики и теории сводится к текстологическому вопросу: о способности наиболее целесообразно организовать некоторую совокупность элементов — реальных или идеальных".) Богдано ошибочно рассматривал общенаучные теоретико-методологические построения в Т. как всеобщие схемы (столь же универсальные, как и философские понятия и концепции, выполняющие те же функции), могущие претендовать на замену "устаревшей" и "непрактичной" философии. Такая установка решающим образом сказалась на отношении к опередившей свое время Т., вытеснив ее из регистра перспективных научных идей. Тем не менее Т. как науку об организации правомерно полагать состоявшейся, поскольку понятие "организация" (подобно понятиям "система", "структура", "связь", "управление" и т. п.) стало неотъемлемой принадлежностью современного научного языка. Т. явилась первым в истории науки развернутым вариантом общесистемной концепции.

С. В. Силков

ТЕЛЕСНОСТЬ — понятие неклассической философии, конституированное в контексте традиции, преодолевающей трактовку субъекта в качестве трансцендентального и вводящей в поле философской проблематики (легитимирующей в когнитивном отношении) такие феномены, как сексуальность, аффект, первичная смерть и т. п. (Ницше, Кьеркегор, Кафка и др.). Во многом продолжая эту традицию (например, в рамках аналитик сексуальности у Фуко), постмодернизм, наряду с этим, осуществляет радикальное переосмысление данного понятия в плане предельной его семиотизации. Согласно постмодернистской интерпретации, у Т. "нет ничего общего с собственно телом или образом тела. Это тело без образа", в котором "ничто не репрезентативно" (Делез). А. Арто говорил в свое время о "телесном языке"; А. Жарри полагал, что "актер должен специально создавать себе тело, подходящее для... роли"; А. Юберсфельд в рамках "семиологии театра" интерпретировала тело актера как не имеющее иной формы бытия, помимо знаковой: "наслаждение зрителя в том, чтобы читать и перечитывать "письмо тела"... Объект желания ускользает, он есть и не есть... Сам статус зрителя образован невозможностью удовлетворения, — и не только потому, что он не может обладать объектом своего желания, — ведь даже если бы он обладал им, ему принадлежало бы нечто совсем иное, а не то, чего он желает". Т. и текстуальность, таким образом, оказываются практически изоморфными, конституируя то, что в постмодернистской рефлексии получает наименование "конфигурации пишущего тела". — Р. Барт непосредственно пишет о Т.: "Что же это за тело? Ведь у нас их несколько; прежде всего, это тело, с которым имеют де-

ло анатомы и физиологи, — тело, исследуемое и описываемое наукой; такое тело есть не что иное, как текст, каким он предстает взору грамматиков, критиков, комментаторов, филологов (это фено-текст). Между тем, у нас есть и другое тело — тело как источник наслаждения, образованное исключительно эротическими функциями и не имеющее никакого отношения к нашему физиологическому телу: оно есть продукт иного способа членения и иного типа номинации". В проекции постмодернизма, бытие субъекта — это не только бытие в текстах, но и текстуальное по своей природе бытие (см. Симуляция). Развивая идею неклассической философии о том, что Т., по словам Марселя, есть своего рода "пограничная зона между быть и иметь", постмодернизм переосмысливает феномен интенциональности сознания в качестве направленного вонне желания, — как пишет Гваттари, "желание — это все, что существует до оппозиции между субъектом и объектом". Фиксация структурным психоанализом вербальной артикулированности бессознательного (Лакан) приводит постмодернизм к трактовке желания как текста. — Вербально артикулированное желание направлено на мир как текстуальную реальность, в свою очередь, характеризующуюся "желанием-сказать" (Деррида). В контексте этого вербально артикулированного процесса утрачивается не только дуализм субъекта и объекта (в контексте общей парадигмальной установки постмодернизма на отказ от презумпции бинаризма), но и дуализм тела и духа, что задает фундамент для парадигматической установки, получившей универсально принятое название "сращивания тела с духом". — Т. понимается как семиотически артикулированная и ориентированная текстуально: как пишет Р. Барт, "удовольствие от текста — это тот момент, когда мое тело начинает следовать своим собственным мыслям". И, наоборот, текст обретает характеристики Т.: как пишет Р. Барт, "текст обладает человеческим обликом; быть может, это образ, анаграмма человеческого тела? Несомненно. Но речь идет именно о нашем эротическом теле". Т., таким образом, артикулируется постмодернизмом как сфера разворачивания социальных и дискурсивных кодов: "феноменологическое тело" у Мерло-Понти, "социальное тело" у Делеза и Гваттари, "текстуальное тело" у Р. Барта, etc. — и оказывается, подобно всем дискурсивным средам, "местом диссоциации Я" (см. "Смерть субъекта"). В этом отношении философия постмодернизма рефлексивно осмысливает себя как "философию новой Т.". (См. также Тело, Тело без органов.)

М. А. Можейко

ТЕЛО — термин традиционного эстетического и социо-гуманитарного

знания (см. также Телесность), обретающий имманентный категориальный статус в понятийном комплексе философии постмодернизма. В контексте установки постмодерна на преодоление традиционалистских оснований европейского "метафизического" мышления (противоположенность субъекта и объекта, пафосный гносеологизм, гипотеза о качественной неоднородности и эшелонированности данных человеческого опыта) "Т." выступает как пакетное понятие, центрирующее на себе ряд значимых ценностей (ср., например, с идеей "фекализации культуры") постнеклассического философствования (см. Модерн, Постмодерн, Постмодернизм). — Данная тенденция является следствием процесса утраты культурой как таковой центрации на Слово: в границах постмодернистской парадигмы опыта (см. Постмодернистская чувствительность) телесность реализует традиционные функции ментальности — применительно к процедуре осмысления опытного содержания, Т. приобретает статус "внутреннего", а ментальность — "внешнего" ракурса. В рамках же осуществления соответствующих визуальных метафор, фундированность телесностью (см. Телесность) оказывается гарантом подлинности ("аутентичности") личного сущего, позволяющая избежать доминирования симулякривированных пустот. Предпосылкой индоктринации понятия "Т." в совокупность культурформирующих подходов гуманитарного знания явилась философско-научная рефлексия над универсальной для всех человеческих существ ситуацией неизбывного соотношения собственного, ощущаемого и переживаемого Т. с любым "объективно обусловленным" положением и состоянием нашего Т. в физическом и психическом мире. В древности подобие мироощущения — миропредставления традиционно выступали как некие регулятивные схемы соотношения "Я-чувства" (магические формы обладания мною моим Т., критерии определения, выделения и фиксации Т. как имею моего) с ближайшим природным окружением (например, по оси "верхниз"), нередко описываясь по схеме действия простейших конструкций механического типа либо в узкопедагогических терминах магии. (Идея о специфичности человеческого Т. сопрягалась также с опытом смертности человеческих существ: между индивидом, переживающим присутствие в собственном Т., и Т. самим по себе — расположилась смерть.) В древнейших формах системной репрезентации Т. — эпических — акцентировались со-положенность и рас-положенность частей, органов и функций Т. как преданных человеку богами. Знак либо символ любого из фрагментов Т. полагался неистре-

бимой метой древней “плоти мира”. Т. являло собой лишь собственную особую проекцию на внешний мир — макрокосм, а тот, в свою очередь, через него репрезентировался своими органами и началами на гармонию микрокосма. В пределе данная мифологически-предфилософская модель фундировалась на допущении того, что в качестве Т. одного порядка правомерно полагать существующими многочисленными Т. космоса и Т. богов, но отнюдь не Т. индивидов. В процессе складывания профессиональных и самодостаточных философских систем, стремившихся к корректному и плюралистическому описанию бытия человека, стало очевидно то, что Т. как определенный объект исследования недоступно для традиционного рефлексивного анализа, а также неразложимо в своей динамике по схемам последовательного рационального действия. Т. не могло быть корректно истолковано лишь как “часть материи” — вне его трактовки как некоего материального “образа-действия”, обязательно соотносимого и с самим собой. Выяснилась принципиальная невозможность мыслить Т. вне какого-либо жестко предзаданного представления о нем. Мыслимое Т. уже выступает в качестве Т. трансцендентального. Т. же как трансцендентный, “чистый” объект; как объект, “выброшенный”, “вырезанный” из потока жизненного становления; как объект, распавшийся на структуры антропологического знания — не может мыслиться. Оказываясь в принудительной рамке любой естественно-научной стратегии, Т. очевидно утрачивает собственную “телесность”, в принципе не может быть телесно воспринимаемо и переживаемо — тем самым не существует как Т., рождаясь и обретая себя исключительно “внутри” субъект-объективной познавательной формулы. Живое Т. наличествует лишь вне объективирующего (биологического, физического, анатомического, лингвистического) дискурса. Последний, в свою очередь, организован принципиально вне целостных, субъективных переживаний телесного опыта. (Можно утверждать, что философия открыла вечную “вещь-в-себе” “по определению” или “Т.” задолго до выработки представлений о подобных структурах Кантом.) Практически у всех философов, стремящихся к построению оригинальных онтологий, равно как и у мыслителей, принципиально отвергающих онтологию как таковую, можно обнаружить однозначное коррелирование понятия “Т.” с базовыми категориями их интеллектуальных систем. (При этом “соавторами” современных представлений “философии Т.”, видимо, выступают они все: трудно найти предметную область философии, бо-

лее отвечающую подходам модели “филиации идей”, нежели “философия Т.”) Уже, начиная с Декарта, предполагалось, что принадлежность “*res cogitans*” или “бытию мыслящему” принципиально несовместима с “*res extensa*” — бытием протяженным: тем самым мыслящий субъект трактовался как принципиально бестелесный. Согласно схеме Лейбница, максима “Я должен иметь Т.” суть моральный императив, поскольку каждой монаде атрибутивно присуща индивидуированная необходимость иметь принадлежащее ей Т. Существование бесконечного множества иных индивидуальных монад наряду с тем, что “во мне есть тьма”, а заш дух обладает ясностью и четкой зоной выражения (по Лейбницу, “ясно выражаемое мною и имеет отношение к моему телу”) — логически и семантически результируется тем, что “монада” у Лейбница соответствует понятию “Каждый”, Т. же в его понимании — словоформам “Один”, “Некоторый”, “Любой”. У Лейбница, монада представляет собой Эго в его конкретней полноте — Эго, соотношенное со сферой собственной принадлежности. Согласно Лейбницу, Я “имею”: а) “мысль”, соответствующие перцепции, сопрягаемые с ними предикаты, цельный мир как воспринимаемое, а также вновь и вновь “очерчиваемую” зону мира и — б) Т., которое *не внутри* моей монады. Лейбниц тем самым конституировал эвристически значимую философскую гипотезу о единовременных реальном различении (различии) и неотделимости: по его мнению, две вещи отделяемы не потому, что они реально между собою различаются, — их реальным различением управляет только предустановленная гармония души и Т. (По Лейбницу, “хотя я и не признаю, чтобы душа могла изменять законы тела или тело могло изменять законы души, и я ввел предустановленную гармонию, чтобы избежать этого изменения, тем не менее я допускаю действительное единение между душой и телом, составляющее их основу”.) Тезис Лейбница о том, что монада “находит в сфере того, что ей принадлежит, след чего-то, не принадлежащего ей, чуждого ей”; его идея, согласно которой тем самым “Я могу конституировать некую объективную Природу, к которой принадлежат и это чуждое, и Я” — сыграли важнейшую роль в формировании “философии Другого”, “феноменологии Т.” и различного рода “ландшафтных метафизик” (см. также Складка, Плоть, Ландшафт). Так, в ходе неявной полемики с идеями Лейбница, а также стремясь достроить предположение последнего о “Чуждом”, рядоположенным “со мной в моей монаде”, Гуссерль обнаруживает Чуждого как “другое-Я”, другую монаду *на уровне Т.* посредством “аперцептивной транспозиции и исходя из моего собственного Т.”. Говоря о конституировании телесного опы-

та, Гуссерль вводит понятие “двойного схватывания”, понимая под ним “одно и то же тактильное ощущение, воспринимаемое в качестве принципа “внешнего объекта” и воспринятое в качестве ощущения Т.-объекта”. В границах модели “Т. как реальность для сознания” Гуссерлем было обосновано принципиальное различие Т.-объекта (Körper) и Т.-субъекта (Leib): между Т., “воспринимающим внешнее себе”, и Т., которое “оказывается в этот момент восприятия воспринятым”. (Ср.: а) у Шелера: переживающее и переживаемое Т.-плоть в отличие от Т. как вещи; б) у Сартра: “Т.-субъект” или “*corps-subject*” и “Т.-объект” или “*corps-object*”; у Марселя: “Т. собственное — мое Т.” или “*corps propre*” и “Т. физическое — Т.-объект” или “*corps physical, corps objectif*”.) Наше Т., по Гуссерлю, конституирует себя именно “двойным схватыванием”, где оно воспринимается одновременно и как Т.-объект и как Т.-субъект. По Гуссерлю, Т. объективируется по мере ограничения автономии действий его живых сил: Т.-объект — это Т., которому придается с различной степенью действительности качества “несуществования” (“Т. без внутреннего”). Такое Т.-объект существует лишь сопряженно с внешним субъектом-наблюдателем (в полной власти языка, объективирующего его). В данном контексте Гуссерль предложил выделять четыре иерархии, четыре статы в конституировании телесного единства: 1) Т. как материальный объект; 2) Т. как “плоть” (живой организм); 3) Т. как выражение и компонент смысла; 4) Т. как элемент-объект культуры. У живого Т. (2) — наличествует, по Гуссерлю, дорефлексивный, “предобъектный” слой человеческой телесности — в нем проявляется как сознание моего Т., так и Т. “Другого” посредством “интерсубъективного опыта”. (Гуссерль первым отметил нестраиваемость функций Т. в оппозицию “материальное — духовное/душевное, вслед за ним его школа выдвинула идею “нулевой функции” Т. в человеческом опыте.) Пространства собственные, пафосно иррациональные и “антителесные” модели миропредставления, Кьеркегор и Ницше оказали значимое воздействие на возможные интерпретации проблем Т. в философии конца 19 — начала 20 в. Согласно Кьеркегору, отношение-опозиция “страха” и “трепета” развертывается и осуществляется по линии “Т. веры”: по его мнению, “прото-религиозный опыт” в принципе невозможно реконструировать на фундаменте естественных типов чувственности. Обращаясь к поиску “идеального Т. веры”, Кьеркегор находит его выражение в Т. марionетки как идеальное Т. верующего: лишь она способна, по его мнению, “не впадать в безумие и смерть, указать нам, что такое подвиг Авраама”. У Ницше стремление к элиминации Т. из разряда атрибу-

тов человеческого бытия реализовывалось в радикальном, пафосном, "стилежизненном" отказе от Т. как от моего "организма", как от "моего Т." при одновременной интенсификации его жизненных сил. Наступление клинической катастрофы собственного физиологического, клинического Т. ускорялось Ницше осознанными экономиями и деформациями питания, существование его Т. блокировалось им самыми разнообразными климатическими, фармакологическими и миграционными стратегиями. Желанное, умерщвленное Т. Ницше объективировалось как "Т.-произведение"; как "Т.-афористическое письмо"; как Т. дионисийское, танцевальное, экзотическое; как Т., принципиально "живущее" при этом за пределами органических форм человеческой телесности. Террористическая общественная практика отчужденного и самоотчужденного европейского общества, поведенческие репертуары кинизма, стоицизма, аскетизма, христианской жертвенности, индивидуальный выбор жизненного пути и творчества де Садом, Ницше и др. акцентировали в культуре мысль о том, что модель отношения индивида к себе как к Т. задается и обуславливается в обществе нормативными телесными практиками, своеобразным "Т.-знанием" (как правило, посредством процедур карательной анатомии): собственное Т., подвергшееся экзекуции, казнимое Т. Другого — конституируют "дисциплинарное — социально-контролируемое Т." через внешние ему социальные механизмы. Допущенная либо отволакиваемая степень свободы и суверенитета личности измеряется преимущественно мнезическими следами на Т. людей. Это наблюдение, в частности, позволило Фуко обозначить общество как продукт исторически выработанных и взаимообусловленных социальных и телесных практик. Очевидно, что в подавляющем большинстве обществ на всем протяжении их истории — практик, преимущественно карательного типа. (В условиях тоталитаризма Т. располагается в фокусе "терапевтической политики" репрессивного государственного аппарата: деятельность последнего являет собой "анатомополитику" человеческих Т. и "биополитику" населения — модель газовых камер Освенцима и режима ГУЛАГа. Исчезновение экзистенциальной глубины и предельной эмоциональной нагруженности смерти в эпохи массового террора были правомерно истолкованы в истории философии и культуры как явления исключительной важности для психолого-политической репрезентации "обладателей Т.": в качестве действующих лиц — носителей суверенной воли, психологической индивидуальности и глубины они в массовом порядке больше не существовали. Обыденность массовой насильственной смерти людей заместила трагедию инди-

видуальной гибели человека, разрушения его уникальных души и Т., став событием поверхности, "краем" мира.) В рамках философской антропологии Плеснера живое Т. качественно различимо от неживого — отношением к собственной границе. Живое Т. четко отграничено от своей Среды: оно суть граница самое себя и эта же граница выступает как межа иного. Тем самым, по мысли Плеснера, живое Т. "приподнято" над плоскостью своего существования — оно имеет местопребывание, феноменологически утверждая его (в отличие от физических Т., лишь заполняющих соответствующее пространство). Философия 20 в. в ипостасях "философии Другого" и философии экзистенциализма интерпретировала понятие "моего Т." в контексте базовых модальностей его существования: "присутствия-в-мире", "обладания собой", "интенциональности" (направленности на мир). Экзистенциальная территория моего Т. (не по собственному произволу) тем самым включает и Т. Другого. Сформулированная в этом контексте идея "зеркальной обратимости" в мире (см. Кэрролл), идея оптического обмена Т. друг друга способствовали конституированию идеи телесной промежуточности, образу и понятию плоти. Мое Т. и есть плоть, которую я впервые замечаю, сталкиваясь с Т. Другого. По Мерло-Понти, "призрак зеркала выволакивает наружу мою плоть — и тем самым то невидимое, что было и есть в моем теле, сразу же обретает возможность наделять собой другие видимые мной тела. С этого момента мое тело может содержать сегменты, заимствованные у тел других людей, так же как моя субстанция может переходить в них: человек для человека оказывается зеркалом. Само же зеркало оборачивается инструментом универсальной магии, который превращает вещи в зримые представления, зримые представления — в вещи, меня — в другого и другого — в меня". По Мерло-Понти, Т. есть "непосредственное человеческое бытие" — "бытие сознания", "наша укорененность в мире": мы благодаря Т. и "имеем" мир и "принадлежим" ему. В современной философии принято традиционно трактовать Т. как: 1) Универсальную стабилизирующую структуру единого опыта людей (в контексте проблемы пределов онтологической "разрешимости" Т.); Т. изначально по отношению к природным и культурным объектам, именно благодаря ему они и существуют. (В классификации П. Валери: Т. "мое"; Т., "которое видят другие"; Т., которое "знают"; Т., которое "нас воплощает", удерживающее телесное единство, связывая различные образы, но само, не могущее быть помыслено и воплощено.) 2) Неосознанный горизонт человеческого опыта, перманентно существующий до- и пред- всякого абстрактно-конкретного мышления (в проти-

вовес пониманиям Т. в качестве объекта либо некоей суммы органов). Т. анонимно: это — высший синтез и единство опыта, имеющее свой мир, понимающее его без рационального опосредования, без подчинения объективирующим функциям разума. 3) Центр трансформации действительный или "порог", где полученные индивидом впечатления избирают пути для превращения в соответствующие движения (по Бергсону, "актуальное состояние моего осуществления/становления — или то, что образуется в моем длении"). С точки зрения Бергсона, мое Т. как особый образ, как подвижный предел между будущим и прошедшим, — каждое мгновение представляет в распоряжение человека "поперечный разрез" всемирного осуществления или становления — местонахождения чувствено-двигательных явлений. 4) Т. физическое, действительно выступающее затемняющим препятствием для света. В этой ипостаси Т. разводит свет освещающий и свет отраженный (нами видим лишь последний). Воспринимающее Т. в предельном осуществлении собственных функций призвано стремиться стать идеальной, абсолютно отражающей поверхностью. Мы же избираем и считываем из облика нашего мира лишь то, что видим — через знание уже виденного и видимого. Если же мы обнаружим "ничто", принципиально не имеющее для нас "чувственного" значения, Т. перестает быть порогом для эманации мира, мы ему открываемся — Т. в действительности своей исчезает. Т. в широком контексте такого типа трактуется как препятствие, как орган, посредством которого "поток становления" (у Ницше — жизнь) пытается зафиксировать, воспринять себя на различных уровнях своего проявления. Это невозможно иначе, нежели в моменты столкновения с препятствием. "Мировой поток" ("жизненный порыв") видится себе нашими Т. 5) Центральным элементом процессов коммуникации в предельно широком смысле этого понятия (проблема "коммунальной телесности"). По мнению Гуссерля и Р. Барта, желая чтения, я желаю текст, ибо это открывает мне возможность быть Другим, я желаю его как желают Т., ибо текст — это не только набор философских терминов, но и "особая плоть" (Гуссерль) либо "Т." (Р. Барт). Текст, открывающийся человеку в пространстве чтения, выступает как другое его Т. Выбор же чтения предстает тем самым в качестве процедуры выбора другого Т. — трансфизического, уже вне антропоморфного образа автора (см. Автор). По аналогии с возможностью видеть лишь то, что нами уже было единожды увидено (4), Читатель читает лишь то, что он уже воспринял до самого процесса чте-

ния. Стратегию коммуникации “философия Другого” видит так: а) обладая собственными Т. и сознанием в один момент времени, я также обладаю мной Т. и в последующий момент времени, но уже вследствие инкорпорирования в структуру моего опыта Другого, его “интериоризации”; б) этот Другой, не препятствующий мне распорядиться своим Т., вещами и всем миром становится Ты; в) Я не трансформируется в Ты, оно всего лишь добивается расширения сферы господства своего Я через использование Ты как собственного внешнего образа. (В данной ситуации Другой может быть охарактеризован как предельный образ моей близости к себе, к моему Т., как Ты.) Если же Другой ориентирован на деструктивные процедуры и, олицетворяя запредельный образ возможной чуждости самому себе, уничтожает автономную позицию моего Я, последнее аннигилируется, обретая крайнюю форму отчужденности. В результате этого события мое Т. якобы и принадлежит мне (я предполагаю, что оно должно принадлежать мне), однако оно захвачено Другим. Я более не создаю пространство смысла, я лишуюсь собственного “присутствия-в-мире” и утрачиваю мое Т. В поле гносеологических изысканий интерпретации данных телесных трансформаций и реинкарнаций следующая: субъект, будучи поглощен Другим, становится объектом: абсолютно естественное переживание собственной идентичности замещается шоковым переживанием неидентичности с собой (сопровождаящимся аффектом телесного негативного дистанцирования — меня разом выбрасывает из ранее моего Т. и пограничного ему пространственно-временного континуума). Таким образом, в контакте с Ты Я способно трансформироваться либо в сверхсубъект, либо в сверхобъект. А поскольку именно Другой создает горизонты вещей, желаний, Т., то восприятие текстов любой культурно-исторически определенной традиции предзадано и обусловлено сопротивлением самой формы организации и архитектоники этих текстов: последние же фундированы той телесной практикой, той топологией мира которыми пронизана текстура воспринимаемого философско-литературного произведения. (По Р. Барту, “будучи аналитическим, язык захватывает тело только если оно раздроблено; целостное тело — вне языка; единственное, что достигает письма — куски тела; для того, чтобы сделать тело видимым, необходимо или сместить, отразить в метонимии его одежды, или свести его к одной из его частей. Описание только тогда становится визионерским, и вновь обретается счастье выражения”).) Смысловые проекции коммуникационных стратегий должны

простраиваться в соответствии с собственной внутренней логикой “вселенной романа”: Т. Читателя должно оснащаться новыми психофизиологическими и смысловыми автоматизмами для декодировки текста и получения ожидаемого, сопряженного с различной телесной организацией смыслового ответа. (“Нельзя читать, не изменяя себя” — гласит одна из максим “философии Т.”.) Именно в первые моменты чтения, но единожды и навсегда Читаемое конституирует ряд трудноодолимых табу на использование читателем собственного опыта телесных практик, которым придан статус общепризнанных и нормальных в рамках той культуры, где он формировался как мысляще-чувствующее существо. Непонимание текста, обоюдное фиаско Автора и Читателя — прежде всего проблема телесной коммуникации. Индивид не способен “проникнуть” в новое пространство воображения, ибо язык его описания человеку принципиально чужд. Для истории мировой культуры раскожными выступают ситуации “безумия на двоих”, когда Читатель, разрушенный предлагаемым Автором суггестивным потенциалом текста, все же вступает с ним в коммуникацию вопреки запретам своего телесного мира. Типичным примером этому является прогрессирующее в ходе чтения романов Достоевского обретение Читателем какого-либо из “регрессивных” Т. этого Автора — Т., регрессирующее от нормальной телесной практики как в абсолютную мощь, так и в каталепсию. (Согласно версии В. А. Подороги, в творчестве Достоевского присутствует конструирование не столько субъектов, наделенных сознанием и волей и следующих авторской идеологии, сколько творение Т. алкоглических, истерических, эпилептоидных, Т.-жертв, Т.-машин и др.) Результатом реальных коммуникационных практик такого типа выступает, согласно Подороге, формирование “последорогового Т.” — своеобразного “Т. без органов” (см. Тело без органов): сновидного, преступного, эпилептического, садо-мазохистского, предельно интенсивного, экстатического и др. Избыточный телесный опыт при остром дефиците адаптивных механизмов результируется, по Подороге, либо складыванием универсального типажа — Т. перверсивное, либо формированием его наивысших эталонов — “Т. святости” или категории юривых. Преодолевая собственный “порог”, Т. становится себе внешним. По мнению Подороги, порог суть интенсификатор психомиметических различий, он их удваивает. Открывать же себя как Т. и вступать в психомиметический континуум — это значит “быть всегда на пороге”. В контексте “философии ландшафта” в предельных случаях утраты Я собственного Т. может стать актуальной ситуация, когда искаженная внешняя прост-

раптенность может оказаться в состоянии придать персонажам даже иную форму (в случаях, когда Т. разрушено настолько, что оно не способно организовать вокруг самого себя близлежащую жизненную предметность). Лейнг, описывая симптомы шизофренического “окаменения” (или petrification), писал, что у шизо-субъекта, созерцающего ландшафт, отсутствует защитный перцептивный механизм, который способен экранировать активность элементарных сил. Им утрачивается способность чувствовать границы собственного Т., омертвляется чувство кожи, без которого невозможно чувство “Я”, более не существует границы, отделяющей и связывающей внутренние события жизни Т. с внешними. Шизо-субъект, по Лейнгу, — человек без кожи. Его глаз — перцептивный разрыв, дыра в шизо-Т., в которую ускользает собственное Т., в которую уходят элементарные силы, чтобы слиться и образовать мир без человека — мир “человеческого раз-воплощения в момент освобождения” (Подорога), над которым не имеет больше власти различающая сила Другого. б) Носитель (в качестве моего Т.) двух центральных модусов человеческого бытия: *иметь* и *быть*. Замена “Быть” — на “Иметь” знаменовала собой (по Г. Тарду) подлинный переворот в метафизике. “Иметь Т.” — предполагало включение категориально-понятийного комплекса видов, степеней, отношений и переменных обладания — в содержание и развитие понятия “бытие”. (Ср. с культурологической фундацией понятия “Т.” М. Н. Эпштейном: трактовка репертуаров телесного самоочищения живого в качестве культурного фильтра, трансформирующего внешнюю среду этого “живого” под его “внутреннее”.) Результатом явилась философско-семантическая ситуация, когда “подлинным автономным “Я” начало являться не “не-Я”, а “мое”; подлинным же автономом “бытия”, то есть “имеющего”, выступает у современного человека не “небытие”, а — “имеемое” (Делез). (См. также Тело без органов, Телесность, Кровь.)

А. А. Грицаков

ТЕЛО БЕЗ ОРГАНОВ — понятие философии постмодерна, представляющее собой результат содержательной аппликации фундаментальной для постмодернизма идеи об имманентном креативном потенциале децентрированной семантической среды (см. Ризома) на феномен телесности. (Термин “тело” понимается в данном контексте весьма широко, то есть может быть апплицирован не только на антропоморфно понятую телесность: как отмечают Делез и Гваттари, Т. Б. О. может быть определено как “социус”, “тело земли” или “деспотическое тело капитала”.) Типологические аналогии — текстологическая аппликация данной идеи в методологии деконструктивизма

(см. Деконструкция), психологическая — в методологии психоанализа (см. Психоанализ) и др. Термин “Т. Б. О.” впервые был употреблен А. Арто (“Тело есть тело, // оно одно, // ему нет нужды в органах...”), однако идея “Т. Б. О.” практически сформулирована уже в “Генеалогии морали” Ницше, содержащей тезис о том, что любой орган (равно как физиологический или психический навык) не есть фиксированный результат телеологически понятой (линейной) эволюции (“глаз-де создан для зрения, рука-де создана для хватания”), но представляет собою лишь случайное и ситуативное проявление внутреннего созидательного потенциала воли к власти, — “пробные метаморфозы”, поддающиеся “все новым интерпретациям”. Аналогично — трактовка тела (жеста) как переходящей объективации “жизненного порыва” у Бергсона. В целом, идея Т. Б. О. может быть генетически возведена также к парадигмальным матрицам классической философии, ретроспективно оцениваемым как прогностически моделирующие концептуальные способы описания систем, характеризующихся саморазвитием и подчиненных в своем бытии вероятностным закономерностям (монада как “бестелесный автомат” у Лейбница, природная объективация как ипобитие Абсолютной Идеи у Гегеля). В общей парадигме деконструктивизма, принципиально разрушающей структуру и функцию, Делез и Гваттари отмечают, что неизбежен момент, когда “нам до смерти надоедает видеть своими глазами, дышать своими легкими, глотать своим ртом, говорить своим языком, иметь анус, глотку, голову и ноги. Почему бы не ходить на голове, не петь брюшной полостью, не видеть кожей, не дышать животом?”. А потому неизбежен “момент, когда тело, пресытившись органами, хочет их сбросить — или теряет их”. В постмодернистской системе отсчета “Т. Б. О.” фактически интерпретируется как ризоморфное и в этом качестве противопоставляется организму как стабильной системе органов с устойчиво дифференцированными функциями: “тело без органов — вовсе не противоположность органам. Его враги — не органы. Его враг — организм” (Делез, Гваттари). По Делезу, Т. Б. О. противостоит “не органам, а той организации органов, которую называют организмом, ...органической организации органов” (ср. с идеей “человека без свойств” у Р. Музиля и с презумпцией А. Арто: “тело — не организм, // организмы — враги тела”; аналогично у О. Магдальштама: “Дано мне тело — что мне делать с ним, // Таким единым и таким моим?..”). По определению Делеза, “основной признак тела без органов — не отсутствие всяких органов и не только наличие какого-то неопределенного органа, но в конечном счете временное и переходящее присутст-

вие органов определенных”. — Организм как раз и навсегда ставшая система уступает место “пустому телу”, то есть телу, открытому для вариативного самоконфигурирования (как децентрированный текст открыт для вариативных нарратив — см. Нарратив — снимая саму постановку вопроса о так называемой правильной интерпретации): “замените анамнез забыванием, интерпретацию — экспериментацией. Найдите свое тело без органов” (Делез и Гваттари). В этом аспекте семантическая фигура “пустых тел вместо наполненных” у Делеза и Гваттари аналогична семантической фигуре “пустого знака” в постмодернистской текстологии, основанной на радикальном отказе от идеи референции. Органы интерпретируются постмодернизмом как принципиально временные, которые “распределяются по телу без органов, но распределяются-то они независимо от формы организма: формы становятся случайными, органы уже не более чем произведенные интенсивности, потоки, пороги, градиенты”. — Таким образом, Т. Б. О. реализует себя “за рамками организма, но и как предел тела” (Делез и Гваттари), хотя в каждый конкретный момент времени “это всегда какое-то тело (un corps)”. Типологическим аналогом понятия “Т. Б. О.” выступает в этом аспекте понятие “трансгрессивного тела” у Батая (см. Трансгрессия). Таким образом, в фокусе внимания постмодернизма оказываются не “органы-осколки”, но не сопоставимая с “образом организма” целостность как “распределение интенсивностей” (Делез). В этом отношении Т. Б. О. характеризуется Делезом и Гваттари как “бесформенное и бесструктурное”, оно “стерильно, непорождено, непотребляемо”. Т. Б. О. мыслится фактически как процесс (“распределение интенсивностей”, “интенсивная зародышевая плазма” — Делез и Гваттари). В подобной системе отсчета постмодернизмом актуализируются метафоры мифологической культуры (номадология эксплицитно фиксирует то обстоятельство, что “налицо фундаментальное срастание науки и мифа” (Делез), — например, Т. Б. О. мыслится как своего рода “яйцо — среда чистой интенсивности, spatium, а не extensio” (Делез, Гваттари) или даже “тантрическое яйцо”, которое “обладает лишь интенсивной реальностью” (Делез). Бытие Т. Б. О. реализуется — в соответствии с ритмами имманентных креационных импульсов — как “пробегание” по Т. Б. О. своего рода “волны с изменчивой амплитудой” (Делез); при столкновении этой “волны” с внешним воздействием в Т. Б. О. оформляется тот или иной ситуативно актуальный орган, но орган временный, сохраняющийся лишь до тех пор, пока продолжается движение волны и действие силы” (Делез). С точки зрения эволюционных перспектив содержательно значимой оказывается

и та траектория (“пережитая эмоция”, “пережитое”), по которой телесность подошла к моменту самоконфигурирования (Делез). Таким образом, семантическая фигура органа в системе отсчета феномена телесности типологически изоморфна фигуре “плато” применительно к ризоме как аструктурному целому: подобно тому, как плато, выстроившееся и могущее быть прочитано в том или ином семантическом локусе ризомы, уступает место иным семантическим локализациям, так и определенная конфигурация органов, актуализирующаяся в той или иной ситуации, сменяется новой, столь же временной и переходящей. В постмодернистской парадигме Т. Б. О. мыслится как “среда чистой интенсивности”, — “нулевая интенсивность как принцип производства”: когда “волна прокатилась”, и внешняя сила прекратила свое действие, оформившийся в соответствующем аффективном состоянии временный орган “трогается с места” и (как прочитанное и разрушенное плато ризомы) “располагается где-то еще” (Делез). В этом отношении Т. Б. О. принципиально процессуально и не имеет того, что можно было бы назвать массой покоя: “тело без органов непродуктивно, но оно, тем не менее, производится на своем месте и в свое время... в качестве тождества производства и продукта” (Делез, Гваттари). Указанное совпадение в Т. Б. О. субъекта и объекта организации позволяет интерпретировать данный процесс в качестве самоорганизационного. Т. Б. О. — “это некая инволюция”, но “инволюция творческая и всегда современная”. В этом плане Делез и Гваттари сравнивают Т. Б. О. с субстанциальным началом (“имманентная субстанция в сгибовском смысле слова”), в то время как конкретные версии телесной конфигурации (“частичные объекты”) интерпретируются как модусы. Одним из важнейших моментов самоорганизации телесности выступает, таким образом, его детерминированность посредством процессов, происходящих на уровне самой телесности (ср. у Ницше: “телесные функции принципиально в миллион раз важнее, чем все красивые состояния и вершины сознания: последние представляют собой лишнее украшение, поскольку не являются орудиями для... телесных функций”). Это означает, что Т. Б. О. может интерпретироваться как не кибернетическая, но синергетическая система: его конфигурирование не предполагает реализации централизованных команд извне (из центра), — оно сопоставимо с феноменом самоорганизации, и “аффективность” в этой системе отсчета выступает аналогом неравновесности. “Аффект” как предельный пик интенсивности может быть сопоставлен с зафиксирован-

ными современным естествознанием процессами, протекающими в режиме *blow up* ("с обострением"), то есть задающими экстремальные показатели того или иного параметра внешних по отношению к изучаемой системе условий. Практически аналогичные идеи относительно роли аффекта были высказаны в рамках экспериментальной психологии: П. Фрес и Пиаже отмечают, что "сильная эмоциональная ситуация является... агрессивней против организма. Мобилизация энергетических ресурсов организма в этом случае столь велика, что... возбуждение приводит к "биологическому травматизму", характеризующемуся нарушением функционирования органов". — В данном случае аффективная этиология конкретной конфигурации телесности демонстрирует свой диссипативный характер, черпая энергию своего формирования из диссипации энергии (энергетических "потерь" организма). Подобно тому, как наложение друг на друга имманентной телу "волны интенсивности" и "внешней силы" (Делез) порождает импульс ощущения, намечая тем самым в теле "зоны" или "уровни" ситуативно актуальных органов, аналогично и в предлагаемой синергетикой методологии описания нелинейных сред "неоднородности сплошной среды" генерируются во встречном действии двух факторов: внутреннего зволлюционного импульса "открытой среды" и внешнего воздействия (Пригожин, Г. Николис). Такие процессы, с точки зрения синергетики, актуализируют те или иные "организационные порядки" среды, то есть нестационарные структуры, конституирующие определенность и целостность системной конфигурации среды на определенный момент, однако не открывающие возможности для установления в среде равновесного состояния, которое могло бы быть описано с помощью динамических закономерностей (ячейки Вернара, вихри Тейлора, так называемые "кристаллы горения" и т. п.). Сложившаяся на тот или иной момент конфигурация Т. Б. О. задается распределением временных органов на его поверхности как проницаемой для внешней среды мембране. Собственно Т. Б. О. и представляет собою "скользящую, непроницаемую и натянутую поверхность" (Делез, Гваттари). В этом контексте Делез формулирует идею "картографии тела", в рамках которой "долгота" (*longitudo*) определяется как процессуальность телесного бытия, а "широта" (*latitudo*) — как "общность аффектов", то есть "интенсивное состояние", переживаемое в определенный момент тем или иным телом. Такая конфигурация могла бы рассматриваться как организм (а именно — организм временный и диссипативный), если бы за этим термином не

закрепилась в культурной традиции претензия на финальную определенность тела. Между тем, для Делеза и Гваттари подобное образование выступает не как финально структурированное тело, но, напротив, — как лишь ситуативно значимая и принципиально переходящая версия его конфигурации: "организм — вовсе не тело, но лишь некий страт на живом теле, то есть феномен аккумуляции, навязывающий телу без органов всевозможные формы, функции, связи, доминирующие и иерархизированные организации, организованные трансценденции — чтобы добыть из него какой-то полезный труд". И в силу сказанного в каждый конкретный момент времени "имеет место конфликт" между телесностью как таковой (см. Телесность) и Т. Б. О.: "сцепления, производство, шум машин невыносим телу без органов". В сравнении с телом, обладающим такой плюральной и подвижной "картографией", организм оценивается Делезом не как "жизнь", но как "темница жизни", ибо окончательно ставшее состояние тела означает его смерть (ср. у Р. Барта в контексте презумпции "смерти Автора": связать текст с определенным автором и придать ему тем самым трансцендентный по отношению к самой текстуальной реальности смысл — значит "застопорить письмо"). Как децентрированный текст (см. Ацентризм) не предполагает глубинного смысла и аксиологически выделенной интерпретации, так и Т. Б. О. не может выступать обнаруживающим исконный смысл предметом исследования: "интерпретировать тут нечего" (Делез). Подвергнутое языковой артикуляции (означиванию), Т. Б. О. принудительно наделяется определенной конфигурацией, то есть становится "телом с органами" и утрачивает свой статус пустого знака: как пишет Р. Барт, "будучи аналитическим, язык скватывает тело, только если оно раздроблено; целостное тело — вне языка; единственное, что достигает письма, — это куски тела". Последнее, таким образом, выступает, по словам Делеза, как "современность непрестанно создающей себя среды". Организм же, по оценке Делеза и Гваттари, в принципе не может быть спонтанен, — "наш организм создаваем... в лоне... производства, в самом этом производстве тело страдает от такого устройства, страдает от того, что оно не организовано по-другому". В отличие от организма, Т. Б. О. как актуальная бесконечность ("современность взрослого") — Делез и Гваттари — "обладает лишь интенсивной реальностью", которая наполняет его "радостью, экстазом, танцем", высвобождая для осуществления все "возможные аллотропические вариации" (Делез). В этом отношении Т. Б. О., как бесконечное "путешествие на месте", открывает неограниченный простор для самореализации свободы, сни-

мая с телесности "пути" и "клещи" конечной "органической организации органов" (Делез и Гваттари). Любая конкретность телесной организации выступает как насилие над вариативностью Т. Б. О.: "тело страдает от того, что оно... вообще организовано" (Делез и Гваттари). Однако никакая принудительная каузальность не может пресечь присущий Т. Б. О. потенциал плюральности: "оно сохраняет текучий и скользящий характер". Подобная пластичность, позволяющая Т. Б. О. противостоять натиску внешних принудительных детерминант, обусловлена его принципиальной аструктурностью, аморфностью, децентрированностью хаотичностью: "машинам-органам, ...связанным, соединенным или отключенным потоком оно противопоставляет недифференцированную аморфную текучесть" (Делез, Гваттари). Индивидуальная свобода, по Делезу и Гваттари, с необходимостью предполагает освобождение от навязанной конкретности тела, подобно тому, как "шизоязык" снимает оковы с вербального самовыражения: "там, где психоанализ призывает: "Стойте, найдите снова свое Я", нам следовало бы сказать: "Идем дальше, мы еще не нашли свое тело без органов". Реально современной культурой достигнут высокий уровень свободы в данной сфере (от бодибилдинга и силиконопластики до смены цвета кожи и трансвестизма), что открывает неизвестный ранее "простор для всевозможных экспериментов с телом. Утрата постоянства форм, оно стало восприниматься изменчивым": отныне "тело не судьба, а первичное сырье, нуждающееся в обработке" (А. Генис). Интерпретационный потенциал понятия "Т. Б. О." очевидно обнаруживает себя в постмодернистской аналитике текстов неклассической художественной традиции (де Сад, Малларме, Лотреамон, Дж. Джойс и др.); объяснительные возможности данной семантической фигуры с успехом апплицируются на самые различные феномены нефизиологической сферы (капитал, мода и др.). (См. также Тело, Телесность.)

М. А. Можейко

ТЕМАТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ НАУКИ — разработанная Холтоном концепция исследования научного знания и факторов его развития, согласно которой при анализе научной деятельности необходимо учитывать не только внутреннюю логику развития науки и социокультурный контекст, в котором это развитие происходит, но и индивидуальность личности ученого, его возможную приверженность той или иной "теме". Тематическая структура научной деятельности, согласно концепции Т. А. Н., является независимой от эмпирического (воспроизводимые явления) и аналитического (логико-математические конструкции) содержания исследований. Элементы этих двух

типов Холтон рассматривает как систему координат с осями X и Y, темы же задают новое измерение — ось Z. Таким образом, то событие, которое представляет собой результат научной деятельности, оказывается точкой в трехмерной системе координат и рассматривается как пересечение трех траекторий: 1) индивидуальность ученого, 2) состояние науки, “публичного” научного знания в данное время, 3) особенности социальных факторов, включая общий культурный контекст эпохи. В рамках Т. А. Н. Холтон, в свою очередь, выделяет три основных аспекта использования “тем”: а) тематическое понятие, или тематическая компонента понятия (например, понятия симметрии или континуума), б) методологическая тема (например, выражение научных законов в терминах каких-то постоянств, экстремумов или запретов), в) тематическое утверждение или тематическая гипотеза (например, ньютоновская гипотеза о неподвижности центра мироздания). Холтон замечает, что количество тем невелико. Появление новой темы является достаточно редким событием, а зачастую наблюдается “древность многих тем и их постоянное воспроизведение как в течение спокойной эволюции науки, так и во время революций”. Такой анализ помогает увидеть дополнительные формы сохранения преемственности в развитии науки, выявить то, что остается инвариантным в быстро сменяющихся друг друга научных теориях. “Трехмерная” модель Т. А. Н. избегает одного из существенных недостатков концепции Куна, в которой перечеркивается преемственность в науке, являющаяся ее неотъемлемым свойством (тезис Куна о несоизмеримости парадигм, одна из которых сменяет другую в результате так называемого “гештальт-переориентирования”). Согласно концепции Холтона, некоторые темы переживают даже эпохи научных революций, ибо тематические решения в гораздо большей степени (по сравнению с парадигмами или мировоззрениями) обуславливаются индивидуальностью ученого, а не только его социальным окружением, хотя, несомненно, могут с небольшими вариациями приниматься целыми научными сообществами. Сам Холтон считает, что не следует понимать тему как “главную реальность научной работы”, и указывает на ряд ограничений Т. А. Н. Одним из наиболее слабо разработанных звеньев в концепции Холтона является вопрос о возникновении новых тем, который так и остается без ответа. Холтон убежден, что “хорошим исходным пунктом в этом деле был бы подход, акцентирующий взаимосвязи между когнитивной психологией и индивидуальной научной деятельностью”. Таким образом, в концепции Т. А. Н. еще раз подчеркивается необходимость по возможности более целостного и разностороннего исследования на-

уки, важность сотрудничества между различными дисциплинами, и в особенности между естественными и гуманитарными науками. (См. также Холтон.)

В. А. Кудина

ТЕОРИЯ (греч. *theoria* — наблюдение, рассмотрение, исследование, умозрение, букв. — “зрелище”, “инсценировка”) — высшая форма организации научного знания, дающая целостное представление о закономерностях и существенных (структурных, функциональных, каузальных, генетических) связях определенной области описываемой действительности (предметного поля объяснений и интерпретаций). В классической науке Т. в идеале должна представлять собой систему ее законов и презентировать основной категориально-понятийный аппарат ее описания (понимания, истолкования, интерпретации, объяснения и прогнозирования, при акцентуализации последних двух процедур). Она представляет собой дедуктивно (в большинстве случаев) построенную систему организации знания, вводящую правила логического вывода более конкретного знания (следствий) из наиболее общих (в пределе — аксиоматических) для данной Т. оснований-посылок. В идеале “правильно” построенная Т. является открытой как в сторону исследования фактов, так и в сторону метатеоретических исследований, в которых она согласовывается с другими Т., имеющими отношение к данной предметно-проблемной области (“фрагменту”). Т. различаются по характеру решаемых задач, способам своего построения, типам реализуемых процедур. Различают: 1) гипотетико-дедуктивные Т., характеризующиеся иерархической соподчиненностью своих компонентов, обеспечивающей переход от высказываний к высказываниям без привлечения дополнительной информации, и нацеленностью на процедуры объяснения; 2) дескриптивно-прогностические Т., построенные из пропозициональных утверждений примерно одного уровня обобщения (что не требует иерархической соподчиненности), обеспечивающие согласование с эмпирическим (фактуалистическим) уровнем знания и нацеленные на описание (как возможную базу для построения моделей и прогнозов); в этом смысле используют и термин “феноменологические Т.”; 3) индуктивно-дедуктивные Т., занимающие среднее положение между первыми и вторыми; 4) формализованные Т. логики и математики. В структуре “полнотой” развернутой Т. выделяют: 1) фундаментальную теоретическую схему — исходные принципы, универсальные (для данной Т.) законы, основные системообразующие категории и понятия; 2) возможные дополнительные частные теоретические схемы, конкретизирующие и проектирующие фундаментальную теорети-

ческую схему на сопредельные предметные области; 3) идеализированную (концептуальную) схему (модель, объект) описываемой области с “прописыванием” основных связей между ее элементами (структурно-организационный срез предметного поля), на которую проектируются интерпретации всех утверждений Т.; 4) логическую схему Т., включающую множество допустимых внутри Т. правил вывода, способов доказательства и принципов ее “оформления”; 5) языковой тезаурус, синтаксис как нормы построения правильных языковых выражений и предъявления полученных результатов (лого-математические Т. вообще понимаются как совокупность предложений некоторого формализованного языка); 6) интерпретационную схему, программирующую возможность перехода от концептуальной (реже — фундаментальной) схемы к уровню фактов и процедур наблюдения и эксперимента (задающую операциональный смысл Т.); 7) совокупность законов и утверждений, логически выведенных из фундаментальной теоретической схемы. Таким образом, Т. представляет собой систему логически взаимосвязанных утверждений, интерпретируемых на идеализированных предметностях, презентующих (“референтирующих”) тот или иной “фрагмент” изучаемой действительности. Иначе: Т. есть сеть (как целостность) построенных из исходных концептов конструкций, связанных определенной совокупностью “выведенных” высказываний относительно них. Т. должна максимально полно объяснять известные факты, “подводя” их под систему связей-законов, конституируемых как “лежащие в их основе”. В то же время, эвристическая сила Т. определяется ее способностью предсказывать еще неизвестные факты, расширяя сферу “познания”. По отношению к Т. осуществляется ряд процедур ее обоснования: верификация, фальсификация, методологическая рефлексия ее оснований, фальсифицирующая критика оснований Т. — “конкурентов” (особенно в социогуманитарном знании), перекодирование архитектоники и другие процедуры более частного порядка. Фактически, в данном случае речь идет о “натурализации” теоретических схематизмов как описывающих не только идеальные, но и “действительные” объекты, то есть об фиксации области применения Т. (реальных ситуаций опыта). Переход от схематизмов Т. к уровню фактов осуществляется достаточно подвижным (подвергаемый постоянным переформулировкам) слой гипотез (вытекающих из Т., но обосновываемых эмпирическими данными). Таким образом, каждая Т. обладает определенным объяснительно-прогностическим потенциалом, указывающим

на ее "силу". Последняя влияет на: 1) способность Т. "экспансировать" в сопредельные предметные, даже дисциплинарные области; 2) "конкурентноспособность" Т. в ее столкновении с другими Т., претендующими на объяснение и прогнозирование той же предметной области, но с других теоретико-методологических (концептуальных) оснований. В последнем случае речь может идти о двух разных эпистемологических ситуациях: 1) случай конкурирования "старой" и "новой" теоретических систем, 2) случай конкурирования между собой двух (и более) "новых" концептуальных схем (моделей, гипотез), претендующих на свою институционализацию в качестве Т. той или иной предметной области. Дополнительными основаниями различия "силы" Т. являются: 1) критерий конструктивности (архитектоника Т.), 2) критерий простоты (способность Т. "сокращать", "сжимать" знание, увеличивать свою информационную "емкость" без дополнительного усложнения своей архитектоники). С методологической точки зрения любая Т. должна стремиться к максимальной полноте и адекватности описания, целостности и выводимости своих положений друг из друга, внутренней непротиворечивости. Актуализация тематики "выбора" Т. сместила акценты общеметодологической рефлексии с проблем "внутренней" организации знания на проблемы его "вписанности" в более "широкие" знаниевые системы, с логического и языкового анализа Т. на вопросы институциональной организации знания, что было закреплено как переход от "неопозитивистской" к "постпозитивистской" фазе в развитии аналитической философии, сделавшей научное знание основным предметом своих анализов. В фокус внимания общеметодологической рефлексии в этом случае попадают проблемы, связанные с рассмотрением вопросов идеалов и норм научного познания; научные картины мира, внутри которых формируются конкретные Т., или которые формируются (изменяются) под воздействием тех или иных Т., а также стратегии, применяемые определенными научными сообществами для закрепления своего доминирующего положения или для достижения такового в той или иной дисциплинарной области. В наиболее широком контексте речь идет о "вписанности" рассматриваемых Т. в систему культуры в целом, об их роли в описаниях (самоописаниях) последней. В этом случае содержание термина "Т." максимально расширяется вплоть до обсуждения теоретической компоненты и способов ее "оформления" в познавательных практиках того или иного типа культуры. В результате понятие "Т." соподчиняется с понятиями (или даже заменяется

ими) исследовательской программы (термин конституирован Лакатосом), как презентирющей те или иные исследовательские стратегии, или парадигмы (термин конституирован Куном), как презентирющей те или иные видения исследуемой реальности. У истоков "релятивизации" понятия "Т." стоял Поппер, у которого начало и завершение определенного этапа изменения знания маркируются проблемами, а само знание трактуется как принципиально гипотетическое. Из постпозитивистских дискурсов берет начало тенденция оспаривания понимания развития Т. как куммуляционного процесса. Представления об "усовершенствовании" и "развертывании" Т. в период "нормальной науки" были дополнены представлениями: 1) о "научной революции" и смене конкурирующих парадигм (Кун), 2) о перенормировании "защитного пояса" инвариантного ядра исследовательской программы (Лакатос), 3) о "методологическом анархизме", то есть о равноправии различных сосуществующих Т., что только и способно служить гарантом того, что факты будут замечены и должным образом оценены (Фейерабенд). В этом же ключе можно понимать и введенное Фуко понятие эпистемы, а также анализ "эпистемологических разрывов" Башляром. Важную роль в пересмотре понятия Т. сыграли также: 1) введение Мертоном понятия "Т. среднего уровня", как опосредующей фундаментально-теоретическое и эмпирически-процессуальное (фактуальное) знания; 2) формирование представлений о метатеоретическом уровне организации знания (метатеория и метаязык), позволивших максимально дистанцироваться от конкретно-предметных "фрагментов", описываемых той или иной Т., и выйти на уровень методологической рефлексии над научным знанием того или иного рода или над научным знанием как таковым, с одной стороны, и на "вписывание" теоретического знания в контекст культуры — с другой. С середины 20 в. наметилась тенденция обособления методологии от научно-теоретического (и философского) знания в особую область знаниевых практик (неорационализм, системно-мыследеятельностная (СМД) методология и др.). Универсальность Т. как высшей формы организации знания постоянно ставилась под вопрос в социогуманитарном знании (начиная с неокантианства). В этой связи обсуждались такие формы организации как типологизация, идеальные и конструктивные типы и т. д. В более "мягких" версиях критики предлагалось снятие наиболее "строгих" требований, предъявляемых к Т. любого рода, а сама она фактически приобретала вид научной концепции, как задающей видение, логику и средства (концепты) описания той или иной исследуемой области. (В традиции аналитической филосо-

фии близких взглядов придерживается Тулмин, рассматривающий науку как совокупность эволюционирующих популяций понятий и объяснительных процедур.) Существенным в этом отношении было и формулирование тезиса о принципиальной мультипарадигмальности (плюралистичности) социальных и гуманитарных дисциплин. Не менее важным для понимания сути и природы научного знания оказались и представления о нем не только (и не столько) как о дисциплинарно-предметно организованном (в том самом "стремящимся" к выражению себя в форме предельно эвристичной Т.), а как о знании дискурсивном, порождающем специфические дискурсы и коммуникации особого рода. (См. также Гипотеза, Наука, Дисциплинарность, Знание.)

В. Л. Абушенко

ТЕХНОЛОГИЧЕСКИЙ ДЕТЕРМИНИЗМ — теоретико-методологическая установка в философских и социологических концепциях, исходящая из решающей роли техники и технологии в развитии социально-экономических структур. Возник в 1920-х в связи с бурными успехами в развитии науки и техники, нарастающей эффективностью их массового применения в развитии производства. В работах Веблена эта установка нашла реализацию в доктрине, согласно которой решающая роль не только в развитии экономики, но и в принятии управленческих решений в области политики должна принадлежать менеджерам (идея так называемой "революции управляющих"). Ее влияние явно проявилось в теории стадий роста, выдвинутой в 1960-х Ростоу, в концепциях индустриального (Арон, Гэлбрейт, А. Берли и др.), постиндустриального (Белл, Ж. Фурастье и др.), техно-тронного (З. Бжезинский), программированного (Турен), информационного (Е. Масуда) общества, "третьей волны" (Тоффлер). Приверженцы Т. Д. считают, что основной детерминантой социально-экономических и иных изменений в обществе являются более или менее крупные сдвиги в технике и технологической системе производства. Однако слово "технология" означает "не столько машины и инструменты, сколько то представление о мире, которое руководит нашим восприятием всего существующего" (Дж. П. Грант). Согласно Тоффлеру, в сложной архитектонике общества и его динамике решающая роль принадлежит "техносфере", которая производит и распределяет блага и в соответствии с изменениями в которой изменяются социо- и инфосферы, в свою очередь, влияющие на сферу власти и психосферу. Таким образом, на новейшей стадии своего развития Т. Д. выходит за узкие рамки техницизма и стремится соотнести категорию "технология" с ключевыми понятиями философской рефлексии — диви-

лизация, культура, прогресс, ценности, идентификация. Однако резкое расширение философского контекста теоретических экспликаций техники и технологии привело к существенной дифференциации точек зрения на сущность, значимость и роль технологических детерминант социально-экономического и социокультурного развития. Наряду с техницистской традицией и в противовес ей современная философская и социологическая мысль выдвинула антитехницистскую линию. Маркузе, Адорно, Эллюль, Хоркхаймер и др. акцентируют внимание на негативных последствиях чрезмерного увлечения человека могуществом техники. Они связывают феномен техники со всеобщей рационализацией мира и интерпретируют этот феномен как самую опасную для человека форму детерминизма. Техника, считает Эллюль, превращает средства в цель, стандартизирует поведение, интересы, склонности людей, превращая тем самым человека в объект бездуховных "калькуляций и манипуляций". С его точки зрения, необходимо преодолеть узкие рамки Т. Д. и задуматься о возможной поливариантности социального развития, имея в виду, что в любом из вариантов философствования на эту тему необходимо исходить из идеи гуманизации техники и полной переориентации позитивных потенциалов последней в целях освобождения человека от всех форм социальной зависимости. (См. также Техника, Философия техники).

Е. М. Бабосов

ТЕХНОФОБИЯ (греч. *techne* — мастерство, *phobos* — страх) — понятие, выражающее страх перед техникой, которая отчуждена от человека и воспринимается им в качестве угрозы его бытию. Первоначально формируется в философских и социологических концепциях, выражающих боязнь интеллигентных кругов индустриально развитых стран перед угрозой дегуманизации общества, его духовного оскудения под воздействием все более могущественной техники и резкого усиления роли последней в социально-экономическом развитии (Адорно, Маркузе, Мэмфорд, Эллюль и др.). Фетишизация техники и ее возрастающих возможностей, согласно Адорно, приводит к отчуждению и овеществлению человека, и его бездуховности, в результате чего технологизация общества предстает как "неудавшаяся цивилизация". Главная опасность безудержного технического прогресса, утверждает Эллюль, заключается в том, что, будучи созданной в качестве средства подчинения среды человеку, техника сама становится средой, вследствие чего окружающая нас среда предстает как "вселенная Машины", подчиняющая себе и самого человека. Поэтому в современных условиях "техника — фактор порабощения человека". Это ставит в повестку дня не отказ от техни-

ки как таковой, а радикальное отвержение "идеологии техники", бездумного техницизма. Во второй половине 20 в. под воздействием бурного роста техносферы и ее амбивалентного (не только позитивного, но и разрушительного) воздействия на жизнь человеческих сообществ Т. получает широкое распространение и в массовом сознании.

Е. М. Бабосов

ТИЛЛИХ (Tillich) Пауль (1886—1965) — немецко-американский протестантский теолог и философ, один из классических представителей (в ранний период своего творчества) диалектической теологии. Теологическое образование в университетах Берлина, Бреслау и Халле. Доктор теологии и философии; в 1914—1918 — капеллан в действующей армии Германии. Преподавал в Марбургском и Франкфуртском университетах (1929—1933), в эмиграции в связи с приходом фашистов к власти — в Нью-Йоркской высшей теологической школе, Гарвардском университете (1955—1962). Основные сочинения: "Мужество быть" (1952), "Динамика веры" (1957), "Теология культуры" (1959), "Систематическая теология" (1951—1963) и др. Теологическая система Т. построена на границе теологии, философии и психологии, в ней он стремился объединить религию и культуру в синтетической "апологетической" теории, призванной отвечать на вопросы, содержащиеся в "человеческой ситуации", в трактовке которой Т. опирался на экзистенциализм. В работе "Мужество быть" Т. обращается к теме тревоги. Он выделяет три формы тревоги: тревога судьбы и смерти, тревога пустоты и утраты смысла, тревога вины и осуждения. Исследует природу тревоги, Т. предлагает пути ее преодоления, преодоления отчуждения и обретения идентичности посредством "мужества быть". Мужество коренится в опыте Бога — опыте, принимающем тревогу отсутствия смысла и тревогу сомнения в ситуации разрушения традиционных символов и институций (эпоха "кайроса") — ситуации на границе человеческих возможностей, которая определяется Т. как "безусловная вера" или состояние захваченности Богом, "который по ту сторону Бога", и где нет ни церкви, ни культа, ни теологии, но которая движется в глубине всего этого. Работа "Динамика веры" развивает тему "Мужества быть". Специфика протестантской религиозности раскрывается Т. в понятии "протестантский принцип", который требует динамичности веры. Динамика заключается во включении критического элемента в акт веры, то есть сомнения. Тогда принцип "оправдания верой" преобразуется в принцип "оправдания сомнением", а критерий истины заключается в выражении предельного, характеризующего безусловную веру. Понятие "безуслов-

ного" позволяет Т. соединить две сферы — сакрального и секулярного, в разделении которых он видит трагедию человека, отчужденного от истинного бытия. Религиозный опыт, находящийся в основании культуры, — главная тема "Теологии культуры". Согласно протестантскому принципу, священное не ближе к Высшему, чем профанное: оба они бесконечно далеки и бесконечно близки к Божественному. Религия как предельный интерес определяется Т. как субстанция, наделяющая смыслом культуру, а культура — как сумма форм, в которых выражается основополагающий интерес религии. Всякое религиозное действие в ситуации организованной религии или движения души сформировано культурой, так что религиозное и секулярное — области не разделенные, они располагаются одна в другой. Широкое толкование религии позволяет Т. определять многие секулярные движения как квазирелигиозные. Их встреча с собственно религиями задает специфику современной ситуации и рассматривается в работе "Христианство и встреча мировых религий" (1963). Теология культуры Т., предлагающая выход из ограниченности человеческой ситуации к основанию бытия, из которого мы можем черпать мужество для утверждения бытия, даже пребывая в состоянии сомнения, тревоги или отчаяния, обрела мировую известность в Америке и Европе, оказав значительное влияние на теологию протестантского модернизма, прежде всего — теологию "смерти Бога" (см. "Смерть Бога"), а также на католическую "теологию освобождения". (См. также Диалектическая теология.)

С. А. Радионова

ТОЖДЕСТВА ФИЛОСОФИЯ — понятие, используемое философией постмодернизма для характеристики философии классического типа, фундированной презумпцией наличия универсальной закономерности мироздания (см. Логос, Логоцентризм, Онто-тео-телео-фалло-фонологоцентризм). По оценке постмодернизма, проблемно-концептуальные поиски философского мышления подобного типа центрируются вокруг двух фундаментальных "тем": в проблемном поле онтологии это "тема универсальной медиации", в сфере гисеологии — "тема изначального опыта" (Фуко). Первая из них аксиоматически постулирует в качестве наличного "смысл, изначальное содержащийся в сущностях вещей", что инспирирует такое построение философской онтологии, "когда повсюду обнаруживается движение логоса, возводящего единичные особенности до понятия и позволяющего непосредственному опыту сознания развернуть, в конечном счете, всю

рациональность мира" (Фуко). Так, применительно к носителям научной рациональности классического типа неоднократно отмечалась (и не только постмодернизмом) свойственная им "непоколебимая вера в то, что любое подробно изученное явление может быть совершенно определенным образом — путем специализации общих принципов — соотносено с предшествующими ему явлениями. ... Именно такое истинноубедительное убеждение... является движущей силой научного исследования, убежденное в том, что существует некая тайна и что эта тайна может быть раскрыта" (Уайтхед). Уайтхед усматривает глубокие социокультурные корни данного феномена, полагая, что "указанное направление европейской мысли... берет свое начало из существовавшей в средние века непререкаемой веры в рациональность Бога, сочетающего личную энергию Иеговы с рациональностью греческого философа. Ни одна деталь не ускользнула от его бдительного ока, каждой мелочи он нашел место в общем порядке". На этой основе в классической культуре формируется образ мира как книги и соответственная интерпретация когнитивных процессов: по выражению Фуко, "если и наличествует дискурс, то чем еще он может быть, как не скромным чтением?" (см. Понимание, Герменевтика). В противоположность классической традиции, постмодернизм аранжирует обе названные "темы" философского мышления в радикально альтернативном ключе: презумпция имманентной пронизанности мироздания универсальным логосом сменяется презумпцией его фундаментальной хаотичности (см. Постмодернистская чувствительность), а трактовка познавательного процесса как процедуры декодирования ("чтения") имманентных бытию смыслов уступает место отказу от классической идеи референции и трактовке смысла как конституирующегося в семиотическом процессе и принципиально неотрибутивного объекту или тексту (см. "Пустой знак", Означивание, Трансцендентальное означаемое). (См. также Различия философия.)

М. А. Можейко

ТОЙНБИ (Toynbee) Арнолд Джозеф (1889—1975) — британский историк и общественный деятель. Работал преподавателем в высшей школе и служащим министерства иностранных дел. Один из крупнейших представителей исторической мысли 20 в. Его основной труд — фундаментальное 12-томное "Исследование истории" (1934—1961) — принадлежит к числу высших достижений современной философии истории. На богатейшей фактологической основе Т. стремился разработать концепцию сущности истории, адекватную со-

стоянию исторического знания и социальному опыту 20 в. Подлинным объектом исторического изучения Т. считает цивилизации — общности, большие в пространственно-временном плане, чем нации, и меньшие, чем все человечество. При этом историческая концепция Т. антропоцентрична: личности создают историю, а общество есть лишь посредник во взаимодействии людей между собой. Понимая человека как существо, возвышающееся над природным и социальным детерминизмом своей сознательностью и способностью осуществлять выбор, Т. разрабатывает оригинальное — "драматическое" — понимание истории. Элементарной "клеточкой" истории Т. считает столкновение Вызова, ставящего под угрозу существование общества, и творческого Ответа, даваемого людьми. Вызов, в метафизическом плане означающий Божественное испытание человека, позволяющее реализовать его свободу, в своих эмпирических проявлениях многообразен: это может быть ухудшение природных условий, внешнее завоевание, появление в недрах общества инородных социальных сил, давление "варваров" и др. Соответственно, человеческий выбор, в метафизическом смысле представляющий собой выбор между добром и злом, в эмпирическом плане есть творческое усилие, призванное разрешить конкретную проблемную ситуацию. Если в принципиальном плане целочисленное движение Вызова-и-Ответа трансисторично и образует ткань всей истории, то в конкретных условиях места и времени удачный Ответ рождает "локальную цивилизацию", обладающую неповторимым своеобразием. Автором Ответа, по Т., является не общество в целом, в творческое меньшинство, которое посредством мимесиса (подражания) приобщает инертную массу к новым социальным ценностям. Локальные цивилизации сопоставимы друг с другом, что позволяет посредством сравнительного анализа вывести эмпирически обоснованные закономерности истории. За генезисом цивилизации следует фаза роста поступательного движения, возможного благодаря повторяющемуся чередованию успешных Ответов и все новых Вызовов, рождаемых изменением общества. Критериями роста цивилизации Т. считает процессы самоопределения (переориентации Вызовов извне вовнутрь общества, обретение им неповторимого облика) и дифференциации (усиления внутреннего разнообразия). За ростом следует фаза надлома, вызванная деградацией элиты: творческое меньшинство вырождается в правящее меньшинство, озабоченное лишь сохранением собственной власти, основанной уже не на добровольном подчинении, а на силе. Нравственное отчуждение большинства раскалывает общество, переставшее быть гармоническим единством. Однако, полемизируя со-

спенглеровским фатализмом социального старения и смерти, Т. подчеркивает, что цивилизация не есть организм с жестко заданным жизненным циклом. Ход истории определяется творческим усилием человека, и пока элита сохраняет духовный потенциал, цивилизация жизнеспособна. Наряду с первичными цивилизациями, возникшими непосредственно из первобытных обществ, Т. выделяет цивилизации второго и третьего поколений. Особенностью перехода от второго к третьему поколению является воспроизводство цивилизации посредством церкви — "куколки". В условиях "универсального государства", создаваемого в фазе распада правящим меньшинством вторичной цивилизации, духовно отчужденный "внутренний пролетариат" творческим усилием создает "вселенскую церковь" как зародыш нового общества. Возникновение "высших религий" — христианства, ислама, индуизма и буддизма — Т. считает важнейшим этапом духовного прогресса человечества. Вопреки распространенному мнению, можно утверждать, что не замкнутые "локальные цивилизации", а смысловое единство истории находилось в центре внимания Т.: "цивилизации приходят и уходят, а Цивилизация остается". Цивилизация для Т. — это синоним свободы и творческих возможностей человека, бесконечная духовная задача, а не окончательно достигнутый результат. Т. также автор сочинений: "Греческая историческая мысль" (1924), "Христианство и цивилизация" (1946), "Цивилизация перед лицом испытания" (1948), "Мир и Запад" (1953), "Америка и мировая революция" (1962), "Изменение и обычай" (1966), "Города в движении" (1970), "Человечество и колыбель-земля. Нарративная история мира" (1976) и др.

В. Н. Фурс

ТОЛКИН (Tolkien) Джон Роналд Руэл (1892—1973) — английский писатель, литературовед и медиевист, чьи произведения имеют выраженную мифо-философскую размерность. Родился в Орайевоу Республике (Южная Африка), с 1896 — в Англии. В 4 года лишился отца, в 12 — матери. Окончил школу имени короля Эдуарда и Оксфорд. Участвовал в первой мировой войне в звании лейтенанта. Профессор Оксфордского университета. Т. написаны работы по лингвистике, фольклору и мифологии, романы, эссе и литературные произведения малого жанра. Мировую известность Т. принесла пенталогия о "Средиземье": волшебная сказка "Хоббит, или туда и обратно" (1937), роман "Властелин колец" (1954—1955) и смоделированный Т. цикл эльфийских преданий "Сильмариллион" (изданный сыном Т. в 1977). Традиционно Т. считается одним из родоначальников жанра "фэнтези" (англ. fantasy — фанта-

зия), — волшебной фантастики. Однако особо бережное использование архаического и средневекового фольклорно-мифологического наследия, глубина синтеза древней и современной литературных традиций, специфический тип мировосприятия, иницируемый чтением произведений Т., дистанцируют его от этого жанра. Сам Т. определяет жанр произведений о Средиземье как “фэери” (англ. *faery* — волшебный, сказочный). Детальная проработка описания мира “фэери” (“вторичной реальности”), глубинная связь с мифопоэтической традицией дохристианского периода истории Западной и Северной Европы, а также христианской культуры средневековья, сложное органичное сочетание современной акзистенциально-мировоззренческой проблематики с глубоким мифопоэтическим мировосприятием, характерные для фэери, позволяют трактовать этот жанр как особое течение в современной литературе, отличное от исторических, мифологических, сказочных жанров, равно как и от научной фантастики и литературы фэнтези, на которую творчество Т. оказало несомненное влияние. Фэери представляет собой адаптацию мифологического типа восприятия к менталитету современного техногенного общества. В отличие от произведений фэнтези, толкинский роман фэери не ограничивается сугубо литературным прочтением, так как имплицитно манифестирует особую мировоззренческую парадигму. Тексты Т. потенциально допускают возможность их сакральной рецитации, — аналогичной рецитации мифических и эпических текстов. Их прочтение способно иницировать аналог ситуации жизни в мифе (характерной для архаического сознания) у представителей современной техногенной культуры. Эта особенность произведений Т. обусловила их влияние на молодежное контр-культурное движение Запада: выражением и следствием мощного мифопоэтического потенциала пенталогии стало международное движение толкинистов. В произведениях Т. органично синтезированы гуманистические идеи, выраженные в христианстве, и жизнеутверждающие, гилозоистические интенции язычества. В них достигнут синтез устной языческой и письменной литературной традиции, получившей развитие в период европейского средневековья и далее, в Новое время. Уже в “Хоббите” волшебная сказка приобретает черты эпоса. Впоследствии черты эпической саги явно прослеживаются в трилогии “Властелин колец”, которая являет собой классический образец синтеза эпического и литературного произведений. Легендарный цикл “Сильмариллион”, составленный из мифологических и эпических циклов, написанных Т. в разное время, является ярким примером литературного моделирования альтернативной реаль-

ности. Наиболее глубинные мифопоэтические мировоззренческие комплексы иницируются именно прочтением “Сильмариллиона”. Как и “Властелин колец”, “Сильмариллион” стимулирует мифопоэтическое мировосприятие у современного читателя, усвоившего рационализированные и квазирациональные, утилитарно-прагматические мировоззренческие схемы, навязываемые техногенной культурой. В “Сильмариллионе” выдержана характерная черта мифологического мирописания — непротиворечивость. Сюжет о разделении миров — зримого мира человеческого существования и мира, доступного эльфам и высшим существам, предшествовавшим современному мирозданию — айнурам, прописан Т. настолько органично, что легко принимается сознанием представителя современной техногенной культуры. Картина мирового процесса, представленная в трех первых частях цикла: “Айнулиндалэ” (музыка айнуров), Валакванта (рассказ о валарах и майрах), “Сильмариллион” (Повесть о Сильмариллях), благодаря сюжету о разделении миров в “Сильмариллионе” и последующих сказаниях “Акаллабет” (Падение Нуменора), в принципе, не входит в противоречие с картиной мира, преобладающей в сознании современного человека, скалькированной с адаптированной научной картины мирового процесса. Помимо этого, в “Сильмариллионе” имплицитно присутствует отсылка к текстам, лежащим в основании западной культуры. Сказание о затонувшей земле Нуменор — родине великого народа людей — воспроизводит, например, сюжет платоновского мифа о гибели Атлантиды. Однако преемственность не ограничивается сходством сюжетов. Отсылка к сказанию о Нуменоре к памятникам средиземноморской цивилизации намечается лингвистическими средствами, за счет ассоциаций, провоцируемых прочтением названий, содержащих значимые грамматические корни. Нуменор, стоявший на грани мира людей, в наречии эльфов звучит как Аталантэ. В сюжете “Айнулиндалэ”, описывающем творение мироздания из музыки, Т. воспроизводит древнекитайский сюжет о сотворении Поднебесной из музыкальной гармонии, а также аналогичную идею гармонии мировых сфер у пифагорейцев, получившую выражение в символике музыкального ряда (см. Гармония сфер). Вместе с тем, эпизод о диссонансе, внесенном в развитие музыкальной темы мироздания высшим айнуром Мелькором, коррелирует как с ортодоксально христианским и альбигойским мифом о бунте Люцифера, так и с современными теориями о возникновении упорядоченности из хаоса (Пригожин, А. Стенгерс — “Порядок из хаоса”, например). “Сильмариллион” и “Властелин колец” демонстрируют признаки мифологиче-

ских текстов, аналогичных древнескандинавским сагам цикла “Старшей Эдды” или кельтским преданиям. Однако, в отличие от этих мифологических и эпических памятников, современное прочтение которых предполагает дистанцирование читателя от текста, произведения Т. иницируют не просто новое прочтение типичных мифологических сюжетов, но саму способность присутствия в мифе (см. факт из жизни Т. — распорядение выбить на общем с женой могильном камне имена героев “Повести о Сильмариллях” Берена и Лутки как предедент жизни в мифе). Эссе “О волшебных историях” и “Лист работы Мелкина” могут быть истолкованы как притчи, посвященные соотношению “вторичной” и первичной реальностей — однако в них отсутствует онтологизирующая установка, позволяющая настаивать на преимуществе какой-либо из возможных интерпретаций: тексты рассчитаны скорее на провокацию мышления читателя. Вопрос об онтологическом статусе “вторичного мира” (см. Возможные миры) оставлен принципиально открытым (ср. “Логико-философский трактат” Витгенштейна, ключевым тезисом которого является вывод: “О чем нельзя говорить, о том надлежит молчать”). Способность к жизни в мифе достигается у Т. не за счет утраты способности повседневного существования в “разволшебственной”, по терминологии М. Вебера, реальности новоевропейской цивилизации. Избегание концептуализации идей, имплицитно присутствующих в названных работах, предохраняет возможные их интерпретации от перерастания, выражаясь термином Лютара, в “большую наррацию”. Оба варианта мировосприятия сохраняют свою принципиальную возможность (Т. моделируется новая версия классической мифологемы мирового древа как параллелизма двух великих деревьев). Наряду с мифопоэтической, произведения Т. несут глубокую этико-философскую нагрузку: “Властелин колец” вполне правомерно может быть проинтерпретирован как философская притча о сущности и природе Власти, связанной с нею личной ответственности и способах борьбы со Злом, порожденным осуществлением Власти. Произведения Т. многократно издавались и переиздавались миллионными тиражами, переведены на десятки языков мира. В 1960 в Иллинойском университете (США) филологом Бейт была защищена первая диссертация по Т. Впоследствии романы — летописи Вторичного мира Т. — становятся предметом исследования специалистов-гуманитариев. Публикуются не только литературоведческие и критические работы, но и различные справочники и энциклопедии по Средиземью.

В их числе иллюстрированная энциклопедия "Толкинский бестиарий", "Атлас Средиземья" У. Фостанд, "Путеводитель по Средиземью" Р. Фостера, географический атлас "Путешествия Фродо" Стрейки с выверенным масштабом и нанесенными уровнями высоты и др. Исследованию наследия Т. посвящены работы многих лингвистов (в частности, труд Д. Аллена "Введение в зальфийский и другие языки, включающее в себя правописание имен собственных, грамматику и синтаксис Третьего Века в западных областях Средиземья. По опубликованным работам профессора Толкина", работа В. Флигера "Расщепленный свет. Логос и язык в мире Толкина" и др.). К изучению произведений Т. обращались структуралисты: Д. Харви ("Песнь Средиземья. Темы, символы и мифы Дж. Р. Р. Толкина"), Р. Хэлмс ("Мир Толкина", "Толкин и силмарилли") и др. Творчеству Т. посвящены религиозные и культурологические исследования: С. Майзел ("Миф, символ и религия в "Повелителе колец"), Дж. Ницше ("Искусство Толкина (английская мифология)"), Р. Ноель ("Мифология Средиземья") и многие др. Труды Т. представляют также интерес для антропологов (например, написана фундаментальная работа К. Рокуо "Погребальные обряды в трилогии Толкина"). Произведения Т. повлияли на мировоззрение молодого поколения второй половины 1950-х и последующих 1960-х, на развитие молодежного контркультурного движения (наряду с трудами Дж. Керуака, У. Берроуза, Маркузе). В настоящее время в различных странах мира продолжают существовать группы толкинистов, в ряде случаев связанные с идеологией "зеленого движения". Т. стимулировал в современной культуре игровое начало; его духовное наследие оказывает влияние на социализацию подрастающего поколения, инципируя способность к альтернативным техникам и эстетикам существования (термин Фуко), выходящим за рамки утилитарно-инструментальной западноевропейской цивилизационной и экокультурной парадигмы.

А. И. Екадумов

"ТОЛКОВАНИЕ СНОВИДЕНИЙ" ("Die Traumdeutung". Wien, 1900) — работа Фрейда, посвященная одному из основных психоаналитических методов познания бессознательных психических процессов и их врачевания. "Т. С." полагается в психоаналитических кругах "библией психоанализа". Основное внимание Фрейд уделил источникам сновидений, среди которых выделяются: внешнее чувственное раздражение, внутреннее (субъективное) чувственное раздражение, внутреннее (органическое) физическое раздражение и психические источники раздражений.

Кроме того, Фрейд осуществляет группировку различных теорий сновидений, выделяя: теории, признающие, что в сновидениях полностью продолжается вся психическая деятельность бодрствующего состояния; теории, признающие понижение психической деятельности в сновидениях (то есть ослабление ассоциаций и оскудение перерабатываемого материала); и теории, приписывающие "грезящей душе" способность и склонность к особой психической деятельности, на которую она в бодрствующем состоянии либо неспособна, либо способна в очень незначительной степени. Наиболее общую функцию сновидений Фрейд определяет как снятие полученных раздражений. Фрейд описывает два общеизвестных метода толкования сновидений (символический и расшифровывания) и предлагает психоаналитический метод их интерпретации, на основании того, что сновидения могут и должны быть включены в "психологическую цепь" существования индивидуума. Фрейд выводит положение о том, что сновидения являются инструментом специфического осуществления нереализованных и высеченных желаний. Фрейд анализирует различного рода искажения, которые происходят в снах и сновидениях относительно реальных жизненных ситуаций, поскольку правила и законы, действующие в обыденной жизни, в них не действуют либо вообще, либо действуют в незначительной малой степени. Фрейд систематизирует материал, используемый в сновидениях, и делит его на следующие группы: впечатления предыдущего дня, детские воспоминания, соматические источники и типические сновидения. Особый интерес представляет последняя группа, где Фрейд предлагает собственную трактовку символов, часто появляющихся в сновидениях. Фрейдом описываются виды деятельности сновидений и выделяются: процесс сгущения, процесс сдвига, средства изображения, отношение к изображительности, влияние на счет и речь, интеллектуальную деятельность, аффекты и вторичную обработку. Фрейд рассматривает проблему психологии деятельности сновидений, анализируя вопросы забывания сновидений, регрессии, осуществления желаний, пробуждения благодаря сновидениям, отодвигания и реальности. В общем анализ снов и толкование сновидений осуществляются Фрейдом в целях диагностики и психотерапии.

Д. П. Брылев

ТОТАЛИТАРИЗМ (лат. totalitas — цельность, полнота) — понятие, обозначающее политическую (государственную) систему, осуществляющую или стремящуюся осуществлять ради тех или иных целей абсолютный контроль над всеми сферами общественной жизни и над жизнью каждого человека в отдель-

ности. Впервые употреблено критиками режима Муссолини (Дж. Амедола и П. Гобетти) в Италии в 1920-х. В научной литературе Запада вошло в обиход в конце 1930-х. (В дополнительном томе "Оксфордского английского словаря", 1933 — впервые упоминается термин "тоталитарный" из журнала "Contemporary review", апрель 1928.) Изначально Т. однозначно отождествлялся с общественным устройством, двумя различными версиями которого являлись фашизм и коммунизм. В идеологии Гитлера и Муссолини термин "тоталитарное государство" содержал позитивное значение. В дальнейшем понятие Т. приобрело (наряду со статусом политологического термина) мощное эмоционально-оценочное звучание. Определяющие характеристики Т.: 1) опора режима на люмпенизированные слои всех классов и социальных групп (люмпен-пролетариат, люмпен-крестьянство, люмпен-интеллигенция и т. п.); 2) наличие особого рода квазирелигиозной утопической идеологии, охватывающей все сферы жизни людей, подавляющей культурную традицию и обосновывающей (в условиях монополизации средств массовой информации) необходимость существующего режима для переустройства общества в целях создания "нового мира", "нового порядка", "преодоления кризисных явлений в политике и экономике" и т. д.; 3) целенаправленное создание и воспроизведение структур социальной мифологии для воздействия на народные массы в интересах господствующих класов; 4) монополизация власти одной политической партией, а в ней — одним лидером, объектом культа ("вождем", "дуче", "фюрером" и т. д.), либо харизматически ориентированным политическим кланом; 5) захват политической верхушкой дискреционных (не ограниченных законом) властных (экономических и политических) полномочий; 6) огосударствление и бюрократизация общества; 7) милитаризация общественной жизни; 8) опора режима на гипертрофированный аппарат тайной полиции, насилия и террор как универсальные средства внутренней и (по возможности) внешней политики; 9) постулирование возможности формирования Т. исключительно за счет кардинального разрушения ставшего, существующего мира, отрицание позитивной значимости гражданского общества и его институтов. Исследование Т. осуществлялось в трудах Арена "Происхождение тоталитаризма" (1951), К. Фридриха и З. Бжезинского "Тоталитарная диктатура и автократия" (1956), в антиутопии Оруэлла "1984" и др. (По Бжезинскому и Фридриху, тоталитарная диктатура — есть "автократия, основанная на современной технологии и массовой легитимизации".) Статус научной концепции за понятием "Т." стремились, в частности, утвердить участники международного по-

литологического симпозиума (США, 1952), предложившие определять Т. как “закрытую и неподвижную социокультурную и политическую структуру, в которой всякое действие — от воспитания детей до производства и распределения товаров — направляется и контролируется из единого центра”. К государствам тоталитарного типа традиционно относят Германию эпохи нацизма, Советский Союз эпохи сталинизма, фашистскую Италию, КНР эпохи Мао Цзэдуна и др. (См. также “Зияющие высоты”, Фашизм, Коммунизм, Оруэлл, Новояз, “Бегство от свободы”, Авторитарная личность, Замятин, Поппер.)

А. А. Грицанов

“ТОТАЛЬНОСТЬ И БЕСКОНЕЧНОЕ. Эссе на тему экстерности” (“Totalité et Infini. Essai sur l'Exteriorité”, 1961) — монография докторской диссертации Левинаса, изданная в Гааге. Выход в свет данной книги вызвал большой резонанс в кругах французских структураллистов. Структуралисты отметили и приветствовали новаторские элементы в концепции Левинаса, сходные с их собственными идеями. Популяризации его философии во французских структуралистских кругах способствовал, главным образом, Деррида. Структуралисты привлек, прежде всего, подход Левинаса к исследованию интерсубъективного пространства, а именно, фундаментальной, то есть включающей лишь неотъемлемые элементы, структуры диалога как теоцентрической риторической модели, характеризующейся наличием двух уровней коммуницирования: каждый из общающихся взаимодействует одновременно в вертикальном направлении — “человек—Бог”, и в горизонтальном — “человек—человек”. Проект Левинаса, реализованный в рамках “Т. и Б.”, рассматривался как приговор философскому фундаментализму. Общим итогом осмысления познания в рамках классического рационализма и классической логики стало аналитическое структурирование в виде предельно логизированной, объективистски-трансцендентальной системы знания. Параллельно сложилось представление о классическом субъекте как носителе “когитального”, долингентического сознания, об “ego” как эпистемологической рефлексии. Классический рационализм, воплощенный в рассудочном мышлении, избегает, по мнению Левинаса, пути через опыт Другого, остается во власти эгоцентрической перспективы. В “Т. и Б.” прослеживается постмодернистская стратегия гетероференции (“отсылки к другому”) путем конструирования метафизики, обращенной к “в другом месте” (“ailleurs”), к “иначе” (“autrement”), к “иному” (“autre”), к “экстерности эстерного” (“внешности внешнего”). Для этого Левинас переносит рефлексию в критический

контекст деконструкции классической метафизики, рациональности и логики, что вполне согласуется с духом постмодернистских настроений: конструируемые властным инстинктом разума внеисторические и вечные классические метафизические системы уступают место полифонии ризомы и доксы. Рационализм как метадискурс оказался совершенно несостоятельным сформировать способы, средства и эталоны освоения этической, эстетической и религиозной реальностей. Он оказался не всесильным даже в науке, инспирировавшей такие феномены как “бесконечность”, “нечеткость”, “неопределимость”, “нелинейность” и др. Основная интенция разума “я мыслю” и допустимые в ее пределах трансформации “я властвую”, “я самовыражаюсь”, “я потребляю” подвергаются ревизии в концепции Левинаса. Квинтэссенцией его программы стало утверждение в качестве базисного повседневного человеческого существования в коммуникативно-языковом пространстве, в котором со-присутствуют не только различные конструкции разума, понимания, чувствования, вживания, деконструирования и т. п., но и другие люди, в котором существует не только субъективная, но и иная реальность — интерперсональная, не только бытие-в-мире, но и бытие-для-других. В классическом образе науки и познания с его полнотой и стройностью любых теоретико-систематических построений, с формально непротирочивым мышлением нет места мышлению критическому, парадоксальному, понятие гносеологического субъекта вытесняет понятие коммуникатор, коммуницирование, нет даже намек на перемещение отношения “Я—Другой” из плоскости онтологии в плоскость коммуникации. В четырех разделах “Т. и Б.” — “То же самое (Самость) и Другой”, “Интерности и экономика”, “Лицо и экстерность”, “По ту сторону Лица” и заключении — содержательно разворачивается феноменологическая спецификация интерперсональных отношений (“лицом-к-лицу”) с Другим посредством установления координат регионов “Я”, “Я-сам”, “Другой” (“Чужой”), женское как другое (иное), “Эрос”, “пол”, продвигающее к этической феноменологии Лицо, или Ляк, дескрипции регулятивов ответственности, близости (“доступности недоступного, которая не уничтожала бы его и не ослабляла”), любви, свободы и др. Первоначально в “Т. и Б.” Левинас переосмысливает проблему метафизики и трансцендентности, эксплицируя такие ключевые понятия-дескрипции собственной концепции как желание невидимого, разрыв тотальности, дистанция между трансцендентностью и негативностью. Это позволяет философу сделать заключение о предшествовании метафизики онтологии и отождествить трансцендентность с идеей

“Тотальность и бесконечное. 781
Эссе на тему экстерности”

бесконечного. Именно идея бесконечного ставит под сомнение и ослабляет право тотальности на постижение мира в его целостности. В неклассическом варианте метафизики Левинаса отсутствует функционирующий трансцендентальный Абсолют, в границах которого осуществлялось истолкование сущего, и реализуется обращение в сторону живой и исторически конкретной, повседневной работы человеческого сознания. Использование метафизики как стиля философствования “исключает, — согласно Левинасу, — имплантацию бытия познающего в бытие познаваемого”, вторжение в “По ту сторону (Au-delà)”. Отсутствие подобной включенности оставляет теории шанс остаться знанием. Однако предствление не конституирует первоначальную связь с бытием, но примечательно тем, что дает возможность осознания отделения Я (la separation du Moi) как источника трансцендирующей активности, основополагающейся на том же метафизическом свойстве: “бытие познающее остается отделенным от бытия познаваемого”, находится вне его, превосходит его. “Невозможность для трансцендентного бытия и бытия, которое от него отделено, быть причастными к одному и тому же понятию — как негативное описание трансцендентности — идет, как утверждает Левинас, — еще от Декарта”, который рассуждал “о двузначности термина “бытие”, распространяемого на Бога и на сотворенное”. Ретроспективно “через теологическую трактовку аналогичных атрибутов в средние века данный тезис восходит к концепции единства бытия у Аристотеля” и в идее “трансцендентности Добра по отношению к бытию” у Платона. Подкрепляемый греческими авторитетами тезис “мог бы стать фундаментом плюралистической философии, в которой множественность бытия не растворялась бы в единственности числа, не интегрировалась бы в тотальность”, — констатирует автор в “Т. и Б.”. Таким образом, методологический подход предопределяет интерес Левинаса к тому, что лично, прежде чем обратиться к вопросам онтологии. Не онтологические, а структуралистские проблемы внутренней конституции сущего объявляются “первичной” философией, философией proté, оазисом этической феноменологии. Этика становится метатеорией онтологии, ее метадискурсом. Обозначив этическую близость как кантэссенцию проблематики собственной концепции диалога, Левинас не стремится к дескрипции психологии социальной коммуникации, понимаемой им как “вечная игра фундаментальных категорий, отражаемых завершаемым образом в формальной логике”. Социальные отношения, интерпре-

тируемые автором через призму идеи Бесконечного, "присутствия содержания в содержащем это содержание", при котором содержание превосходит способности содержащего, эксплицитируются им как интрига, заговор логического бытия. Сущность данного заговора заключается в экстраполяции логических категорий, регламентирующих деятельность когито, на все сферы реального бытия, что элиминирует различие между основными уровнями конфигураций коммуникативных взаимодействий, — процессом распрямления в вещном мире и индивидуализации как распознавания личности. Специфика понятия — в тот момент, когда она приводит к индивидуализации предмета, фиксируемого с помощью этого понятия, — не заключается в присоединении (*par adjonction*) последнего различия (*une difference*), а происходит из материи (*une matiere*). При таком подходе, утверждает Левинас, индивидуумы были бы неразличимы. Различие в интересующем пространстве, благодаря которому происходит распознавание личности, предполагает наличие иного типа логики. В "Т. и Б." Левинас конструирует средствами этической феноменологии логику распознавания личности. Идентификацию личности он сопоставляет с идентификацией интериорного мира (*l'interiorité*). Детерминантой логического перехода от одинаковости (подобия) к Самости (*du pareil au Me*) является исходная точка, фиксирующая некоторую особенность, черту, специфическое отличие, благодаря чему осуществляется трансформация логической сферы в сферу интериорного мира, или, согласно образному выражению Левинаса, "переворачивание выпуклости в вогнутость". Практически весь анализ логики интериоризации автор связывает с дескрипцией условий данного "переворачивания". Тем самым он стремится актуализировать наличие связи между интериорным миром и миром экстерным, "внешнеположенным" (*l'exteriorité*). Именно из экстерного мира приходит Другой, появление которого интегрирует интересующее пространство и релевантную ему этическую близость. Распознавание самостного мира личности возможно благодаря появлению Другого. Радикальная гетерогенность Другого сохраняется лишь в том случае, если это "Другое можно рассматривать как другое по отношению к пределу, сущность которого остается в исходной точке, служит входом в отношение, является Самостью не относительно, а абсолютно". Левинас указывает единственную исходную точку, где предел не может оставаться абсолютным. Такой исходной точкой, входом в отношение является "Я" (*Moi*). Осозна-

ние себя базируется на неразрывном тождестве "Я" ("meia") и "Я сам" ("себя") (*de moi et de soi*). Максимум "тождества" и нулевая степень "инаковости" — это Единое, центральная тема платонизма и неоплатонизма, подготовленная элеатами. Левинас в "Т. и Б." посредством такого рода точек-экстремумов фиксирует состояние самостного мира личности как тотального одиночества. Связь "Я" с самим собою Левинас считает опасной рефлексией духа, ибо она связана с материальностью субъекта. Отличие "Я", которое принимается за другое, есть не что иное, как "отражение" меня ("Я", существующее само по себе) посредством себя ("Я", распознающее собственное существование). Самоидентификация есть не только "исхождение" из себя, но и возвращение к себе. "Я" остается идентичным себе даже в процессе изменений, которые с ним происходят. Оно представляет их, размышляет о них. Поэтому, как утверждает Левинас, универсальная идентичность (тождественность) (*l'identite universelle*), с помощью которой можно охватить все чужеродное, составляет основу субъекта, базис первого лица с его универсальной метамыслью "я мыслю". Поэтому именно в "Я" он фиксирует исходный момент процесса идентификации. "Я" сохраняет свою идентичность в своих изменениях и в другом смысле. "Я", которое мыслит, прислушивается к собственному мышлению или ужасается его бездны, — уже только поэтому в себе самом является другим. Оно открывает известную наивность собственной мысли, представляющей нечто, что "перед ней" (*"devant elle"*), таким образом, будто это нечто движется "перед ним самим" (*"devant soi"*). "Я" "слышит себя мыслящим" (*"s'ecoute penser"*) и замечает при этом нечто догматическое, чуждое себе. Но "Я" сохраняет свою Самость, несмотря на эту изменчивость, по-прежнему "совпадает с собой (*avec soi*), неспособно стать отступником по отношению к этому "себе", застигнутому врасплох (*"soi surpris"*). Картезианскую формулу самосознания "мыслю, следовательно, существую" Левинас интерпретирует иначе. "Когито не является размышлением на тему сущности мысли", так как представляет собой "единственное отношение "Я" к глаголу в первом лице (*ego sum*)", которое вводит нас в мир языка. Я мыслю о чем-то, значит, мое мышление объясняет не существование "Я" как субстанции, а существование того, о чем мыслю. Транзитивность глагола "мыслить" направляет нас всегда к предметам, во "вне", но никогда не направляет к нашему "Я". Лишь суждение "Я мыслю себя" могло бы убедить нас в существовании собственного "Я". В картезианском значении, считает Левинас, справедливее было бы утверждать "существую, следовательно, мыслю". Первоначальное отношение между "Я" и ми-

ром, в процессе которого "Я" раскрывается именно как Самость, реализуется как "пребывание в мире" (*"le sejour dans le monde"*). Специфика "Я", противопоставленного "другости" мира (*"l'autre" du monde*), концептуализируется в "создающем сознании", замкнутом на себе, слушающим только себя и занятом исключительно логическими спекуляциями самоосмысления. Сущность интериорности (замкнутости) сводится Левинасом к безучастности, к извлечению "из него самого смысла своего существования". Данное бытие, радикально обособленное, "происходит из интериорного изменения" и "сообразуется с судьбой Гегеза". Развитие древнего мифа о Гегезе — обладателе волшебного перстня, делающего его невидимым для людей, но не мешающего ему видеть их, — нашло свое продолжение в теории трансцендентального "Я" Гуссерля. Трансцендентальное "Я" находится вне мира, является источником, конституирующим смысл этого мира и смысл бытия человека в этом мире. Оно, как мифический Гегез, не нуждается в вопросах, поставленных извне; оно само задает вопросы и само отвечает на них. Сознание трансцендентального "Я" разворачивается исключительно в диалоге с самим собой благодаря способности "расщепляться" на часть наблюдающую и часть наблюдаемую — на "Я", радикально трансцендентальное в отношении мира, и "Я", погруженное в мир, являющееся интегральным компонентом мира, который "Я" окружает. Это последнее "Я" — как неотъемлемая часть мира — и играет роль Другого. Сознание трансцендентального "Я" становится источником собственных содержаний. Такого рода ситуацию Левинас характеризует как неестественную, так как она основывает нечто такое, что ей противоречит, более того, ее отрицает. Это невыполнимое присутствие Другого. Данная ситуация существенно переосмысливается в "Т. и Б.". В качестве одного из структурных элементов диалогического пространства она оказывается интегрированной в целый комплекс условий, фундирующих отношение лицом-к-лицу, а значит, и данность другого. "Самость" — как обособленное бытие, и "Другое" — как то, что это бытие превосходит (трансцендирует), коррелируют, производя таким образом "часть дискурса, то есть конъюнктуру трансцендентности, разрывающую тотальность". "Гегемония" личности, замыкающейся всецело в собственном измерении тождественности, разрывается трансцендентностью другого, которая интерпретируется как идея Бесконечного, являющаяся неотъемлемым атрибутом Добра как этически ценностного феномена. Понятие Бесконечного более детально конкретизируется Левинасом в "желании невидимого", интенция которого — "по ту сторону" всего, что может его

удовлетворить, — есть вектор “обращенность к”. Состояние “обращенности к” означает пребывание на предельно знутреннего и внешнего, которые представляют собой чистую илтернорность и экстернорность. Пребывание на пределе — это предшествование коммуникативной связи лицом-к-лицу. Самость как “нахождение в себе” оказывается обращенной к экстернорной сфере благодаря метафизическому движению. В качестве “семантической области” метафизического движения выступает Мстафизическое Желание, интенция которого направлена непосредственно к Другому. Внутренняя борьба мотивов, “желание невидимого” составляют базис этической метафизики, излагаемой в “Т. и Б.”. Из этой невидимости, таинственности философ выводит тезис: “Истинным житием /жизнью — *C. V.* / является отсутствующий” (“*La vrai est absente*”). Но все мы пребываем в мире, и категория “отсутствие” на нас не распространяется. Левинас фиксирует внешнее появление метафизики со свойственным ей статусом присутствия, но обращенной к “другому месту”. Пределом данного движения является именно “другое место”, радикально, абсолютно “другое”, трансцендентное. Никакое путешествие, никакое изменение климата, окружающей среды не способны удовлетворить то желание, которое туда посылает. Метафизически желаемое Другое не является таким другим, как хлеб, который мы едим, как страна, где мы живем, как пейзаж, который рассматриваем, как собственное изменчивое “Я” индивида. Все это Левинас именует просто Другим как иным, ибо считает их такими реальностями, которыми любое “Я” может себя в очень высокой мере насытить, удовлетворить, как только ощутит в них потребность. Качественное отличие данных реальностей растворяется в идентичности субъекта, мыслящего о чем-либо или владеющего чем-то. Конфигурация данного коммуникативного события детерминирована психо-физиологическими потребностями и экономическими возможностями. Метафизическое Желание возникает не для удовлетворения. Левинас ссылается на бесконечные разговоры на темы удовлетворенных моральных, религиозных, сексуальных потребностей, чувства любви, чтобы продемонстрировать, что большая часть этих желаний отнюдь не безупречна. В том числе и любовь. Метафизическое Желание есть желание абсолютно Другого. “Безусловно, — пишет философ в “Т. и Б.”, — моя самая интимная интимность является мне чужой или враждебной; обычные предметы, пища, сам мир, в котором мы живем, оказываются другими по отношению к нам. Но отличие “Я” от заселенного мира является только формальным. Оно соответствует моим возможностям в мире, в котором я пребываю”. Метафизическому Дру-

гому свойственно иное отличие, которое не является формально-логическим отличием, обычным противопоставлением тождеству. Неметафизическое другое, инспирированное отнюдь не метафизическими желаниями, есть фундированная интэрнорностью жизнь и многообразные формы ее проявления — наслаждения, пища, жилище и т. д. Это онтология со свойственным ей статусом присутствия. “Презентацию, представление экстернорного (внешнего) бытия, не присутствующего в нашем мире, не связанного с ним” Левинас называет Лицом (*Visage*). В диалогическом пространстве “направленность встречи” детерминирована именно Лицом. Понятие Лица Левинас дистанцирует от чувственно воспринимаемых феноменов и центрирует в области этики и диахронии как темпоральном модусе этических отношений. Концепция диахронического этического времени, значимая для модели коммуникации Левинаса, артикулируется посредством дискурсивной практики общения с Трансцендентным. “Дискурс есть дискурс с Богом, а не с равными, — утверждает автор “Т. и Б.”. — Согласно различию, установленному Платоном в “Федоне”, метафизика есть сущность этого языка с Богом, реализуемым вне бытия”. Трансцендентальность диалога как генерирование и локализация его смысла есть перманентное асимптотическое приближение к идее Бесконечного как абсолютно, радикально иного, как трансцендентного. “Бог — иной чем Другой, предшествует этической границе с другим и отличается от каждого ближнего соседа, — пишет Левинас. — Такая трансцендентность является истиной диа-хронической истины без всякого синтеза”. Этическое, согласно его точке зрения, не принадлежит синхроническому, становящемуся познанию или знанию, оно предшествует систематическому становлению. Диахрония времени как выход за пределы собственного трансцендентального существования (с атрибутивными ему самостью, эгоизмом, отсутствием чувства справедливости) в пространстве свободы проявляется в бого-явленности лица ближнего, в присутствии отсутствующего. Единственную альтернативу образу мышления Гегеза как “условия несправедливости и эгоизма”, как “возможности принятия правил игры и невыполнения их” Левинас находит в Мессии. Человек избирает судьбу Гегеза лишь потому, что не хочет быть Мессией. Напротив, человек, не замыкающийся в круге “трансцендентального Я”, становится Мессией. Возможность встать на путь Мессии, сделать себя заложником является основополагающим условием ответственности в диалогике Левинаса, излагаемой в “Т. и Б.”. Для Мессии установление интересубъектных отношений означает возникновение особого рода взаимности, основанной на “вхожде-

нии” в сферу Другого. Событием, предшествующим мессиаискому образу мышления, является обращение ближнего. “Умоляющий и требующий взгляд” имеет право на все, так как он приравнивается к “богоявлению лица как лица”. Распознать Другого — это “узнать его голод”, то есть признать нуждающимся в чем-то и одарить. Но речь идет не о восполнении материального недостатка. Левинас имеет в виду деонтическую формулу “того, кто заговорит со мной на “вы”, с благородством”, необходимо одарить, признав в нем учителя, повелителя. В качестве идеала учителя, повелителя он утверждает триаду, заимствованную в христианской традиции и репрезентируемую как богоявленность, “побуждаемая через свою нищету, в лице Изгнанника, вдовы и сироты”. Аутентичная трансцендирующая активность требует увидеть в обращении ближнего богоявленность лица. “Молчание, сопровождающее присутствие собеседника, не исключает возможность трансцендентного отношения с другим”, ибо “доступ к лицу является также доступом к идее Бога”, — утверждает автор. Деконструктивистское прочтение Левинасом интерсубъективности предполагает тематизацию языка как слагаемого его модели коммуникации. “Мое существование, как “вещь в себе”, — рассуждает философ, — начинается с присутствия во мне идеи Бесконечного, после чего “Я” способно отыскать себя в собственной последней реальности”. В качестве такой реальности выступает “служение Другому”. Встреча с Другим осуществляется в Дискурсе как конъюнктура трансцендентности. Но Дискурс не есть нечто ранее заданное. Он инспирируется трансцендентными отношениями между “Я” и Другим, возникающими в диалогическом пространстве. “Отношения между Самостью и Другим — или метафизика — разыгрываются оригинальным образом как дискурс, в котором Самость, сжатая в клубок тождественности своего “Я”, — тождественности особого бытия, единственного и пребывающего в себе, — выходит за собственные рамки”, превышает себя. Дискурс подтверждает расстояние между мной и Другим, радикальное отделение, и инспирирует близость. Понятие дискурса Левинас эксплицирует как коммуникативное явление, включающее в себя совокупность экстралингвистических факторов, необходимых для установления понятийных связей в диалоге. Дискурс как конъюнктура трансцендентного фундируется идеей Бесконечного. “Отношение с бесконечностью, — пишет Левинас, — не является знанием, а является приближением, <...> соседством, которое выказывает себя без обнаружения себя. <...> Лицо может появиться

ся как лицо, как близость, которая прерывает серийность, только если оно таинственно возникло из бесконечности и ее незапамятного прошлого <...>. Ты вставляется между Я и абсолютным Он. Соотношение нарушено <...>. Он (Бог), кто промелькнул позади, никогда не является настоящим <...>. О нем нельзя высказаться в категориях бытия и структуры". Сущность Дискурса, первая координата которого есть "отсутствие", специфицируется Левинасом как вопросно-ответная ситуация. Данная ситуация является в трансцендентальном пространстве диалога семантическим обоснованием трансцендентного движения, приводящего к установлению асимметричного коммуницирования "Я" и Другого. Основными производными вопросно-ответной ситуации выступают феномены "причастности" и "участности" по отношению к Другому, а ее непереносимыми условиями — требования: вопросы не формулируются участниками, а лишь подразумеваются, отвечающий и отвечаемое совпадают. Смысловая область вопроса "quiddité" ("что́йность") определяется Левинасом как присутствие авторского следа в творении, репрезентируемого в виде определенного содержания, свободного от связи с внеязыковой реальностью. "Семантический" треугольник — авторский след, реципиент авторского следа и дискурс как пространство рецепции авторского следа — маркирует язык в трансцендентальной коммуникации. Авторский след является аллюзией, "умолчанием" Другого. Реконструкция скрытого смысла осуществляется в реализации невербальных структур языка, предшествующих его риторически-семантическим структурам. Конституирование мета-присутствия языка не нарушает трансцендентное движение в диалоге. "Сущность языка — это отношение с Другим", "сотворение" ответа на обращение Другого как "соприкосновение с трансцендентностью", резонирование с Другим как генерирование диахронического времени. "Существенной стороной языка", с помощью которой "реализуется требование познать и постичь Другого, является интерпелляция", то есть обращение к кому-нибудь с вопросом, "звательный падеж (vocatif)". Содержание обращения "не есть то, что я могу познать: оно не попадает под категориальное описание". Измерением обращения выступает "избыток разговорного языка по отношению к языку письменному" как "языку немому", затрудняющему общение. Несмотря на свою значимость, письменность, по мнению Левинаса, оказывается вторичной. Она составляет лишь прошлое разговорного слова, так как присутствие говорящего доказывает направленность движения от пись-

менного к произносимому слову. Фонетическая сторона вносит в диалог личностный момент, сотворяемый в плоскости ipso facto (сам делая), учреждает разную степень "значимости артикуляции", определяющую нереверсивность отношений. Реконструкция субъекта посредством конститутивной фигуры Другого позволяет Левинасу постулировать основную идею "Т. и Б." — идею асимметрии интерперсональных отношений. Другой как коммуникант не может быть симметричным в трансцендентном взаимодействии. Локализация трансцендентности релевантна уровню бытия, в котором субъект не принимает участия, но где имплицитно содержится его основа. "Другой трансцендентен не потому, что он, подобно мне, свободен, — полагает автор. — Напротив, его свобода есть превосходство, происходящее из его трансцендентности". Появление Другого как чужого, в соответствии с логикой предпочтений, должно привести к желанию установления взаимности, основополагающейся на апологии Другого. Поэтому первоначально происходит "отождествление Я — Я игнорирует Другого", что приводит в последующем к особому отношению с Другим. Инспирируемое идеей Бесконечного "Желание Другого выше ощущения счастья", "выше автономной чувственности в мире". Именно Другой, не редуцируемый к тому, что есть "Я", разрывает тотальность самости. Дистанция между "Я" и "абсолютной экстерностью экстерного /внешностью внешнего — С. В./ существа", "чужого" не идентично расстоянию, которое отличает ментальный акт от его предмета. Последнее означает овладение предметом или приостановку его бытия. "Чужой означает также — свободный. Над ним я не могу мочь. Он ускользает от моих посятательств, даже если я распоряжаюсь им", рассуждает Левинас в контексте решения проблемы "разрыва тотальности". Таким образом, опыт "Другого" в левинасовской концепции диалога представляет собой опыт непреодолимого отсутствия. Ницшеанская идея Вечного Возвращения как высшей формы утверждения интерпретируется автором в "Т. и Б." как возвращение опыта "Другого" в опыт самого себя. Пристальный взгляд Другого запрещает мою личную победу над ним и я больше не способен иметь власть. Вследствие этого устанавливаются "взаимоотношения противодействия без всякого противодействия, то есть этическое взаимодействие". Появление Другого фундирует призыв к ответу, даря тем самым личности свободу, которая заключается в возможности выбора иных (радикально отличающихся от моих) потребностей и в расширении моих собственных возможностей. Субъективность — это функция ответственности, а не метафизическая сущность. Появление лица, активизируя "чистую пассив-

ность" — ответственность, — фундирует желание. Ответом на это явление выступает "забывание себя" на пути к близкому. В этом акте "жертвоприношения" возникает бесконечное, что идентично морали. Идея бесконечного, по утверждению Левинаса, есть "мысль, которая мыслит в каждый отдельный момент больше, чем просто мыслит". Она желает. Именно желание "измеряет" бесконечность бесконечного. Обязанность, на основании которой субъект избирается, сохраняет след этого избрания. Этот ценностно окрашенный феномен именуется Левинасом Богом. Кроме содержательных "рго" интерперсональной коммуникации Левинас излагает в "Т. и Б." ее содержательные "contra", как "негативам" он относит доминирующую роль страстей в межличностной коммуникации, гиперболизацию экономической составляющей. Даже такие конструктивные чувства как уважение, долг, любовь, преданность и другие способны порождать конфликты. Разрешение проблем двусмысленности любви, например, возможно, по мнению Левинаса, только средствами феноменологии Эроса, в рамках которой женское — как радикально другое, как непознаваемое и постижимое, как тайна — есть ускользаемое "быть собственной самостью". Даже такой позитивный дискурс как дискурс педагогический исходит из неприемлемого принципа назидательности, что делает его далеко небезупречным в плане оптимальности коммуникативных технологий. Риторика как персуазивный дискурс также несовместима, согласно автору "Т. и Б.", с понятием справедливости. В постмодернистской парадигме диалога Левинаса любое множество, любой коллектив рассматривается как обезличивающая тотальность. Основой либеральности и гуманизма выступают автономная личность и стоящий за ней универсальный философский принцип индивидуальности, предотвращающий любой рецидив тоталитаризма. Любая общность, не оправданная индивидом для себя внутренне (интериорно), любая коллективная норма и общее правило рассматриваются по отношению к нему как насилие, репрессия, от которых он должен, по крайней мере, стремиться освободиться. На философском уровне такой внешней репрессивной силой признаются логика, логически функционирующий разум, понятие истины и намеченная еще в античности интенция науки на обнаружение сущности вещей. Cogito, как универсальная эпистема западноевропейского мышления, служит для рационалистического самооправдания, для утверждения своих собственных правил и законов мышления. Логика Аристотеля с ее жесткой детерминацией следствий из имеющихся посылок является нормативным базисом когитального мышления, в котором коренится, со-

гласно Левинасу, монологическое мышление, метафорически представленное ментальностью Гегеза. Монологическое сознание, авторитарно противопоставляющее "я" — "иному", "свое" — "чужому", не желает принимать отличную от своей точку зрения и склонно иногда к агрессии. Логика предпочтений Левинаса, толерантная к противоречиям, замыкается на проблеме бесконфликтной, то есть асимметричной, коммуникации.

С. В. Воробьева

ТОФФЛЕР (Toffler) Олвин (р. 1928) — американский социолог, философ и публицист-футуролог. Основные сочинения: "Шок будущего" (1970), "Культурные потребители" (1973), "Доклад об эко-спазме" (1975), "Третья волна" (1980), "Предварительные заметки и перспективы" (1983), "Восприимчивая корпорация" (1985) и др. Автор одного из вариантов концепции постиндустриального общества. Считает, что историческая эволюция не может быть описана в виде процесса линейного, плавного развития, а осуществляется через социальные противоречия и конфликты, которые, однако, не хаотичны, а укладываются в общую картину изменений, протекающих через некие интервалы, дискретности. Этот процесс можно уподобить вечному живому океану, через который время от времени перекачиваются огромные волны, втекающая в поток изменений всех людей, которые вследствие этого и становятся участниками цивилизационных трансформаций. В общественном развитии, по Т., взаимодействуют четыре сферы: техно-, социо-, инфо- и психосфера, но решающую роль в волнообразном потоке изменений играет первая из них. Поэтому источником и движущей силой нововведений в обществе выступают технологические революции. В зависимости от характера такой революции определяется и сущность возникающей на ее основе цивилизации. В результате разрывания первой технологической революции — аграрной (по Т.) — возникла гигантская волна сельскохозяйственной цивилизации. Основопологающие признаки этой цивилизации таковы: 1) земля — основа экономики, семейной и политической организации, культуры; 2) господство простого разделения труда и связанное с этим наличие нескольких четко определенных каст и классов: знать, духовенство, воины, рабы или крепостные крестьяне; 3) жестко авторитарная власть; 4) сословное положение — определяющий параметр социального статуса и индивида и социальной группы; 5) экономика децентрализована, так как каждая община производит большую часть того, в чем испытывает нужду. На смену этой цивилизации на гребне второй волны приходит новая, индустриальная цивилизация. Ее символом становится заводская труба, главным двигателем — мускульная

сила работников промышленного производства, которые становятся придатками машины, порождающей гигантизм и единообразие (массовидность) во всех сферах жизни, включая труд, культуру, образ жизни. Индустриально-заводской тип производства продуцирует машины и их системы, создающие новые машины, а это открывает двери для массовой продукции, массового распределения, массовой торговли и массовой культуры. В соответствии с этим и социосфера, базирующаяся на индустриальной техносфере, приспособляется к жизни людей, связанных с фабричным производством: возникающие с ней ядерная семья, корпорация, массовое образование (школы, вузы), клубы, библиотеки, церкви, профсоюзы, партии, искусство и даже правительство, становящееся политическим эквивалентом фабрики, строятся по принципу массовой иерархической структуры и ориентированы на рынок, то есть на анонимного потребителя. Индустриализм расслаивает единство общества, разделяет две половины целостной человеческой жизни — производство и потребление, создавая образ жизни, наполненный экономической напряженностью, социальными конфликтами, семейными драмами и психологическими недомоганиями. Все эти социальные пороки протекают из действия шести взаимосвязанных принципов индустриализма, программирующих поведение миллионов людей: стандартизации, специализации, синхронизации, концентрации, максимизации и централизации. Ныне индустриальная цивилизация изжила себя по многим причинам, из которых основными являются две: 1) биосфера больше не в состоянии выдерживать беспорядочные и неконтролируемые индустриальные атаки; 2) мы не можем больше бесконечно полагаться на невозстановимую энергию, являющуюся главной предпосылкой и субсидией индустриального развития. В пределах индустриальной цивилизации во второй половине 20 в. возникла и начала ее захлестывать Третья гигантская волна технологических и социальных трансформаций. Последняя вызвана нарастающим повсеместным распространением компьютеров, лазерной техники, биотехнологии, геной инженерии, информатики, электроники, теле- и видеокommunikаций, составляющих базисные отрасли постиндустриального производства. Возникает новая энергетика, базирующаяся на обновляющихся, а не на истощающихся источниках. В отличие от индустриального производства, в котором главными были мускулы и машинная технология, в развитых отраслях постиндустриального производства главными становятся информация, творчество и интеллектуальная технология. На смену пролетариату, являвшемуся придатком машины, приходит по

Т., "когнитариат", то есть интеллектуальный работник, обладающий мастерством и информацией, которые составляют набор его духовных инструментов, позволяющих квалифицированно и эффективно работать со все более сложной и разнообразной информацией. В процессе преобразования предприятий Второй волны в предприятия Третьей волны возрастает безработица, из различных видов которой наиболее распространены становятся структурная, технологическая и временная, связанная с коренными технологическими преобразованиями основ производственной деятельности, содержания и характера труда. Происходит воссоединение разделенных индустриализмом производителя и потребителя, возникает новый тип работника — "производитель": потребитель более активно вовлекается в производство, в принятие управленческих решений. В этих условиях на каждый доллар, вложенный в экономику Третьей волны, должно приходиться несколько долларов, вкладываемых в человеческий капитал — в обучение, образование, переподготовку работающих, переселение, социальную реабилитацию, культурную адаптацию. Самое важное здесь — трансформация не машин, а людей, перевооружение их сознания, переход к пониманию первичной значимости культуры в жизни человеческих сообществ. Одновременно с преобразованием техносферы происходит революционизация инфосферы. Эволюция производства демассифицирует умы и культуру. Мир в целом перестает казаться машиной; он заполняется инновациями, для восприятия и понимания которых необходимо постоянное развитие способностей, непрерывное образование, широкомасштабное мышление, подвигающее человека к границам новой эры синтеза, к пониманию связей между событиями, которые на поверхности кажутся независимыми друг от друга, но в сущности составляют звенья единого целого. Разумеется, столкновение Второй и Третьей цивилизационных волн не проходит безболезненно. Если из противоречий рождающейся индустриальной и сельскохозяйственной цивилизации возникли многочисленные революции, контрреволюции и войны второй половины 18—20 вв., то из столкновения Третьей волны со Второй происходят экономический кризис, вызванный хищническим отношением к природе с губительными последствиями для человечества, опасность "электронного смога", информационное загрязнение, борьба за интеллектуальные ресурсы ("инфовойны"), широкое распространение психических заболеваний. Чем активнее и целеустремленнее человечество станет вовлекаться в глобальную революцию

Третьей волны, несущую ему с собой "первую действительно гуманную цивилизацию в известной нам истории", считает Т., тем эффективнее будут разрешаться возникающие в процессе этого перехода противоречия и конфликты, тем масштабнее станут создания ценностей за пределами рынка. Разносторонние уровни и формы индивидуальной и групповой идентичности позволят человеку более быстро, эффективно и безболезненно адаптироваться к ускоряющимся трансформациям в техносфере, экономике и культуре.

Е. М. Бабосов

ТРАДИЦИОНАЛИЗМ — 1. Особенность мировоззрения дописьменных и официальная идеология традиционных обществ, состоящая в идеализации и абсолютизации традиции. 2. Социально-философская доктрина или отдельные консервативно-реакционные идеи, направленные против современного состояния культуры и общества и критикующие это состояние в связи с его отклонением от некоего реконструированного или специально сконструированного образца, который выдается за исторически изначальную, а потому идеальную социокультурную модель, сохраняемую в корпусе особого знания, чаще всего — эзотерического. Эти два значения смысла термина "Т." имеют между собой нечто общее и в то же время отличаются друг от друга. Т. во втором значении представляет собой сублимацию и теоретическое оформление идеалов, систем ценностей, представлений, стихийно складывающихся и сознательно культивируемых в тех обществах, которые превращают особо препарированную традицию в свой эталон. Поэтому естественно, что оба значения объединяет такая общая черта, как повышенная заинтересованность в максимально устойчивом, всеобъемлющем, сакральном порядке, исходящем от некоего предвечного источника (первопредка, культурного героя, бога, абсолюта, изначальной традиции). В то же время, оба значения отличаются друг от друга по типу и степени рационализации проблем традиции. Принято считать, что архаические общества не осознают проблемы сохранения наследия, так как оно отождествляется с традицией, а та, в свою очередь, с обрядом и ритуалом, неизменность которых "гарантирована" мифологическими парадигмами периодического возвращения правления, вследствие чего и происходит восстановление изначального порядка. На "мифологическом" этапе развития представлений о непрерывности традиции рефлексия по поводу противодействия изменениям либо отсутствует, либо очень слаба. Это — Т. без традиционалистов, если под таковыми понимать группу людей,

которые пытаются поставить и осмыслить эту проблему. В результате указанную особенность мировоззрения примитивных обществ рассматривают как предтечу Т. (например, С. Уилсон предлагает именовать ее "традиционизм"), или обозначают термином "дорефлексивный Т." (Аверинцев), "примитивный Т." (Э. Шилз). Появление "рефлексивного Т." (Аверинцев) или "идеологического Т." (Э. Шилз) в зависимости от теоретических предпочтений исследователей связывают как с идейными течениями средневековья, когда сложилось более или менее структурированное самосознание культуры, так и с концом 18 в., когда философы Просвещения посеяли глубокие сомнения в традиционных истинах, и произошел решительный разрыв с прошлым в результате Великой французской революции. Однако, общим в этих предпочтениях оказывается признание того, что в соответствующую эпоху налицо не только мировоззренческий кризис, но и идеологически оформленная защитная реакция на неотвратимо наступающее будущее со стороны тех мыслителей, которые крайне негативно расценивают его тенденции и перспективы. Именно ускорение урбанизации на этапе складывания национальных государств и глобализация индустриальной культуры в эпоху формирования новой системы взаимодействия религиозной и светской культуры сопровождалась невиданным мировоззренческим кризисом, вызванным осознанием кардинальных изменений одновременно в социальной, экономической, геополитической идеологической и даже природной (как это казалось современникам) сферах. В такие времена, несомненно, появляется или обостряется потребность в обосновании самотождественности культуры (культурной идентичности), в конструировании и выдвижении на первый план такого закона развития, который заведомо не допускал бы прерывистого развития ни одной из ее сфер. Основной целью средневекового Т. становится именно упорядочение модернизирующегося, а потому пришедшего в беспорядок мира. В эту историческую эпоху отличительными особенностями традиционалистских доктрин Востока и Запада, являются, прежде всего моноцентризм и авторитаризм. Проект формирования централизованного государства, опирающегося на принципы Т., требовал признания некоего единственного источника мира, поставленного над становящимися все более партикулярными системами ценностей различных социальных групп, в чем усматривалась именно угроза традиции в качестве модели прежнего единства. Такой источник притязает на роль онтологического, смыслового и ценностного центра и, тем самым, высшего, непререкаемого авторитета. Моделью при этом служат различные вариан-

ты концепции абсолюта, от которого как от источника высшего и вечного закона исходят главные принципы устройства мира — порядок, лад, гармония, — проявляющиеся и конкретизируемые в законах государства. Необходимость объединения разрозненных, "не ладящих" между собой частей модернизирующегося государственного организма обусловлена такой отличительной особенностью средневекового Т., как каноничность. Идея канона также вытекает из требования подчинения всех компонентов универсума некоему единому началу, но в данном случае на первый план выходит его нормативный аспект, считающийся неизменным. В области государственного устройства роль канона играет кодекс, а в духовной сфере — культ. Легитимность моноцентризма, авторитаризма и каноничности считается обеспеченной тем, что они основаны на высших нормах, обоснованных религиозной традицией. Поэтому в соответствии с различиями в толковании сущности сакрального в позднем средневековье выделяются такие разновидности рефлексивного Т., как конфессиональный и внеконфессиональный. Тем самым становится ясно, что многие социально-политические проекты позднего средневековья и Ренессанса, называемые утопическими и потому считающиеся обращенными в будущее, на самом деле существенным образом опираются на идеологию Т. Т. 18 в. вырастает уже из чувства тотального распада всякого порядка, так что даже позднее средневековье на этом фоне выглядит более или менее упорядоченным. Отсюда — яростная критика основ рационалистической философии, которую Т. считает главной виновницей такого положения вещей. Родоначальником этого вида Т. был Э. Берк, в 1790 выпустивший памфлет "Размышления о революции во Франции...", в котором он обвинил французских просветителей в уничтожении строгой общественной иерархии — основы порядка и нормального функционирования всей социальной системы. По мнению Берка, идеи просветителей рано или поздно подорвут традиционные отношения между социальными слоями и индивидами, обеспечивающие стабильность общества, и человек окажется в состоянии одиночества и будет испытывать неизбывный страх перед миром. В этом же духе были написаны многие произведения Л. Бональда, У. Вордсворта, С. Колриджа, Ф. Ламение, Ж. де Местра, Новалиса, Ф. Шлегеля, Ф. Шлегеля и др. На данном этапе рефлексивный Т. характеризуется, в первую очередь, преобладанием идеологии антиреволюционализма и консерватизма, и поэтому его можно назвать идеологическим Т. (Майхейм обозначает его просто термином "консерватизм"). Следующий всплеск специфического интереса к проблеме традиции связан с реакцией ро-

мантивизма на соответствующую ему современность. Натурализм, оправдываясь в эпоху Просвещения на концепцию разумной человеческой природы, в романтизме принимает форму веры в истинность и универсальность человеческой культуры, которая трактуется по аналогии с природным космосом в качестве всеохватывающей и всемогущей антропной сферы. Задача сакрализации культуры, столкнувшись с негативным отношением романтиков ко времени своего исторического существования, породила проблему поиска критерия и образца "истинной" культурной традиции именно в прошлом. Пафос просвещения светом "естественного" разума превратился в страсть искателей священного огня. В это время Т., в отличие от консерватизма, не только не исключает из своей картины мира социальные изменения, а, наоборот, осознает факт, что человек отныне поставлен перед множеством нравственных, социальных, политических, экономических альтернатив, и в связи с этим задача "пророков прошлого" состоит в том, чтобы склонить его к правильному выбору. Однако, несмотря на декларирование безусловной ценности традиции, романтики объективно способствовали ее десакрализации: колесо традиции много, возникает ситуация выбора лучшей и, соответственно, критики остальных. В этом смысле рефлексивнейший продукт разрушения традиционной культуры. Указанное обстоятельство не осталось незамеченным наследниками романтиков — традиционалистами 20 в. (Гененом, Ю. Эволой, Элваде и др.), вдохновив их на поиски фундаментальных основ некоей подлинной, единой для всего человечества Традиции, обеспечивающей непрерывность определенного состояния культуры. Противопоставление прошлого настоящему они основывали на радикальном неприятии самой идеологии историзма, чему способствовали и наличные социально-исторические условия. На место линейной концепции истории и идеи прогресса они с редким единодушием стремились поставить вихревую концепцию циклического времени. Ускорившийся в 20 в. темп истории, сопровождающийся индустриализацией, социальными и национальными конфликтами, выходом на сцену истории "человека-массы", породили в интеллектуальной среде континентальной Европы равнообразные оборотистые идеологии, которые их сторонники предлагали в качестве панацеи от ужасов современного мира. В это время Т. складывается в стройную доктринальную систему, постепенно обретающую академическую респектабельность во Франции и некоторое политическое влияние в фашистской Италии и нацистской Германии. Глобальный субстанциалистский историзм Нового времени ока-

зался особенно сильно дискредитирован после двух мировых войн, что вызвало вполне отчетливую реакцию — недоверие не только к классической философии истории, но и к историзму вообще. И, хотя очевидно, что нигилистические попытки обойтись без "Истории" или подняться над историческим существованием являются одной из форм осознания существования истории, интерес философов 20 в. оказался направленным именно на внеисторические и надисторические структуры культуры. Отличием этого этапа философского Т. являются оригинальные методологические подходы (в частности, архаизация и ориентализация метода философствования) и то, что традиционалистское учение усилиями названных выше мыслителей превратилось в стройную социально-философскую систему. Идея возможности установления внеисторического социального порядка в современном обществе трансформировалась в идею необходимости возврата к архаике, а это создало ту историческую точку, через которую проходит граница, разделяющая философский консерватизм 19 в. и философский архаизм (Тойнби) или интегральный Т. (Генон). Представители интегрального Т., будучи очень хорошо знакомы с современными тенденциями западноевропейской философии, а также с восточными и западными религиозными, гностицистскими и оккультными теориями (многие из них получили инициатическое посвящение), переработали их применительно к трем центральным проблемам философии культуры: кризису современной европейской цивилизации, роли консервативно-нормативной функции культурно-исторической традиции, создании основ "новой метафизики" и антирационалистической и антигуманистической антропологии. Систематическая разработка этих проблем обусловила необходимость написания трудов по остальным разделам философии. Не довольствуясь, как раньше, простым осуждением антифеодалных революций и чисто теоретическим уровнем тематизации проблемы новаций (через образы "щелей", "провалов", "разрывов" социальной ткани), философы-традиционалисты поставили себе цель выявить онтологические основания любой дискретности ("количественности") состояний сферы сущего вообще и культуры — в частности. Разрывы в природной или культурной сферах считаются ими следствием проявления некоего низшего, "теневого" начала ("субстанция", "количество", "Пракрити", которая противостоит высшей, "светлой") ("сущность", "качество", "Пуруша"). Любое движение рассматривается в качестве обусловленного взаимодействием этих членов диады, и такое взаимодействие происходит по принципу их единства и борьбы. Противоположности в Т. имеют трансцендентные ("сакральные") со-

ответствия, а так как трансцендентное не может быть выражено во всей своей полноте, то язык метафизики объявляется по преимуществу языком символов, образов и парадоксов. При этом источником "сакральной" диалектики и метафизики служит гностицистский дуализм, который впитал в себя два типа дуалистических концепций гнозиса — эсхатологическую (зороастризм, манихейство) и диалектическую (платонизм, веданта). Он же — источник антиперсонализма и холизма традиционалистской социальной философии. Согласно этой архаической концепции, движение всегда регрессивно по причине нарастания деструктивных сил количества и вследствие объективной закономерности ("циклические законы"). Время истории — символ такого движения — постепенно "съедает" пространство, являющееся символом ряда тел. Мир, когда начал свое движение, тем самым деградирует, "отвердевает", так что процесс развития человечества сопровождается неуклонным нарастанием "материализации". Поэтому периодически происходят природно-социальные катаклизмы, в результате которых истины, ранее доступные человечеству, становятся все более сокрытыми и недостижимыми. Целью движения мира, согласно Т., является Кали-юг ("эпоха тьмы") или, иными словами, современный мир ("мерзость запустения"). Представители Т. утверждают, что на антропологическом уровне развитие человечества сопровождается неуклонным уменьшением продолжительности жизни, разрушением нравственных ценностей и оскудением разума: торжеством рационализма, scientизма, индивидуализма, демократии ("нашествие Гога и Магога"), а в конце цикла наступает полный распад. На оснине этой теории складывается сотериологическая проблематика выхода из течения истории, вследствие чего проблемы истинности познания, формирования традиционалистской элиты, сохранения традиционного наследия разрабатываются в рамках модели "возвращения к истокам". Диапазон таких разработок весьма широк — от анализа архаических инициатических техник regressus ad uterum ("возвращение в материнское лоно") и платонической теории anamnesis ("воспоминание") до психоаналитической идеи реактуализации событий раннего детства. В качестве истока жизни, истины, порядка и т. п. Т. рассматривает некую Примордиальную (Изначальную) Традицию, исторические обусловленными формами которой являются ортодоксальные религиозные традиции Востока и Запада (вопрос о том, какие именно религии мира адекватны сакральному — предмет межконфессиональной дискуссии). Познание или узнавание

(“расшифровка”) символов невыразимой Традиции производится в Т. с помощью особого метода аналогий (“символического метода”), который предполагает постижение сущности феноменов посредством анализа переживаний, являющихся результатом интенционального выхода субъекта к неким символическим объектам (“архетипам”, “традиционным принципам”). В результате из различных историко-культурных традиций выделяются виесторические структуры, имплицитно содержащие смысл, который провозглашается обладающим всеобщим характером и гарантирующим осмысленное человеческое творчество. В послевоенные годы Т., скомпрометировавший себя связью некоторых его представителей с фашистской идеологией, превратился в маргинальную школу мышления, но с середины 1970-х он вновь начинает усиленно привлекать внимание образованной публики. Расистски и националистически настроенная творческая интеллигенция, творцы массовой культуры, идеологи неоконсерватизма и фундаментализма, представители философии “новых правых” во Франции и неоевразийства в России увидели в нем, прежде всего, теоретическую основу для критики “либерального гуманизма” западной культуры.

А. И. Макаров, А. И. Пизалев

ТРАНСГРЕССИЯ — одно из ключевых понятий постмодернизма, фиксирующее феномен перехода непроходимой границы, и прежде всего — границы между возможным и невозможным: “трансгрессия — это жест, который обращен на предел” (Фуко), “преодоление непреодолимого предела” (Бланшо). Согласно концепции Т., мир налично данного, очерчивая сферу известного человеку возможного, замыкает его в своих границах, пресекая для него какую бы то ни было перспективу новизны. Этот обжитой и привычный отрезок истории лишь длит и множит уже известное; в этом контексте Т. — это невозможный (если оставаться в данной системе отсчета) выход за его пределы, прорыв того, кто принадлежит наличному, вовне его. Однако “универсальный человек, вечный, все время совершающий себя и все время совершенный” не может остановиться на этом рубеже (Бланшо). Собственно, Бланшо и определяет трансгрессивный шаг именно как “решение”, которое “выражает невозможность человека остановиться — ...произает мир, завершая себя в потустороннем, где человек ввергает себя какому-нибудь абсолюту (Богу, Бытию, Благу, Вечности), — во всяком случае, изменяя себе”, то есть привычным реалиям обыденного существования. Традиционно исследуемый мистическим богословием феномен откровения как перехода в принципе непроходимой гра-

ни между горным и дольным выступает очевидной экземплификацией феномена Т., которую постмодернизм мог бы почерпнуть из культурной традиции. В этом плане Батай обращается к анализу феномена религиозного экстаза (трансгрессивного выхода субъекта за пределы обыденной психической “нормы”) как феноменологического проявления трансгрессивного трансцензуса к Абсолюту. Традиционной сферой анализа выступает для философии постмодернизма также феномен смерти, понимаемый в качестве трансгрессивного перехода. Столь же значимой для постмодерна предметностью, на которую была апплицирована идея Т., был феномен безумия, детально исследованный постмодернизмом как в концептуальном (аналитики Фуко, Делеза и Гваттари), так и в сугубо литературном (романы Батая) планах. Спецификацией этой общей ситуации выступает ситуация запрета, когда некий предел мыслится в качестве непереходимого в силу своей табуированности в той или иной культурной традиции. — В данном контексте Батай моделирует ситуацию “праздника”, функционально аналогичного моделируемому М. М. Бахтиным “карнавалу”: “эта ценность /табуированный “запретный плод” — М. М./ протупает в празднествах, в ходе которых позволено — даже требуется — то, что обычно запрещено. Во время праздника именно Т. придает ему чудесный, божественный вид”. В связи с этим той сферой, на которую механизм Т. апплицируется постмодернистской философией, с самого начала выступает сфера сексуальности. Будучи далекой от естественнонаучной терминологии, концепция Т., тем не менее, имплицитно несет в своем содержании идеи, фиксирующие — пусть и дескриптивно — те же механизмы нелинейной эволюции, которые в эксплицитной форме зафиксированы синергетикой (см. Синергетика). Прежде всего, речь идет о возможности формирования принципиально новых (то есть не детерминированных наличным состоянием системы) эволюционных перспектив. Сущностным моментом трансгрессивного акта выступает именно то, что он нарушает линейность процесса: Т., по Бланшо, собственно, и “означает то, что радикальным образом вне направленности”. В этом отношении концепция Т. радикально порывает с презумпцией линейно понятой преемственности, открывая (наряду с традиционными возможностями отрицания и утверждения в логике “да” и “нет”) — возможность так называемого “непозитивного утверждения”: как пишет Фуко, фактически “речь не идет о каком-то всеобщем отрицании, речь идет об утверждении, которое ничего не утверждает, полностью порывая с переходностью”. Открываемый трансгрессивным прорывом новый горизонт является подлинно новым в том смысле, что по отношению к предшествующему состоянию

не является линейно “вытекающим” из него очевидным и единственным следствием, — напротив, новизна в данном случае обладает по отношению ко всему предшествующему статусом и энергией отрицания: открываемый в акте Т. горизонт определяется Бланшо как “возможность, представляющая после осуществления всех возможных возможностей..., которая низвергает все предыдущие или тихо их устраняет”. В этой системе отсчета Батай называет этот феномен “краем возможного”, “медитацией”, “жгучим опытом”, который “не придает значения установленным извне границам”; Бланшо — “опытом-пределом”. Кроме того, постмодернизм однозначно связывает акт трансгрессивного перехода с фигурой “скрепления” различных версий эволюции, что может быть оценено как аналог бифуркационного ветвления. Например, Фуко фиксирует трансгрессивный переход как “причудливое скрепление фигур бытия, которые вне его не знают существования”. Столь же очевидна аналогия между синергетической идеей случайной флуктуации и постмодернистской идеей фундаментальности Т. сугубо игровым (“бросок кости”) механизмом: как пишет Деррида, именно в ходе исследования Т. философия “удалось утвердить правило игры или, скорее, игру как правило”. Изоморфизм позиций синергетики и философского постмодернизма может быть зафиксирован и в новом (нелинейном) понимании эволюционизма (см. Неодетерминизм). Так, отвергая однозначную причинно-следственную связь между этапами развития системы (типа $T_{n-1} \rightarrow T_n \rightarrow T_{n+1}$ и т. п.), синергетика, тем не менее, утверждает, что в ситуации бифуркационного ветвления “выбор” системной траектории во многом зависит от того, каким именно путем она попадает в точку бифуркации: “поведение... систем зависит от их предистории” (Пригожин, И. Стенгерс). Точно так же и постмодернизм постулирует, что в момент трансгрессивного перехода “на тончайшем изломе линии мелькает отблеск ее происхождения, возможно, также всеотальность ее траектории, даже сам ее исток” (Фуко). — Т. есть воистину опыт не бытия, но становления: данный поворот (говоря словами Пригожина, “от существующего к возникающему”) фиксируется философией постмодернизма абсолютно эксплицитно: как пишет Фуко, “философия трансгрессии извлекает на свет отношение конечности к бытию, этот момент предела, который антропологическая мысль со времени Канта обозначала лишь издали, извне — на языке диалектики”. Двигаясь в плоскости категорий возможности и действительности, концепция Т. вводит для фиксации своего предмета понятие “невозможности”, интерпретированной — в отличие от классического философствования — в качестве онтологической модальности бытия (см. Невозможность). Связанность опыта Т.

с "невозможным" вообще не позволяет, по оценке Деррида, интерпретировать его в качестве опыта применительно к действительности: "то, что намечается как внутренний опыт, не есть опыт, поскольку не соответствует никакому присутствию, никакой исполненности, это соответствует лишь невозможному, которое "испытывается" им в муке". Попытка помыслить трансгрессивный переход вводит сознание "в область недоверности то и дело ломающихся достоверностей, где мысль сразу терется, пытаясь их схватить" (Фуко). Очевидно, что в данном случае речь фактически идет о том, что сложившиеся (линейные) матрицы постижения мира оказываются несостоятельными, и в отсутствие адекватной (нелинейной) парадигмы мышления субъект не способен осмыслить ситуацию моментного перехода своего бытия в радикально новое и принципиально непредсказуемое состояние иначе, нежели как "незнание". Правомерность такой трактовки можно аргументировать тем фактом, что Бланшо в эксплицитной форме ставит вопрос о статусе феномена "незнания" в когнитивных системах, противопоставляя традиционные гносеологии (типа учения, "которое утверждалось Лениным, провозглашавшим, что когда-нибудь "все будет понятно") и новую версию понимания "незнания" как онтологически предзаданного "модуса существования человека". В последней трудно не усмотреть аналогии с постулируемой синергетикой презумпцией принципиальной невозможности невероятного прогноза относительно перспектив эволюционной динамики в точках бифуркации. Аналогичную ситуацию Т. создает и применительно к языку: поскольку наличные языковые средства не могут являться адекватными для выражения трансгрессивного опыта, постольку неизбежно то, что Батай называет "замешательством слова", а Фуко — "обмороком говорящего субъекта". По мнению Фуко, "трансгрессивному еще только предстоит найти язык". Намечая контуры стратегии создания такого языка, он полагает, что последний возможен лишь как результат внутриязыковой Т., Т. самого языка за собственные пределы, доселе мыслившиеся в качестве непреодолимых: "не доходит ли до нас возможность такой мысли как раз на том языке, что скрывает ее как мысль, что доводит ее до самой невозможности языка? До того предела, где ставится под вопрос бытие языка?". Таким образом, необходимо "пытаться говорить об этом опыте (опыте трансгрессии), заставить его говорить — в самой полноте изнеможения его языка". Собственно, по мнению Фуко, неклассическая литература типа романов де Сада и Батая, и моделирует ту сферу, где "язык открывает свое бытие в преодолении своих пределов". При этом Фуко настоятельно подчеркивает, что постмодернистская концепция Т. не является экстрава-

гантной абстрактной конструкцией, но выражает глубинный механизм эволюционного процесса, доселе не фиксируемый традиционным мышлением. Подобно тому, как синергетическая рефлексия фиксирует, что "мы находимся на пути к новому синтезу, новой концепции природы" (Пригожин, И. Стенгерс), точно так же и Фуко полагает, что "может быть, наступит день и этот опыт /то есть "опыт Т." — М. М./ покажется столь же решающим для нашей культуры, столь же укорененным в ее почве, как это было в диалектической мысли с опытом противоречия".

М. А. Можейко

ТРАНС-ДИСКУРСИВНОСТЬ (транс-дискурсивная позиция) — понятие, введенное Фуко в контексте анализа дискурса — см. Дискурс, Порядок дискурса — для обозначения такого типа дискурсивности, который, обладая генеративным потенциалом, самим фактом своего прецедента открывает в культурной среде определенную традицию дискурсивных практик. Фуко выделяет различные уровни дискурсивных практик (подчеркивая при этом, что корректное рассмотрение подобной дифференциации дискурсов предполагает ее оценку в качестве ситуативно условной: "подобное расслоение не является ни прочным, ни постоянным, ни абсолютным"): а) дискурсы, "которыми обмениваются изо дня в день"; б) "дискурсы, которые исчезают вместе с тем актом, в котором они были высказаны" и в) "дискурсы, которые лежат в основе некоторого числа новых актов речи, их подхватывающих, трансформирующих или о них говорящих, словом... дискурсы, которые — по ту сторону их формирования — бесконечно сказываются, являясь уже сказанными и должны быть еще сказаны". Дискурсы такого типа позволяют "строить (и строить бесконечно) новые дискурсы". В понятие "Т." фиксируется то обстоятельство, что "в порядке дискурса можно быть автором чего-то большего, нежели книга, — автором теории, традиции, дисциплины, внутри которых, в свою очередь, могут разместиться другие книги и другие авторы" (Фуко). Речь в данном случае идет не просто о так называемых "великих" литературных авторах", или "авторах канонических религиозных текстов", или "основателях науки", но — об "основателях дискурсивности" (Фуко). По оценке Фуко, специфика авторов, находящихся в позиции Т., заключается в том, что они "являются авторами не только своих произведений, своих книг", — они создали "нечто большее: возможность и правила образования других текстов". В этом плане автор, находящийся в позиции Т., обозначается Фуко как *istraurateur* (учредитель, установитель) — в отличие от *fondateur* (основателя), то есть основоположника традиции дисциплинарного знания, предполагающей на всем протяжении своего развития сохранение непроти-

воречивой доктринальной идентичности (см. Автор). *Istraurateur* же не только создает своим творчеством возможность и парадигмальные правила образования других текстов строго в границах конституируемого типа дискурса, но и открывает простор для формирования текстов принципиально иных, отличных от произведенных им и могущих входить с последними в концептуальные противоречия, но, однако, сохраняющих релевантность по отношению к исходному типу дискурса. В качестве примера авторов, чей дискурс характеризуется Т., Фуко приводит Фрейда и К. Маркса: так, "Фрейд... — не просто автор "Толкования сновидений" или трактата "Об остроумии"; Маркс — не просто автор "Манифеста" или "Капитала", — они установили некую бесконечную возможность дискурсов". Фуко осуществляет детальное дистанцирование феномена Т. от феноменов основания литературной традиции или научной дисциплины. Так, феномен Т., согласно Фуко, является собой нечто большее, нежели простое влияние автора того или иного текста на культурное пространство (как, например, роман Э. Рэдклиф "Замок в Пиренеях", сделавший возможными романы ужасов начала 19 в.), — в данном случае мы имеем дело лишь с тем, что творчество подобных авторов "содержит характерные знаки, фигуры, отношения, структуры, которые могли быть повторно использованы другими". Автор же, находящийся в позиции Т., делает "возможным не только какое-то число аналогий", но и — в равной мере — "некоторое число различий". Фуко фиксирует, что "учредитель дискурсивности" реально открывает пространство "для чего-то, отличного от себя и, тем не менее, принадлежащего ему, тому, что они основали". Применительно к Фрейду, например, это означает, что его тексты не только обусловили использование другими авторами понятия "либидо" (см. Либидо), — "Фрейд сделал возможным также и ряд различий по отношению к его текстам, его понятиям, к его гипотезам, — различий, которые все, однако, релеванты самому психоаналитическому дискурсу". Фактически, можно утверждать, что только находящийся в позиции Т. автор может рассматриваться как основатель той или иной традиции, если под традицией понимать не историю эпитетов, но реальное развитие соответствующего дискурса с приращением по отношению к исходно явленному в текстах его "учредителя". Аналогично, феномен Т. радикально отличен, согласно оценке Фуко, от основания научной дисциплины (подобного тому, что может быть усмотрено в основании Соссюра современной лингвистики — см. Лингвистика): "в случае научности акт, который ее основывает, принадлежит тому же плану, что и ее будущие трансформации; он яв-

ляется в некотором роде частью той совокупности модификаций, которые он и делает возможными". Эта принадлежность может принимать различные и даже разнообразные формы: "акт оснований той или иной науки... может выступать в ходе последующих трансформаций этой науки как являющийся, в конце концов, только частным случаем некоторого гораздо более общего целого... Он может выступать также и как запятанный интуицией и эмпиричностью, и тогда его нужно заново формализовать и сделать объектом некоторого числа дополнительных теоретических операций, которые давали бы ему более строгое основание... Наконец, он может выступать и как поспешное обобщение, которое приходится ограничивать и для которого нужно заново очерчивать более узкую область валидности" и т. д. Суть дела, однако, от этого не меняется: "акт оснований некоторой науки всегда может быть заново введен внутри той машинерии трансформаций, которые из него происходят". В противоположность этому, "установление дискурсивности всегда гетерогенно своим последующим трансформациям": "в отличие от основания науки установление дискурсивности не составляет части последующих трансформаций, но остается по необходимости в стороне и над ними". Согласно позиции Фуко, это наглядно проявляется в том, что в ситуации основания определенного типа научности теоретическая валидность тех или иных положений определяется относительно принятой в соответствующей дисциплине "нормативности" самой этой дисциплины ("того, чем в своей внутренней структуре и нормативности являются физика или космология"), — в ситуации же "установления дискурсивности" концептуальная валидность того или иного положения устанавливается по отношению к текстам "установителей", то есть авторов, находившихся по отношению к этому типу дискурса в ситуации Т. Иными словами, "не произведения этих учителей располагаются по отношению к науке и в пространстве, которое она очерчивает, но как раз наоборот: наука и дискурсивность располагаются по отношению к их работам как к неким первичным координатам" (Фуко). В данном случае реактуализация в развитии соответствующего типа дискурсивности текстов его основателя не имеет ничего общего с реактуализацией в научной традиции ментальных фигур, "ставших уже смутными или исчезающими" (подобно тому, как в контексте идей Хомского в новом свете представились некоторые "фигуры знания", предложенные в свое время еще А. Гумбольдтом): применительно к Т. речь в данном случае идет о "включении дискурса в такую область обобщения, приложения или трансформации, которая для него яв-

ляется новой". И само формирование этой новизны требует своего рода отрицания дискурса автора, находящегося по отношению к данному типу дискурсивности в позиции Т.: как пишет Фуко, "чтобы было возвращение, нужно, чтобы сначала было забвение". Вместе с тем, акт "установления дискурсивности" по самой своей сути является таковым, что "он не может быть забытым". В данном случае его "забвение" не является внешним по отношению к нему и, в силу этого, не упреждает его: оно "часть самой дискурсивности" этого типа. Применительно к акту установления дискурсивности можно сказать, что "то, что его обнаруживает, то, что из него вытекает, — это одновременно и то, что устанавливает разрыв, и то, что его маскирует и скрывает". Именно дискурсивность автора, находящегося в ситуации Т., является ключом и к "забвению" себя (как условию возможности новизны в рамках данной традиции), так и к своему "возвращению" (как развитию в новых версиях). Важнейшим моментом этого "возвращения" является обращение к текстам "учредителей дискурсивности", причем текст в данном случае понимается сугубо постмодернистски, то есть в контексте презумпций ацентризма (см. Ацентризм), деконструктивизма (см. Деконструкция) и означивания (см. Означивание). Фактически "это возвращение обращается к тому, что присутствует в тексте, или, точнее говоря, тут происходит возвращение к самому тексту — к тексту в буквальном смысле, но в то же время, однако, и к тому, что в тексте маркировано пустотами, отсутствием, пробелом" (см. Пустой знак, Метафизика отсутствия). Именно своего рода воздушность текстов "учредителей дискурсивности" позволяет обнаруживать в них семантические лакуны, которые, не нарушая полноты и целостности исходного дискурса, открывают возможные пути его эволюции. По словам Фуко, в данной ситуации "происходит возвращение к некоей пустоте, о которой забвение умолчало или которую оно замаскировало, ... и возвращение должно заново обнаружить... эту нехватку; отсюда и вечная игра, которая характеризует эти возвращения к установлению дискурсивности, — игра, состоящая в том, чтобы, с одной стороны, сказать: все это там уже было — достаточно было это прочесть...; и, наоборот: да нет же — ничего этого вовсе нет". Возможность креативного "возвращения" к данным текстам обеспечена их открытостью смысла или — что в данном случае то же самое — отсутствием смысла в семантических разрежениях текста, так называемых "пробелах", когда "ни одно из видимых и читаемых слов" текста Автора, находящегося по отношению к сегодняшней эволюции дискурса в позиции Т., "не говорит того, что сейчас обсуждается, — речь идет, скорее, о том, что сказано поверх слов, в их разрядке, в промежутках, кото-

рые их разделяют" (Фуко). Отсюда следует, что, обращаясь вновь и вновь к соответствующим текстам, развитие дискурсивности содержательно трансформирует и дополняет последние. Как пишет Фуко, "пересмотр текстов Галилея вполне может изменить наше знание об истории механики, — саму же механику это изменить не может никогда. Напротив, пересмотр текстов Фрейда изменяет самый психоанализ, а текстов Маркса — самый марксизм" (см. Неомарксизм). Фактически это означает, что эволюция текстов авторов, находящихся в ситуации Т. по отношению к определенной традиции дискурсивности, реально не завершается ие только со смертью автора, но и вообще никогда — до тех пор, пока разворачивается эволюция соответствующей традиции дискурсивности.

М. А. Можейко

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ — неклассическое направление трансцендентально-критической философии, основоположником которого является Гуссерль. Данный вид трансцендентального анализа Гуссерль оценивает как неокантезианство, подразумевая предпринятый Декартом поворот от навигного объективизма к трансцендентальному субъективизму в деле обоснования дескриптивного знания. Вместе с тем, Т. Ф. не может рассматриваться как неокантезианство по той простой причине, что трансцендентальный субъективизм имеет отличную трактовку от кантовской парадигмы, а именно — предполагается, что на его основе строится чисто описательное знание, которое невозможно структурировать никакими "формами рассудка", "категориями" и т. д. Так, в "Размышлениях о первой философии", как отмечает Гуссерль, Декарт поставил своей целью проведение такой реформы всей философии, которая бы позволила преобразовать ее в описательную науку с "абсолютным обоснованием". Для этого предполагалось испровергнуть все формы знания, до сих пор имевшие значимость в статусе той или иной науки. Переоценка же всего научного знания должна была проводиться с учетом специфического понимания сущего. В качестве сущего необходимо было признавать исключительно вещь-субстанцию, которая не может подпасть под сомнение, другими словами, — то, что всегда есть и никогда не может не быть. По мнению Декарта, такого рода несомненностью обладает только сам размышляющий как особое сущее — чистое *ego* (самость, "я") определенных *cogitationes* (актов мышления). Отсюда *ego*, как аподиктическое сущее, обнаруживаемое в процессе радикального сомнения, стало провозглашаться им достоверным основанием философии как универсальной науки. Таким образом, в результате переоценки научного знания Декарт установил, что бытие "я" в познавательном отношении предшествует

объективному бытию. Гуссерль разделяет данную позицию Декарта, считая, что именно с акта ниспровержения всех наук и с полагания собственного *ego* как высшей удостоверяющей инстанции начинается любая философия. Однако, переоценка Декартом всего научного знания не была проведена им достаточно радикально. У Декарта свойство несомненности имплицитно приписывалось предметам логики и геометрии, в той же мере как у Канта и Гегеля — предмету содержательной логики. Гуссерль же утверждал, что логика, неважно формальная или содержательная, равно как и геометрия не могут избежать ниспровержения, под которое подпадают все другие науки. Только тогда будет установлена всеобщая “финальная идея” (телеология) подлинной научности. За исходный пункт трансцендентальной философии, за исковую телеологию, Гуссерлем стала полагаться аподиктическая очевидность, которая имеет место тогда и только тогда, когда предметное бытие дается в немыслимости его небытия. Вследствие же того, что на переменные модусы действительного опыта — к таким модусам относятся восприятие, воспоминание и т. д. — можно накладывать, посредством фантазирования, параллельные модусы “опыта-как-бы” (восприятие-как-бы, воспоминание-как-бы и т. д.), универсальный чувственный опыт не может считаться аподиктически очевидным, к тому же не исключена возможность сомнения в действительном существовании мира. Все опытные корреляты сознания предполагают имманентную альтернативность бытия или небытия, и эта альтернативность не затрагивает только само сознание. Следовательно, по мысли Гуссерля, необходим “поворот к *ego cogito* как к аподиктической достоверности и последней почве суждений”. Например, вместо простой констатации факта в суждении “я вижу дерево”, в рефлексии Т. Ф. проводится “эпохэ” в отношении бытия или небытия дерева, то есть редукция к несомненному существу, о котором можно сказать, что оно есть, и нельзя сказать, что его нет. Редукцию относительно чувственной предметности дерева сопровождает параллельный процесс “опытного познания этого восприятия”, а именно постижение “сознания” или “сознавания” дерева. После трансцендентального “эпохэ” — воздержания одновременно от позитивных и негативных суждений (ведь я могу видеть дерево и могу его не видеть) — сохраняется одно лишь *ego* как “незанимательный зритель” (тот, кто способен видеть и не видеть предмет). В результате подобной редукции, предметная составляющая суждения “я вижу дерево” становится не более, чем “феноменом” сознания. По Гуссерлю, любая предметность сводится к тем или иным “феноменам”, к тому, протекание чего может иметь альтернативный ход. Форма же данного протекания априорно обуславливается созна-

нием, то есть *ego*, поскольку феноменологическое “эпохэ” относительно бытия или небытия мира, отбрасывающее все, содержащее альтернативность, имеет остатком лишь трансцендентальное “я” — такое “я”, которое является и независимым от потока феноменов, и присутствующим ему одновременно, а значит, действительно, выступает как априорно обуславливающее для феноменов. Механизм априорного обуславливания протекает изнутри времени как главной формы синтеза, дающего всякий раз новый феномен. Временность переживаний *ego*, то есть “всеобъемлющее внутреннее сознание времени”, приносящее с собой синтетическое единство, обуславливает возможность всех синтезов сознания по той простой причине, что “соответствующий признак мы всегда находим как единство текущих многообразий”. Своя особая временность присуща любому переживанию. Так, в каждом актуальном переживании имплицитно содержатся переживания потенциальные. Отсюда временность сознания состоит в том, что всякое полагание со стороны *ego* дает больше того, что в данный момент рассматривается как полагаемое эксплицитно. Время открывает в актуальных переживаниях заранее включенные потенциальности, конституирование же предметности объединяет переживания и актуальные, и потенциальные. Например, восприятие дерева складывается из многообразия изменчивых способов явления, из многообразия сменяющихся сознаний, из их поэтико-номатических способов схватывания, причем актуальность определенного восприятия дерева отсылает нас к бесконечному числу его потенциальных восприятий — все это в сумме составляет интенциональный “горизонт” дерева. “Горизонтом” определенной предметности Гуссерль называет те потенциальности сознания, которые очевидны в рамках актуального переживания, то есть восприятия конкретного феномена. Одним словом, “горизонт” — это заранее очерченная потенциальность. Внесение линий потенциальностей в свои интенциональные корреляты *ego*, своеобразное “сверх-себя-полагание” трансцендентального сознания, есть не что иное, как априорное обуславливание, имманентное дескриптивности, то есть имеющее строго описательный характер. Такое априорное обуславливание есть всего лишь “мотивация”, или же “формальная закономерность универсального генезиса”, и не более того. Природа подобного обуславливания выражается в ряде “эйдосов”. Восприятие в сумме с *ego* горизонтом и “восприятием-как-бы”, то есть вместе с полаганием предмета в “абсолютной чистоте возможности воображения” формирует “эйдос”, который априорно предшествует любому значению слова и всякому феномену. Эйдос возникает после самопроизвольного варьирования одностороннего (иной раз позитивного, иной раз негативного)

предметного бытия. На зидетическом уровне анализа, таким образом, исследуется “универсальное априори”, без которого немыслимо само трансцендентальное “я”. Отсюда, по мысли Гуссерля, “существует некая априорная наука, пребывающая в царстве чистой возможности (чистой представимости, воображимости), которая судит не о каких-либо действительностях трансцендентального бытия, а, скорее, о его априорных возможностях, и тем самым одновременно приписывает действительностям априорные правила”. Данной наукой Гуссерлем провозглашается зидетическая феноменология. Предполагается, что именно она включает в себя все возможности односторонне протекающего мира. Поэтому она имеет тот же смысл, что и абсолютное бытие у позднего Шеллинга и Фихте. Такая феноменологическая теория представляет собой “универсальную онтологию” и “конкретную логику бытия”. Основное положение этой теории состоит в том, что любой возможный смысл, то есть любой коррелят мышления, неважно, считать ли его трансцендентным или имманентным, пребывает внутри трансцендентальной субъективности. В сфере *ego* конституируется все, что имеет для субъекта бытийную значимость не-“я”. Таким образом, феноменология, получившая систематическое оформление как зидетика, есть у Гуссерля не что иное, как “солипсически ограниченная эгология” — учение о редуцированном *ego*. Отсюда необходима надстройка “интерсубъективной феноменологии”, в которой рассматриваются многие “я” в виде особых монад. В акте интенциональности обнаруживается, что все что только есть для меня, существует благодаря деятельности трансцендентального *ego*. Но можно предположить, что за миром интенциональностей скрывается сущее как таковое — за универсумом моего *ego* скрывается универсум “другого”. Любое тело, включая тело “другого”, составляет определенную часть моей трансцендентальной субъективности и принадлежит тем самым первопорядковой сфере (зидетике), поскольку является моим чувственным образованием. Следовательно, подлинный опыт “другого” требует специфической смысловой надстройки над *ego* первого порядка, над актуальностями и потенциальностями потока переживаний. Хотя “другой” не может явиться в акте “презентации” как полноценно существующий, но о его существовании можно догадываться благодаря некоторой аналогии, сопоставляющей отдельные проявления меня и “другого”. Такую аналогию Гуссерль называет “аппрезентацией”, или “приведением-в-со-присутствие” (Mit-gegenwaertig-machen). В со-присутствии нечто может быть приведено, если и только если оно само не присутствует и не может достичь все-

стороннего присутствия. Например, передняя сторона вещи может аппрецировать ее тыльную сторону, а вид дерева с одной стороны — его вид с другой. Таким же образом что-то тело внутри моей первопорядковой сферы связывается, руководствуясь мотивацией восприятия по аналогии, с моим телом. Несмотря на то, что предмет “аппрезентативной апперцепции”, получаемый в процессе аналогизирования, никогда не может быть наполнен подлинным присутствием, сделавшись предметом восприятия как такового, о достоверности аппрезентации говорит то, что “я” и “другой” даны в изначальном удвоении. Проверить подобную аналогию, как для вещей, нельзя. Только для мира вещей возможно подтверждение аппрезентации фактическим приведением к присутствию, когда мы можем произвольно поменять стороны рассматриваемого предмета. Однако “аппрезентативная апперцепция” “другого” все-таки оправдана тем, что во-первых, аппрезентация не меняет синтетические единства, создаваемые презентацией, а сущностно дополняет их, во-вторых, она объясняет наличие “духовных” или “культурных предикатов”, которые так или иначе отсылают нас к неизвестным “другим” (например, “умный”, “красивый” и т. д.). Поэтому оказывается правомерным приписывать какому-то телу психические определения, невзирая на то, что в царстве его первого порядка они никогда себя не обнаруживают. Итак, “другой” не является изначальной самоданностью предмета, а создается в процессе феноменологического усилия. Я познаю “других” как управляющих по аналогии со мной своими телами и как познающих в опыте тот же самый мир, который познается мною. В свою очередь, животных я познаю как “аномальные модификации” меня самого. Наложение аппрезентации на феномены первопорядковой сферы, согласно Гуссерлю, конституирует объективный мир с его различными уровнями объективации. Этот мир создается в интенциональных актах многих “других”, то есть множеством “молад”, организованных в сообщество. Эйдетическая и интерсубъективная феноменология полностью воплощает картезианскую идею философии как универсальной науки с абсолютным обоснованием. В ней, по мнению Гуссерля, исчерпывающе раскрываются формальные идеи возможного бытия вообще, а значит она должна служить подлинным основанием всех наук о фактах. Ответвление же частных объективных наук должно сопровождаться систематическим разграничением поля действия “универсального априори”, врожденного трансцендентальной субъективности. В Т. Ф. Гуссерль все-таки отчасти возвращается к кантовской позиции, так как трансцендентальные понятия рассматрива-

ет без их онтологизации, но трансцендентальное обуславливание понимает уже как протекающее исключительно содержательно, вне формальных условий какой бы то ни было логики.

А. Н. Шуман

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ ОЗНАЧАЕМОЕ — фундаментальный термин постмодернистской текстологии, фиксирующий в своем содержании якобы стоящий за текстом внетекстуальный референт как онтологический гарант определенности текстовой семантики. Понятие “Т. О.” введено Деррида в контексте мета-диалога постмодернизма с классической философской традицией. Как известно, в рамках последней Кант переосмыслил схоластические термины “трансцендентное” и “трансцендентальное”: к сфере трансцендентального начали относиться принципиально внеопытные основания познания трансцендентного как превосходящего (от лат. *transcendens* — престаупающий) предел данного в опыте. (Ср. “трансцендентальное сознание” как сознание, очищенное от содержания опыта в феноменологии Гуссерля.) Т. О. выступает одним из центральных понятий в категориальной системе деконструктивизма (см. Деконструкция). В контексте постмодернистской критики референциальной концепции знака (см. “Пустой знак”) и программной презумпции плюрализма дискурсивных практик (см. “Закат метанарраций”) в культуре постмодерна становится возможной принципиально новая стратегия по отношению к тексту. Постмодернистская презумпция отказа от референции дезавуирует якобы изоморфную адекватность текстовой семантики дескрибируемому событию, ее фундаментальную отнесенность к бытию или выраженность бытия в ней. Поскольку в постмодернистской системе отсчета человек не существует вне текста (см. Симуляция), постольку невозможна интерпретация текста в классическом ее понимании: как взгляд извне. Сознание может лишь “центрировать” текст, организовав его вокруг тех или иных внутритекстовых семантических узлов. Возможность такой “центрации” должна быть предвзята “деструкцией” текста, восприятием его в контексте “метафизики отсутствия” референта: самоидентичность и семантическое единство текста не гарантируются якобы выраженным в нем внетекстовым содержанием, — текст принципиально гетерогенен (ср. с моделируемым в номиналистическом проекте постмодернизма способом организации ризоморфных сред — см. Номадология, Ризома) и может быть охарактеризован посредством “метафизики отсутствия” единства своих оснований. Деконструкция текста как его реконструкция (центрация) после деструкции выявляет отсутствие внутри него “полноты смысла”, наличие множества возможных плюсов его семантической центрации

(см. Ацентризм) и многочисленных “прививок”, то есть следов многочисленных его взаимодействий с другими текстами (см. Интертекстуальность). Текстовая семантика оказывается как не автохтонной, так и не автономной, будучи реально продуктом привнесения субъектом в текст культурно ангажированных (и в этом отношении никак не имманентных тексту) смыслов (см. Означивание). Деконструкция предполагает, таким образом, разрушение его логоцентристской (см. Логоцентризм) псевдоцелостности, якобы продиктованной внетекстовым (как парафраза классической традиции — “онтологическим” или “трансцендентным”) означаемым. Как пишет Деррида, “с момента, когда мы ставим под сомнение саму возможность... означаемого и признаем, что всякое означаемое есть также нечто, стоящее в положении означаемого, различие между означаемым и означающим — самый знак — становится проблематичным в корне”. — В данной системе отсчета трансцензус от текстовой семантики (в той или иной версии означивания) к “содержанию высказывания” как онтологически артикулированному референту представленного в тексте семиотического ряда оказывается столь же неправомерным, как и попытка онтологизации десигната понятия в качестве денотата. Внетекстовый гарант значения, наличие которого имплицитно и бездоказательно предполагалось в рамках референциальной концепции знака, в системе отсчета постмодернистской текстологии оказывается не более, чем иллюзией, априорно и фактически произвольно примысленным референтом (именно “Т. О.”). Естественно, в этих условиях очевидной оказывается отмеченная Р. Бартом необходимость “на место реальности (или референта), этой мистифицированной идеи, ...поставить речевой акт как таковой”. На основании отказа от идеи “Т. О.” конституируется признание постмодернизмом тотальности языка — понимание языковой реальности как исчерпывающе самодостаточной, то есть не нуждающейся ни в каком внеязыковом гаранте. По формулировке Р. Барта, “язык — это область, которой ничто не внеположено”. Аналогично у Деррида: “абсолютное наличие” есть “то, что мы прочли в тексте”, и, собственно, “ничто не существует вне текста”. По оценке И. Хассана, именно игровой хаос (или хаотическая игра) означающих, данность порядка для которых утрачена вместе с идеей референции (см. “Постмодернистская чувствительность”), и фундирует собою модель постмодернистского видения реальности. Слово становится для постмодернизма тем единственным механизмом (и — одновременно — материалом), который необходим для конституирования (= конструирования) реальности. Эта установка может быть зафиксирована как на сугубо концептуальном уровне постмодернизма (по формулировке Деррида,

“система категорий — это система способов конструирования бытия”), — так и на уровне художественной практики постмодернистского искусства (эпиграф к классическому постмодернистскому произведению — книге Р. Федермана “Прими или брось: раздутая подержанная история для чтения вслух стоя или сидя” — гласит: “Все персонажи и места действия в этой книге реальны: они сделаны из слов”). Таким образом, мир, увиденный сквозь призму постмодернистских презумпций, фундаментальных радикальных отказов от идеи “Т. О.”, предстает, по словам Р. Барта, как “мир, переисполненный означаемыми, но так и не получающий окончательного означаемого”. В русле общего критического отношения постмодернизма к любым попыткам создания онтологии, социальная концепция постмодернизма (Бодрийар, Дж. Ватимо, Р. Виллиамс и др.) практически постулирует несостоятельность самого концепта “общество” как претендующего на фиксацию внеположенного дискурсивным практикам социологии “Т. О.” социологических текстов. — История культуры постмодерна артикулируется как история языка. Таким образом, постмодернистская философия основана на финальном отказе признавать за текстом (и за всем миром как текстом) какую-либо “тайну”, то есть “окончательный смысл”. Это заставляет постмодернизм, в целом, переосмыслить феномен истины в игровом ключе (идея “игр истины”): “что заставляет нас полагать, что истина существует? Назовем философией ту форму мысли, которая пытается не столько распознать, где истина, а где ложь, сколько постичь, что заставляет нас считать, будто истина и ложь существуют и могут существовать” (Фуко).

М. А. Можейко

ТРЕЛЬЧ (Troeltsch) Эрнст (1865—1923) — немецкий философ и теолог, автор трудов по социологии религии и философии истории. С 1892 — профессор в Боине, с 1894 — в Гейдельберге, с 1915 — в Берлине. Основные работы: “Социальное учение христианских церквей и групп” (1912), “Историзм и его проблемы” (1922) и др. Противопоставляя историзм и натурализм, Т. конституирует предмет истории с помощью понятия индивидуальной тотальности, которую можно определить только через имманентный ее сознанию смысл. Понятие индивидуального, введенное романтиками, предполагает применение иного временного масштаба: измерение каждого образования по его собственным идеалам и возможностям. Работа историка по символизации и представительству должна иметь своим результатом, по мысли Т., культурный синтез современности, который обладает и теоретической и практической значимостью одновременно. Связь мировоззрения и истории должна быть нормативно и практически обусловлена и должна придать содержа-

ние и направление нашей собственной деятельности. Коренная историзация мышления произошла, по Т., в эпоху Просвещения вместе с конституированием современного государства и возникновением задач его самопонимания. Критическая позиция (или культурное сознание) возникла из освобождения менталитета от церковного мифа и стала частью европейского этоса. Место глобальных схем мировой истории занимает конструирование будущего на основе исторически понятию настоящего. Вслед за М. Вебером с его типами рациональности, Т. различает формальную и материальную философию истории. Материальная философия истории — мышление о ценностях и полагании ценностей, исходя из истории. Это полагание, по Т., не может быть абсолютным. Каждое исторически мыслящее время (или субъект) в зависимости от своей позиции формирует смысловое единство, как включающее эту позицию или идущее к ней как к цели. Развитие, которое следует отличать от естественнонаучного понятия эволюции и от секуляризованной версии христианской эсхатологии прогресса, также представляет собой целостность, единый процесс жизни, к которому наблюдатель становится в правильное отношение, считая себя его результатом и продолжением. Таким образом, философия истории превращается в область этически и культурно понятаго ответственного решения. Это личное решение — происходящее из ощущаемой, но недоказуемой необходимости. Следовательно, его невозможно обосновать чисто рационально или дедуктивно. Историческое видение соединяет актуальное и потенциальное, допускает различные варианты последующего становления, но из многообразия и борьбы тенденций выбирает те, что наиболее соответствуют действительности (современности). Исследуя логические, гносеологические, мировоззренческие проблемы исторического знания, Т. разрушает рамки, в которых вывод о средствах достижения культурного синтеза мог быть позитивным. Свой анализ историчности культурных явлений Т. переносит в теологическую плоскость, разрабатывая историческую типологию религиозных групп (“секта”, “церковь”, “религиозное объединение” и др.). Являясь результатом самораспада античности, христианская церковь, согласно Т., спасла государство, общество и культуру в рамках созданной ею собственной организации и сохранила непрерывность между двумя совершенно различными историческими мирами и ступенями развития. Посредством этой функции христианство вводит в западный мир религиозно-социологические моменты, не наблюдаемые в других мировых религиях. Несоответствие христианства социальным и духовным потребностям современности, отсутствие непосредственной очевидности в его основных религиозных идеях определили его слабость, но, отказы-

вая религиозности в познающем упорядочении действительности, Т. не лишает ее статуса значимого элемента этой действительности.

Д. М. Булынько

ТРУБЕЦКОЙ Николай Сергеевич (1890—1938), князь — русский лингвист, культуролог и этносоциолог, теоретик евразийства (объявил о выходе из организации 5 января 1929), один из основателей Пражского лингвистического кружка и нового раздела науки о языке (фонологии). Сын С. Н. Трубецкого. Начал публиковаться в 15-летнем возрасте (в “Этнографическом обозрении” и др. изданиях). Обучался на историко-филологическом факультете Московского университета (1908—1912) и в Лейпцигском университете (1913—1914). Приват-доцент Московского университета (1915—1916), профессор Ростовского университета (1918). С 1919 — в эмиграции. Профессор славянской филологии Венского университета (с 1923). Член Венской Академии наук (1930). Редактор неперидического издания “Евразийский Временник” и сотрудник редакции журнала “Путь”, издававшегося в Париже Бердяевым. Основные сочинения: “Европа и человечество” (1920); “Верхи и низы русской культуры (Этническая база русской культуры)” (1921); “Русская проблема” (1922); “Соблазн Единения” (1923); “Наследие Чингис Хаана. Взгляд не с Запада, а с Востока” (1925); “О тюркском элементе в русской культуре” (1925); “К проблеме русского самопознания. Собрание статей” (1927); “К украинской проблеме” (1927); “Общевразийский национализм” (1927); “Руководство для фонологических описаний” (1935); “Основы фонологии” (1938); “Избранные труды по филологии” (1987) и др. Согласно Т., самопознание, оно же суть самообретение — центральная процедура для становления как человека, так и народа как “коллективной личности”: “...при истинном самопознании прежде всего с необычайной ясностью познается голос совести, и человек живущий так, чтобы никогда не вступать в противоречие с самим собой и всегда быть перед собой искренним, непременно будет нравственным. В этом и есть высшая достижимая для человека духовная красота, ибо самообман и внутреннее противоречие, неизбежные при отсутствии истинного самопознания, всегда делают человека духовно безобразным”. Смысл бытия — организация образа жизни, формирование оригинальной национальной культуры, в полной мере соответствующая самобытной природе людей. По Т., главной предпосылкой этого процесса выступает конституирование “истинного национализма” (или “безусловно положительного принципа поведения народа”) в отличие от “на-

ционализма ложного”, основанного на максиме “быть как другие”, культурном консерватизме, шовинизме. В России после Петра I, по мысли Т., истинного национализма быть не могло — он был замещен суррогатами эгоцентрического национализма романо-германского толка, претендующего на статус общечеловечески значимого. Отрицая в принципе гипотезу об “общечеловеческой культуре”, Т. (вслед за Данилевским) отказывал в праве на “лидерство” любой культуре, включая и романо-германскую. По мысли Т., постижение и теоретическая реконструкция русского национального самосознания неосуществимо вне изучения культуры соседних ему народов. Главной установкой его языковедческих и культурологических исследований явилось требование отказа от любого этнического “эгоцентризма”. Одним из первых Т. использовал сравнительно-системный подход для анализа культур и языков, включавший историко-генетический, конкретно-исторический и типологический аспекты. Вывел закон о неизбежности многообразия национальных культур. Опираясь на современные данные о механизмах “дробления” языка в контексте последующего конституирования групп языков, сформулировал термин “языковой союз” (совокупность языков, распространенных в одной географической и культурно-исторической области и обладающих в этой связи набором общих черт). — Ср. с идеей “евразийского языкового союза” у Якобсона. — Провел параллель между “языковыми союзами” и “культурами”, что имело существенное эвристическое значение для этнической культурологии. Т. отметил, что взаимодействие субъектов различных культурно-исторических зон результируется конституированием культур смешанного типа. Каждый отдельный народ вносит в соответствующий культурный тип собственные уникальность и неповторимость: в результате, по мысли Т., складывается “та радужная сеть, единая и гармоничная в силу своей непрерывности и в то же время бесконечно многообразная в силу своей дифференцированности”. Т. принципиально отвергал версию о “высших” и “низших” культурах, усматривая в них лишь меру и степень взаимного отличия. Полагая в русле полемики евразийского движения позитивную роль так называемого “татаро-монгольского ига” в становлении русской государственности, Т. критически оценивал космополитическую, по сути, деятельность режима Петра I (см. Молния). Помещая в основание русской культуры “туранский элемент” (конгломерат тюркских, угрофинских, “макджурских”, монгольских и др. народов), Т. трактовал славянство как преимущест-

венно языковую, а не культурную общность. По Т., ориентация на стабильность и равновесие, склонность к симметрии, ясность в процедурах схематизации ограниченного социо-природного материала оказались теми свойствами “туранской” социальной психики, которые и заложили фундамент ментальности Московской Руси. В качестве ведущих характеристик последней Т. рассматривал неразделимость государственной идеологии, искусства, религии и “бытового исповедничества”; внутреннюю духовную дисциплину; готовность к противодействию внешним агрессиям вкупе с активной экспансией вовне; жесткую подчиненность всех без исключения верховному правителю, беспрекословно направляемому в его деятельности православной верой — являющейся основой жизни также и для всех подданных. Московское царство, согласно Т., выступило итогом “оправославления” туранской, по сути своей, государственности. По мысли Т., “для всякой нации иноземное иго есть не только несчастье, но и школа. Соприкасаясь с иноземными покорителями и засильниками, нация заимствует у них черты их психики и элементы их национальной культуры и идеологии. Если она сумеет органически переработать и усвоить заимствованное и выйдет, наконец, из-под ига, то о благотворности или вредности ига как школы можно судить по тому, в каком виде предстанет освобожденная нация”. Послепетровская же Россия с европеизированным правящим классом во главе, по мнению Т., стала всевозрастающе применять неприкрытую силу террора и принуждения: “Большевизм есть такой же плод двухсотлетнего романо-германского ига, как московская государственность была плодом татарского ига... И когда сопоставишь друг с другом эти два аттестата — аттестат татарской школы и аттестат школы романо-германской, то невольно приходишь к тому заключению, что татарская школа была вовсе уж не так плоха”. По мысли Т., сущность “русского народного” большевизма состоит в том, что для русского народа слово “буржуй” обозначает не богача, а человека иной культуры, мясцаго себя высшим в силу своей принадлежности именно к этой культуре. Как полагал Т., “настоящее коммунистическое государство, как порождение романо-германской цивилизации, предполагает известные культурные, социальные, экономические, психологические и т. д. условия, существующие в Германии, но не существующие в России. Пользуясь этими преимуществами и отрицательными уроками русского большевизма, немцы создадут образцовое социалистическое государство, и Берлин сделается столицей все-европейской или даже всемирной “федеративной” советской республики. Во всемирной советской республике

господам будут немцы, а рабами — мы, то есть все остальные... Нероманским народам нужна новая романо-германская культура. Романо-германским же низам никакой принципиально новой культуры не нужно, а хочется лишь поменяться местами с правящими классами с тем, чтобы продолжать все то, что делали до сих пор эти классы: заправлять фабриками и наемными “цветными” войсками, угнетать “черных” и “желтых”, заставляя их подражать европейцам, покупать европейские товары и поставлять в Европу сырье. Нам с ними не по пути”. Отстаивая в ходе разработки идей евразийства тезис о противоположении Европы и Человечества, существующего в этносах и суперэтносах — в “ликах” и “многочисленных личностях”, Т. полагал также необходимым и позитивным преодоление европоцентризма. (По Гумилеву, полицентризм Т. весьма актуален: именно мозаичность человечества придает планетарному социуму необходимую историческую пластичность.) В контексте исторической судьбы России на рубеже 20—21 вв. особо тревожно звучат предсказания Т. о характере и сути колониального будущего Отечества: “Значительная часть русской интеллигенции, превозносящая романо-германцев и смотрящая на свою родину как на отстающую страну, которой “многому надо поучиться” у Европы, без зазрения совести пойдет на службу к иностранным порабощателям и будет не за страх, а за совесть помогать делу порабощения и угнетения России. Прибавим ко всему этому и то, что первое время приход иностранцев будет связан с некоторым улучшением материальных условий существования, далее, что с внешней стороны независимость России будет оставаться как будто незатронутой, и, наконец, что фиктивно-самостоятельное, безусловно-покорное иностранцам русское правительство в то же время будет, несомненно, чрезвычайно либеральным и передовым. Все это, до известной степени закрывая суть дела от некоторой части обывательской массы, будет облегчать самооправдание и сделки с совестью тех русских интеллигентов, которые отдадут себя на служение порабощившим Россию иностранцам. А по этому пути можно уйти далеко: сначала — совместная с иностранцами помощь голодающему населению, потом служба (разумеется, на малких ролях) в конторах иностранных концессионеров, в управлении иностранной “контрольной комиссией над русским долгом”, а там и в иностранной контрразведке и т. д. Самое вредное это, разумеется, моральная поддержка иностранного владычества. А между тем при современном направлении умов русской интеллигенции придется признать, что такая поддержка со стороны большинства этой интеллигенции, несомненно, будет оказана. Вот это и есть самое страшное”. (См. также Евразийство.)

А. А. Грицанов

ТУЛМИН (Toulmin) Стивен Эдлстон (1922—1999?) — английский философ постпозитивистского направления. Доктор философии (1948, диссертация "Разум в этике", опубликована в 1949). Лектор по философии науки в Оксфорде (до 1960). В 1960-х регулярно выступал с лекциями в США. Преподавал в Чикагском университете (с 1973). После отставки в 1992 занимается "мультидисциплинарными" и транснациональными исследованиями, читает лекции в Швеции, Австрии, Нидерландах. Ранние работы Т. — "Вероятность" (1950), "Философия науки" (1953) и др. — содержат критику неопозитивистской концепции науки. Впоследствии — "Витгенштейновская Вена" (1973, в соавторстве с А. Яником); "Способы использования аргументации" (1958); "Происхождение науки" (в 3 томах, 1961—1965); "Предвидение и понимание" (1961); "Человеческое понимание" (1972); "Знание и действие" (1976) и др. — формулирует собственную исследовательскую программу в эпистемологии, основная идея которой: идея исторического формирования и эволюции стандартов рациональности и "коллективного понимания" в науке. Подход Т. конкретизируется в дискуссиях с другими представителями постпозитивизма (Поппер, Куи, Лакатос, Фейерабенд и др.) и оформляется в оригинальную эволюционистскую концепцию науки. В рамках этой концепции Т. был введен ряд эвристических понятий и представлений: "рациональная инициатива", "концептуальный отбор", "матрица понимания", "интеллектуальная экология" и др., которые задают действительность эволюционных процессов в науке. Критически оценивая биологизаторскую трактовку "интеллектуальной эволюции", данную Махом, Т. рассматривает популяционную теорию изменчивости и естественного отбора Дарвина лишь как иллюстрацию более общей модели исторического объяснения. Прямые аналогии, по Т., здесь невозможны. В целом эта модель включает четыре основных тезиса: 1) Компромисс между "реалистической" и "номиналистической" установками в вопросе идентификации исторических образований. Соответственно этому, эволюционное объяснение концептуального развития должно объяснить два аспекта: с одной стороны, генеалогическую последовательность и непрерывность, благодаря которым идентифицируются отдельные дисциплины, а с другой — глубокие длительные изменения, приводящие к их трансформации и смене. 2) И преемственность, и изменения объясняются в терминах единого двустороннего процесса, в данном случае процесса концептуальных инноваций и отбора. Непрерывное возникновение интеллектуальных нововведений уравнивается непрерывным процессом критического отбора концептуальных вариантов. Критический процесс в науке выступает, таким об-

разом, в функции управления отбором. 3) Этот двусторонний процесс может производить заметные концептуальные изменения только при наличии дополнительных условий ("интеллектуальной среды"). Должны существовать подходящие "форумы конкуренции" и "экологические ниши", в которых интеллектуальные нововведения могут выжить в течение достаточно длительного времени, чтобы обнаружить свои достоинства и недостатки. 4) Экологические требования среды определяют локальные требования к эволюционному "успеху". Соответственно объяснение "успеха" тех или иных интеллектуальных инициатив предполагает рассмотрение "экологии" частной культурно-исторической ситуации. В любой проблемной ситуации дисциплинарный отбор "признает" те из конкурирующих инноваций, которые лучше всего адаптируются к "требованиям" местной "интеллектуальной среды". Эти "требования" охватывают как те проблемы, которые каждый концептуальный вариант призван решить, так и другие упрочившиеся понятия, с которыми он должен сосуществовать. Взаимосвязь понятий "экологическое требование" и "ниша", "адаптивность" и "успех" составляют предмет "интеллектуальной экологии". По Т., действительность науки в эволюционном подходе разительно отличается от неопозитивистского представления науки в виде логической системы. Наука рассматривается Т. скорее как совокупность "исторических популяций" логически независимых понятий и теорий, каждая из которых имеет свою собственную, отличную от других историю, структуру и смысл. Как писал сам Т., "интеллектуальное содержание любой рациональной деятельности не образует ни единственной логической системы, ни временной последовательности таких систем. Скорее оно представляет собой интеллектуальную инициативу, рациональность которой заключается в процедурах, управляющих его историческим развитием и эволюцией". Таким образом, научные дисциплины выступают у Т. как исторически развивающиеся рациональные инициативы, в которых понятия находят свое коллективное применение. Рациональная инициатива — это та "жизненная форма", в которой протекает, с одной стороны, процесс трансляции или передачи норм и интеллектуальных средств, а с другой, вышеописанный эволюционный процесс концептуальных изменений и отбора. Наука, по Т., принципиально двойственна: это совокупность интеллектуальных дисциплин и профессиональный институт. Механизм эволюции рациональных инициатив состоит в их взаимодействии с внутринаучными (интеллектуальными) и внеаучными (социальными, политическими) факторами. Дисциплинарный и профессиональный, внутренний и внешний аспекты науки соотносятся друг с другом по принципу дополнительно-

сти — это разные проекции одного и того же эволюционного процесса. Дисциплинарный аспект интеллектуальной истории является рациональным, оправдательным и перспективным, а профессиональный — причинным, объяснительным и ретроспективным. Полное объяснение концептуального развития в любой рациональной инициативе на каждой своей стадии должно освещать и формирование (в каузальных терминах) и ретроспективную модальности, и оправдание (в терминах рациональных оснований и перспективной модальности) проектов этой инициативы. Эволюционный подход Т. меняет и видение самого научного мышления и представление о рациональности. В оппозиции неопозитивистским представлениям о научном мышлении как строгом следовании логическим нормам, Т. выдвигает на передний план другой тип организации научного мышления, основанный на понимании. Понимание в науке, по Т., задается, с одной стороны, соответствием "матрицам" (стандартам) понимания, принятым в научном сообществе в данный исторический период, с другой стороны, проблемными ситуациями и прецедентами, выступающими основой "улучшения понимания". Анализируя концептуальные точки зрения, эпистемолог должен обращаться к той ситуации понимания (или проблемной ситуации), с которой сталкивается ученый и относительно которой он решает, какие интеллектуальные средства необходимо ввести и актуализировать в этой ситуации. Таким образом, концептуальное содержание научной дисциплины определяется не только набором теоретических утверждений, подлежащих формализации, но и практическими процедурами применения интеллектуальных средств и теми функциями, которые эти средства выполнили в тех или иных проблемных ситуациях. Сами стандарты понимания изменяются в ходе "концептуального отбора" нововведений. Поэтому научная рациональность не может определяться всеобщими логическими нормами, а скорее должна рассматриваться по аналогии с прецедентным правом в юриспруденции. "Рациональность — это атрибут не логической или концептуальной системы как таковой, а атрибут человеческих действий и инициатив, в которых временно пересекаются отдельные наборы понятий..." Установление рациональности тех или иных инициатив представляет своего рода "судебную процедуру", а не формально-логический анализ. (По мысли Т., решающий сдвиг, отделяющий постмодернистские дисциплины современности от их непосредственных предшественников — модернистских наук, происходит в идеях о природе объективности: от бесстрастной точки зрения незаинтересован-

ного зрителя к взаимодействию взглядов участника-наблюдателя.) Помимо эпистемологической проблематики, Т. обращался к вопросам этики и философии религии. В этих работах он стремился выявить зависимость авторитета и обоснованности моральных и религиозных суждений от принятых процедур объяснения и схем понимания, реализуемых в языковых практиках. Так, в исследовании "Космополис" (1989) Т., анализируя феномен "современности" Нового времени, трактует революцию в естествознании этого периода как ответ на многомерный духовный кризис Европы начала 17 в. Преодоление вселенского континентального хаоса 30-летней войны было осуществимо, по мысли Т., лишь в контексте провозглашения "Порядка" как фундамента социально-политического устройства общества. Лишь в конце 20 в., согласно Т., в результате распространения подходов синергетики (см. Синергетика) и глобализации мировых процессов — становится осуществимой поворотная кардинальная трансформация миропредставлений человечества.

А. Ю. Бабайцев

ТУРЕН (Touraine) Ален (р. 1925) — французский философ и социолог, профессор университетов в Нанте и Париже. Главные работы Т.: "Социология действия" (1965), "Движение Мая и коммунистическая утопия" (1968), "Постиндустриальное общество" (1969), "Производство общества" (1973), "К социологии" (1974), "После социализма" (1980) и др. Основные области исследований Т. — социология труда, методология социального познания, изучение индустриального и постиндустриального общества, социальных движений. В начале своей деятельности Т. — сторонник структурно-функционального подхода к обществу и структурализма, с позиций которых написаны его первые работы по социологии труда. В последующем он отдает предпочтение концепции социального действия как наиболее адекватному методу исследования общества в его динамике, противоречиях и конфликтах. Для отслеживания динамики общественного развития и эволюции различных типов обществ (цивилизаций) Т. широко использует категорию "социальный тип". Эта категория дает, считает он, возможность проследить сдвиги в человеческой деятельности от одного типа общества к другому; от торговли к производству, от производства к коммуникации, от одного типа культуры к другим типам, от одного типа отношений между коллективностью и ее окружением, от одного типа отношений между "социальными актерами" (действующими субъектами исторического процесса) к другим. С этих позиций доиндустриальное общество аграрного и торгового типа вполне правомерно отождествляется с афин-

ской или римской цивилизацией, где отчетливо проявляется связь между социальностью и политической целостностью. В случае индустриального общества возникает гораздо большая дистанция между ним и национальным государством. Еще более отдаленной эта связь становится в постиндустриальном, программном обществе, которому соответствует более сложная, менее механическая и менее стабильная по сравнению с доиндустриальным и индустриальными типами общества модель организации. В отличие от последних, в противовес "пирамидной структуре" обществ с низшими уровнями самоизменения их функционирования, в идущем им на смену постиндустриальном обществе центры принятия решений составляют самоорганизующуюся и самоизменяющуюся систему без центрального пункта. В отличие от индустриального общества, в котором основной классовый конфликт существует между рабочим и боссом, в программном обществе основной социальный конфликт пролегал, по Т., между механизмом производства и управления и самим потребителем. Переход к нему означает движение к более открытому обществу, которое побуждает людей, товары и идеи циркулировать в гораздо большей мере, чем это делали предыдущие общества. Постиндустриальное общество действует более глобально на управленческом уровне, используя для этого две главные формы. Во-первых, это нововведения, то есть способность производить новую продукцию как результат инвестиций в науку и технику; во-вторых, самоуправление становится проявлением способности использовать сложные системы информации и коммуникаций. Т. признает, что индустриальное общество находится в состоянии кризиса, что проявилось во всеохватывающем кризисе ценностей, кризисе культуры, в широком движении контркультуры, которое прямо поставило под вопрос ценности индустриализации и роста и которое предъявило счет стабильности и тождественности в какой бы то ни было форме, потребовало необходимых трансформаций во всех сферах общества. Однако за этими проявлениями кроются более глубокие и фундаментальные сдвиги в самом способе производства, распределения, обмена, потребления, в самой организации общественной жизни. Суть этих сдвигов состоит в переходе к новому типу общества, более активному и мобильному, более самоорганизующемуся, способному создавать все новые модели управления и осуществлять культурные нововведения, но вместе с тем к более волюнтаристскому и опасному, чем общество, оставленное нами позади. Программированное общество обладает значительно большей степенью мобилизованности, чем индустриальное, и создает более широкий простор для разнообразных и активных систем социального действия. Это находит воплощение в ши-

роко распространившихся социальных движениях — освободительных, феминистских, молодежных, экономических, экологических, региональных, этнических, культурных и т. д. Все эти разнородные и разнонаправленные движения придают социальным конфликтам в программном обществе исключительную жизненность и широкое распространение. Но здесь же кроется и причина слабости этих движений, поскольку обобщенная природа конфликтов в данном случае лишает их общей основы. В такой ситуации пламя социального протеста может вспыхнуть в любом месте, но обществу меньше, чем прежде, угрожает огромный пожар социальных потрясений. Придавая большое значение в развитии общества социальным действиям, Т. создал их своеобразную типологию. Те конфликтные действия, которые представляют собой попытку защитить, реконструировать или адаптировать некоторый слабый элемент социальной системы, будь то ценность, норма, власти отношения или общество в целом, он называет коллективным поведением. Если конфликты представляют собой социальные механизмы для изменения систем принятия решений и являются вследствие этого факторами изменения структуры политических сил в самом широком смысле слова, то речь должна вестись о социальной борьбе. Когда же конфликтные действия направлены на изменение отношений социального господства, касающихся главных культурных ресурсов (производство, знания, этические нормы), они могут быть названы социальными движениями. В процессе развертывания социальных движений главное внимание их инициаторов и участников, согласно Т., концентрируется на самом социальном "актере", на его индивидуальности и идентичности. Акцент на индивидуальности и идентичности служит характеристикой поднимающихся социальных слоев и групп, и особенно новых контролируемых классов, отстаивающих собственную идентичность и индивидуальность, за которыми кроется требование свободы для инициатив и снятия традиционных барьеров, которые препятствуют приходу всякой новой власти. В последние годы Т. все больше внимания уделяет проблеме гармонизации отношений формирующегося программного общества с экологическими движениями и окружающей природной средой. Программированное общество не может признать существование природы, отделенной от себя, поэтому оно, с одной стороны, осознает, что является частью природы, а с другой — несет ответственность за защиту природы, берет на себя ответственность за все вероятные последствия модификаций, производимых им в природном порядке. В этой связи современное общество трактуется Т. как коммуникационное, интерпретируемое в понятиях социальных отношений, и одновременно

но должное рассматриваться как система деятельности. В нем главная область конфронтации приближается к области знаний и идей, знание становится производительной силой, присвоение которой столь же важно, сколь важна в индустриальном обществе проблема собственности. Чем больше это общество расширяет свою способность к самоизменению, тем больше оно руководствуется знаниями о себе и социальном действии, вследствие чего сердцевину социальных конфликтов и движений в нем составляет интеллектуальный мир.

Е. М. Бабосов

У

“У ВОДРАЗДЕЛОВ МЫСЛИ” — книга Флоренского, написанная в начале 1920-х, содержащая в себе основные положения философского символизма и “конкретной метафизики”. Является важнейшим произведением позднего творчества философа, занимающая в нем то же место, какое имел “Столп и утверждение истины” в ранний период. “У. В. М.” состоит из пяти разделов, представляющих собой самостоятельные произведения, разные по жанру и объему, но в то же время объединенные единым замыслом. Первый раздел “На Маковце” — небольшая лирическая прелюдия к книге, в основе которой лежит письмо Розанову. Данный фрагмент, задающий тональность всей работе, включает в себя первоначальные внутренние импульсы и переживания автора, которым придается онтологический статус. В “Путь и средоточиях”, втором разделе, первичные интуиции облекаются в форму философского предисловия, обосновывается основной принцип “конкретной метафизики” — “бережно собирать конкретную мысль, сгоняя в один затон водовороты первичных интуиций”. Основой для данного принципа служит “круглое мышление”, то есть “способ мыслить и прием излагать созерцательно”. Флоренский намечает некоторые “мысленные ходы” — “водоразделы”, от которых, по его мнению, “потечет мысль в новый эон истории”: “идея целого, формы, творчества, жизни”. Как в первой, так и во второй частях книги, отчетливо заметен антропологический аспект “конкретной метафизики”: “...задача философской антропологии — раскрыть сознание человека как целое, то есть показать связанность его органов, проявлений и определений”. Так понимаемая философская антропология становится основой философского символизма Флоренского, акцентирующего внимание на антропологическом аспекте символа и классифицирующего символы по способам человеческих восприятий, разделяя их на зрительные, слуховые, осязательные и др. Онтологизация чувственных восприятий и соотнесение их с “метафизическими

линиями мира” высвечивают основной замысел всей книги: каждый ее раздел трактует один из видов восприятий, то есть определенный вид символов. Основными способами восприятий Флоренский считает зрение и слух, поэтому основное его внимание сосредоточено на анализе изобразительного искусства (зрительные символы) и языка (слуховые символы). Исследование особенностей зрительных восприятий легло в основу третьего раздела книги “Обратная перспектива”, поднимающего вопрос о пространственности в изобразительном искусстве и являющемуся совместно с работами “Иконостас” и “Анализ пространственности и времени в изобразительных искусствах” ядром эстетической концепции Флоренского. Экскурс в историю живописи (аплоть до вавилонского и египетского искусства) заставляет автора задаться вопросом о принципах организации пространства в художественном произведении, которое, в свою очередь, по мысли философа, есть отражение мировоззренческих принципов той или иной эпохи. Линейная перспектива, по Флоренскому, возникает впервые в античной театральной декорации, удовлетворяя нужду в иллюзии, и начинается доминировать в ренессансном искусстве, где иллюзионизм компенсирует духовную пустоту, отход от Бога и отрицание божественной реальности, представить которую стремилась икона. Перспективное видение мира, по Флоренскому, не присуще людям изначально, доказательством чему могут служить детские рисунки. Перспективность — не залог правдивости в изображении мира, так как любое изображение предмета не есть то же, что и сам предмет: оно лишь указывает на подлинник как на символ. Образы изобразительных искусств, по Флоренскому, всегда символичны, но они суть символы разных мировосприятий. Таким образом, “перспективная картина мира не есть факт восприятия, а лишь — требование, во имя каких-то, может быть, и очень сильных, но решительно отвлеченных соображений”, она вытекает из того мировоззрения, где “истинною реальностью полуреальных вещей признается некоторая субъективность, сама лишенная реальности”. Средневековое искусство (как и египетское) не нуждается, согласно Флоренскому, в линейной перспективе, так как своей основой признает реальность, не представимую натуралистически. Это искусство посредством символа являет нам метафизическую реальность (то, что находится по ту сторону плоти и зрительных восприятий). Четвертый раздел книги “Мысль и язык” является самым объемным в “У. В. М.” и содержит в себе основные положения философии языка Флоренского. Статьи этого раздела условно можно разделить на три части: гносеологическое обоснование теории языка (“Наука как символическое описание”, “Диалектика”), анализ языка как целост-

ности (“Антиномия языка”), анализ слова как первичной ячейки языка (“Термин”, “Строение слова”, “Магичность слова”, “Имелание как философская предпосылка”). (Фактически этот раздел является развитием идей, высказанных мыслителем в ранней работе “Общечеловеческие корни идеализма”. Исходной посылкой размышлений о языке Флоренского является интерпретация им платонизма и области “платоновских идей”, которая понимается им достаточно широко. В “Общечеловеческих корнях идеализма” Флоренский утверждает происхождение философии Платона из древних магических воззрений человечества. Эта связь воплощена в стремлении Платона к цельному знанию, к нераздробленному единству, которое противопоставляется Флоренским дифференциации и узкой специализации современной науки, которая “за отдельными деревьями не видит леса”, в то время как народное сознание воспринимает “живую душу” леса как целого. Народные представления, вроде представлений о китах, которые держат землю, об огненном змее и тому подобные Флоренский уподобляет кантовским “вещам в себе”, о которых не спрашивают, но в существовании которых не сомневаются. Но в народе, по мнению автора, есть те, кому ведомо неведомое — ведьмы, ведуньи, кудесники, маги. Их магические способности обусловлены наличием в их душе идеи, их вхождением в мир идей. Идея кристаллизуется в слове. Отсюда, с точки зрения Флоренского, особый статус слова в магии. Оно является ключом в мир неведомого. Однако Флоренский не останавливается на характеристике слова как познавательного инструмента, а утверждает его субстанциальность, его реализм: слово, по его убеждению, есть сама реальность. Таким образом, центром магического воззрения выступает слово-имя, которое мыслится неким духовным существом, двойником вещи. Имя человека также является мистической реальностью, его трансцендентальным субъектом, уподобляется платоновой идее, которая одновременно объективна и субъективна: имя — и орудие познания и одновременно сама познаваемая реальность. Так, в ранней работе Флоренского сформировались основные идеи его философии языка, которые были развиты в вышеупомянутом разделе книги “У. В. М.” — “Мысль и язык”.) В первых двух частях данного раздела автор обращается к гносеологическим функциям языка, которые, по его мысли, в истории науки воплощаются двояко: в механическом объяснении и символическом описании. В первом случае выстраивается механическая модель явления, при этом реальностью обладает соответствующим образом построенная модель, а не сама реальность. Второе /символическое описание — Ю. А./ не подменяет опи-

сываемой реальности, а лишь “желает углубить наше внимание и послужить осознанию подлежащей нам реальности”. Символическое описание в науке соответствует философии платоновского типа, где познание направлено на суть вещей, а не на их оболочку. Такой тип философии, согласно Флоренскому, и есть диалектика, когда разум задает действительности вопрос и получает ответ, кристаллизуемый в слове. Отсюда — положение мыслителя о том, что наука и философия есть язык. Сосуществование в познании двух тенденций — к построению научных схем и к пребыванию в сфере философского зрела (диалектики вопросов и ответов) — определяют основную антиномию языка: наличие в нем всеобщего, логического, неподвижного начала и текучих, индивидуально-творческих проявлений. Описанию этих антиномий посвящена третья часть раздела, “Антиномия языка”, после чего автор переходит к осмыслению отдельного слова как ячейки языка. Наибольшего напряжения языковая антиномия достигает в научном термине, в котором, по Флоренскому, запечатлевается “сгущенный опыт многостолетней истории человеческой мысли”. С одной стороны, термин есть остановка мысли, “относительный максимум” мысли, с другой — открытие новых горизонтов и импульсов для развития науки. Однако, с точки зрения философа, подобная “сгущенность мысли” присутствует не только в научном термине, но и во всяком слове, что запечатлевается в его строении, анализу которого посвящен фрагмент “Строение слова”. Флоренский выделяет в структуре слова “фонему” в “морфему” — внешнюю, подвижную часть слова и “семему” — “внутреннюю”, устойчивую часть. Все слово в целом уподобляется Флоренским живому организму, где фонема и морфема рассматриваются как его костяк и тело, а семема, значащая сторона слова, как его душа. Стержнем всех работ Флоренского, посвященных языку, является тезис о магичности слова (часть “Магичность слова”). Употребление слова “магия” Флоренский объяснял своим особым пониманием его значения. Это слово, по его мысли, объединяет языческое и христианское миропонимание. Язычество, как и христианство, признает “танства” и откровение, их разделяет лишь разная духовная высота. По мнению мыслителя, “магия — лишь общение человека с кем-то — будь то светлые или темные силы”. Магичность слова обусловлена самим его строением. В семеме хранятся залежи энергий, отлагавшиеся веками народом, каждый ее слой есть оседание на слове духовных процессов, “оплотнение духа”, что соединяет говорящего с исторически проявленной волей народа. Новый импульс развитию философии языка Флоренским придали события,

связанные с Афонской смутой и спором ижеславцев и ижеборцев, размышлением над сутью которого стала часть книги “Ижеславие как философская предпосылка”. (Основные тезисы ижеславия были изложены в книге афонского схимонаха Иллариона “На горах Кавказа”, где на основе мистических переживаний автора был сделан вывод о присутствии в имени Божьем Самого Бога всем Своим существом и Всеми своими бесконечными свойствами, и подчеркивалось, что вне имени Божьего спасение для православного невозможно. Спор вокруг этой книги спровоцировал так называемую Афонскую смуту, участниками которой стали русские афонские монахи, разделившиеся на ижеславцев (последователей Иллариона) и ижеборцев (его противников). Первые пытались возвести положение “Имя Божие — Сам Бог” на уровень догмата, вторые обвиняли их в пантеизме и полагали, что подобная постановка вопроса может привести к идолопоклонству. Идейным лидером ижеславцев стал неросхимонах Антоний Булатович, чья книга “Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус” вышла в 1913 с предисловием Флоренского.) Стоя на позициях православного энергетизма, Флоренский защищает ижеславцев, рассматривая при этом ижеславие как “некоторое интеллектуальное творчество”, задача которого — “высказать истинное ощущение человечества”, в своей сути подразумевающее существование в качестве реальности как самого человечества, так и того, что существует независимо от сознания человечества. Так, Флоренский приходит к представлению о двух сторонах бытия — внутренней (которую оно обращено к себе самому) и внешней (направленной к другому бытию). Две стороны эти находятся во взаимосвязи — в мире осуществляется синергия бытий, раскрывающаяся в процессе познания, которое предстает как “плод общения познающего духа и познаемого мира”. Эта синергичность бытия, по мысли философа, запечатлевается в символе, для определения которого используется понятие “энергия” в ламистском толковании: “Бытие, которое больше самого себя, — таково основное определение символа... Символ есть такая сущность, энергия которой, сращенная или, точнее, срастворенная с энергией некоторой другой, более ценной в данном отношении сущности, несет, таким образом, в себе эту последнюю”. В этой части работы, учение о слове как реальности и представление о магичности слова, дополненное представлением об энергийной природе слова, позволяет подвести слово под категорию символа: слово есть “сущность, энергией своей раскрываемая”. Особая уплотненность энергии слова, по Флоренскому, содержится в имени. Всякое имя имеет свою духовную сущность, а деятельность, направленная на ее оберегание, и есть ижеславие, — таков философский вывод Флорен-

ского из богословского спора ижеславцев и ижеборцев. Рассмотрев, таким образом, способы воплощения зрительных и слуховых восприятий в истории науки и культуры, в “Итогах” Флоренский приходит к заключению о познавательной деятельности человека вообще, суть которой он видит в построении символов человеческого отношения к реальности. Предпосылкой этой деятельности является реализм, то есть ощущение “подлинного существования того, с чем соприкасаемся, чтобы стала возможной культурная деятельность”. Для того чтобы современный человек вновь обрел это истинное, но утраченное им ощущение реальности, необходимо изжить иллюзионизм, являющийся основной характеристикой ренессансного мироощущения, помещающего человека в онтологическую пустоту. Таковым Флоренский видит дальнейший путь развития науки и культуры.

Ю. В. Аленкова

УАЙТХЕД (Whitehead) Алфред Норт (1861—1947) — британский философ, математик, логик, методолог. Учился и в первый период своего творчества работал в Кембридже. Был известен как ученый, вместе с Расселом (его учеником) разрабатывал проблемы символической логики, дал логический анализ оснований математики. Увлеченный работами кардинала Ньюмена (1801—1890), пережил в 1890-х годах кризис религиозных воззрений, пытаясь сделать выбор между англиканством и католицизмом. До 40 лет философской проблематикой специально не занимался. Первые работы философского характера были написаны в русле неореализма. В 1910 переехал в Лондон, где стал деканом в Лондонском университете. Был преподавателем городского Академического совета по образованию, затем профессором Имперского колледжа науки и техники в Кенсингтоне. Начало второго этапа его философской эволюции (третий этап творческой биографии) приблизительно совпадает с его переездом в США по приглашению философского факультета Гарвардского университета (1924), где он проработал до выхода в отставку в 76 лет (последняя лекция была прочитана У. в 80-летнем возрасте). Философскую доктрину У. этого периода определить однозначно достаточно сложно. Сам он говорил о необходимости разработки спекулятивной (умозрительной) философии (метафизики), в которой усматриваются мотивы платонизма, а также аристотелизма. В целом же речь шла о рациональном обосновании науки в ряду других возможных систем знания (искусство, религия, философия). У. акцентировал в своем позднем творчестве, отмеченном многовекторностью интересов и многообразием обсуждаемых тем, несколько ключевых идей, по которым его философия обозначают как “философию организма” (“организмизм”), как “клеточную теорию актуальности”, как “философию процес-

са ("философию становления") и т. д. Несмотря на многоплановость философских построений У., смену тем и доминант, о его творчестве можно говорить как о целостном явлении, в котором многие поздние идеи обнаруживаются или предвосхищаются в более ранних работах, часто даже "дофилософского" периода. В 1960-е отмечают "уайтхедовский ренессанс" в американской, а затем и европейской философии и методологии знания. Известна версия объединения взглядов У. с "критической онтологией" Н. Гартмана (Г. Вайн). В последнее время активно осваивается и развивается круг его идей и следствий из них, имеющих отношение к частным философским и социальным дисциплинам (прежде к эстетике и социологии — его версия социального символизма, в частности). Основные работы: "Трактат об универсальной алгебре" (1898); "О математических понятиях материального мира" (1906); "Principia mathematica" (в 3 томах, 1910—1913, совместно с Расселом); "Организация мышления" (1917, при переиздании получила новое название: "Цели образования"); "Исследование оснований естествознания" (1919); "Понятие природы" (1920); "Принцип относительности" (1922); "Наука и современный мир" (1925); "Религия в процессе развития" (1926); "Символизм, его значение и действие" (1927); "Функция разума" (1929); "Процесс и реальность" (1929); "Приключения идей" (1933); "Способы мышления" (1938 — последняя книга) и др. Творчество У. изначально задано осознанием несоответствия привычной, господствовавшей в науке несколько веков онтологической схемы и скрывающейся за ней субъектно-предикатной логики реалий науки (прежде всего физики и математики рубежа веков). Это породило программу критического пересмотра и перестройки исходных понятий науки по двум основаниям: приближения их к "действительному опыту" на основе последовательного проведения принципа философского моизма (через критику как материалистически-позитивистского механицизма, так и гегельянской философии тождества бытия и сознания). Системообразующими принципами у У. выступают тезисы о том, что действительность всегда есть ее становление ("принцип процесса"), а всякая объективность есть возможность для становления ("принцип относительности"), требующие преобразования представлений о реальности, сложившихся в философии и нашедших отражение в классической физике. Последние исходят из идеи "простой локализации" объекта "здесь и теперь" качества в пространственном субстрате, непосредственно данному через органы чувств. Но это не есть реальный опыт и реальное знание объекта. Дополнительный фактор их искажения — язык, позволяющий скрывать беспорядочность и бессвязность данных, из которых исходит наука. Это отно-

сится как к естественному языку, так и языку математики, уводящим от "затемненности" и противоречивости выражаемого в них содержания (к тому же сам язык не анализировался как "тело мысли"). Язык, будучи неразрывно связан с развитием практически необходимых абстракций, упрощает и деформирует отображаемую реальность, приводит при неотрафликованном использовании к гипостазированию абстракций, понимаемых как выражение данных опыта, то есть к "подмене конкретности". Это приводит к обоснованию "пустой реальности" ("круглый шар", картезианская доктрина "протяженной вещи") и "бифуркации" (раздвоению) природы ("зеленый лист", сенсуалистская концепция первичных и вторичных качеств). Природа же едина в своем становлении. Но развертывание этого постулата требует предварительной критики языка и его адекватного концептуального понимания. У. предлагает и разрабатывает в этом качестве символическую концепцию языка. Он исходит из того, что одни компоненты человеческого опыта (символы) вызывают мысли, эмоции, привычки и т. д. относительно других компонентов опыта (значения символов). Отношение символа и значения задается в символическом (языковом) отношении, не подчиняющемся каузальным зависимостям, обратимом (символ и значение могут меняться местами), определяемом коммуницирующими субъектами на основе чувственного восприятия. Последнее задает символическое отношение через взаимодействие (сопряжение) двух своих модусов: модуса каузальной обусловленности (первичный опыт тела) и модуса презентативной непосредственности (вторичный опыт расчлененных чувственных данных). Таким образом, истина — это соотношение видимости (чувственно восприятия) и реальности (мотив Брэдли). Она такая их корреляция (символическая, не связанная отношениями причинности), при которой восприятие видимости ведет к восприятию реальности и проливает свет на реальность, что должно быть адекватно "схвачено" в языке. Тогда объективные данные в познавательном акте — это пропозиция как идеальный принцип, чистая форма или структура. Субъективная форма пропозиции — истинное или ложное суждение, но она же выражает и определенный интерес, служит формой выражения эмоции. Следовательно, пропозиция — это синтез актуальных явлений, взятых в абстракции, и "вечных объектов". Абстракция, по У., — не свободное изобретение человеческого духа, а выражение определенных черт действительности (по методу экстенсивной абстракции), за ней "скрывается" объект, но локализованный не в абсолютном пространстве (классическая онтологическая картина мира), а в "событии" как пространственно-временном происшествии. Объект связан с событием особым отношением

ем "ситуации", которое предполагает включение объекта в событие, благодаря чему последнее приобретает качественную определенность. Объекты даны непосредственному наблюдению, представимы в "перцептуальном знании", но выражают в событиях инвариантное ("вечное"). У. строит иерархию объектов: от чувственных, перцептуальных к физическим, научным. Изменчивы ситуации, включающие объекты в события, сами же объекты неизменны. Тем самым субъект в разной мере лишь распознает объект в его самостоятельном бытии, но не конструирует его в "тотальности" ситуации, в которой изменение одного влечет изменение всего остального. В итоге и реализуются исходные для У. принципы становления — возможность превращения в действительность. Но они требуют дополнения "реформированным субъективистским принципом" — становление есть становление субъективного единства, вбирающего в себя объективную данность, "стягивающуюся в единство опыта". Согласно У., это акты "прегензии", то есть "схватывания". Как только этот процесс заканчивается, событие теряет свое субъективное единство, действительность становится возможностью, данностью для нового становления. Таким образом, подлинная действительность проявляется в процессе самостановления, в ходе формирования опыта субъектов. Становление опыта есть одновременно и формирование субъекта и объекта познания — нет субъекта и объекта самих по себе, есть объект, становящийся субъектом, и объективирующийся субъект. Вместо доктрины "простой локализации" У. предлагает "доктрину объективного бессмертия". События атомарны, собственная жизнь "действительных происшествий" эфемерна, они возникают и исчезают. Следовательно, нет непрерывности становления, но есть становление непрерывности, обеспечиваемое "вечными объектами", переходящими из одного субъективного единства в другое и создающими структурную определенность, отображаемую наукой. Неизменяется "вечных объектов" обеспечивается Богом, импульсирующим, по У., и возникновение каждого нового события. Однако Бог выступает лишь как соавтор событий, а не их творец. Действующая причина — изначально присутствующая мирозданию творческая энергия ("креативность"), выражающаяся в актах "схватывания" (прегензии). "Креативность" есть актуализация потенциальности, а процесс актуализации — это и есть событие опыта". По У., "процесс творчества является формой единства универсума". Таким образом, пространственно-временный континуум формируется в процессе становления и не является априорной предпосылкой познания. Совокупности событий обнаруживают "социаль-

ный порядок" на основе общих элементов формы в конкретных "схватываниях", формирования intersубъективного пространства и создания условий для воспроизводства сложившегося "сообщества". "Скрепляющей рамкой" выступают также и ценности (блага). В аксиологии У. рассматривает ценности как идеалы ("вечные объекты" божественной природы), приобретающие свое значение в отношении к миру фактов, получающих завершение, воплощаясь в "актуальных сущностях", что превращает ценность во внутреннюю реальность явления, связанную не только с человеческим деянием. В переживаемом опыте проецируются друг на друга мир деятельности (множества конечных событий) и мир ценности (единство скоординированных различных возможностей). Рассмотренный сам по себе, каждый из этих миров является абстракцией. В итоге, согласно У., разум в мире должен проявлять себя не только "прагматически" (как средство целесообразной практической деятельности), но и "спекулятивно", исходить из "незаинтересованного любопытства", позволяющего "прорваться" к подлинной реальности: поставить пределы умозрению означает предать будущее". Систематизируя само накопленное знание, мы способны раздвигать границы собственных возможностей, выходя в область идей, рожденных силой воображения. Необходимо преодолеть "цивилизационную" усталость Европы, потерявшей импульс к обретению нового, противопоставив ей "героизм разума", возможный в результате синтеза науки и философии, обоснования картины новой онтологической реальности. Наука имеет заложенные к этому синтезу интенции, но сама не способна его осуществить. Отсюда необходимость метафизики, "спекулятивной" философии, которая должна дать интерпретацию каждому элементу опыта, объяснить значение абстракций, установить связи между концептами посредством выявления их подлинного эмпирического содержания, выработать систему общих идей, то есть завершить усилия разума постигнуть природу Вселенной. Наука невозможна без философского мышления, как бы она не противилась этому. По У., "философия мистична", "но цель философии — рационализировать мистицизм", в чем она сродни поэзии в их общей ориентации на предельные смыслы цивилизации (отожествляемой У. с культурой).

В. Л. Абушенко

УНАМУНО (Унамуно) Мигель де (1864—1936) — испанский философ, поэт, писатель, ученый, основоположник испанской ветви экзистенциализма. Программные произведения: "Жизнь Дона Кихота и Санчо Панса по Мигелю де Сервантесу, объясненная и прокомментированная Мигелем

де Унамуно" (1905), "О трагическом чувстве жизни" (1913), "Агония христианства" (1926), "Святой Мануэль Добрый, мученик" (1931), а также ряд произведений по философии искусства ("Слоновокостебашнизм" — 1900, "Модернизм" — 1907, "Искусство и космополитизм" — 1912, "О пузых на коленях" — 1913 и др.), философские романы "Туман" и "Любовь и педагогика", многочисленные эссе (в том числе "Назидательные новеллы"), стихи, научные исследования прикладного характера по самому широкому спектру проблем (об исторических регионах Испании, об образовании и проблеме университетов, об общенациональном языке в его отношении к диалектам, о литературных стран Латинской Америки и др.). Получил классическое католическое образование, однако, поступив в 1880 в Мадридский университет, ориентируется на науку (к университетскому периоду относится его увлечение позитивизмом и социализмом); защищает диссертацию "О проблемах происхождения и предстории басков". Возвратившись в Бильбао, преподает латынь; к этому же периоду относится и начало его журналистской деятельности. В 1891 после женитьбы участвует в конкурсе на замещение должности заведующего кафедрой греческой филологии в Саламанкском университете, победа в котором на всю жизнь связывает его со знаменитым университетом Испании, который он долгие годы возглавляет в качестве ректора. Образ жизни У. отличается размерностью: сосредоточенная интеллектуальная работа (У. специально овладел датским языком ради прочтения Кьеркегора в оригинале), большая семья (отец 8 детей), устоявшийся распорядок (ранний подъем, до обеда — работа в университете, прогулка, два часа в клубе, вечер — за письменным столом). Вместе с тем, У. — страстный политик, горячо отзывавшийся на временные ему социальные события (при общелиберальной ориентации был близок к социалистам, хотя и писал о том, что хотел бы, чтобы социализм "видел бы, кроме экономического, и что-то другое"; в качестве кандидатуры от социалистов выдвигался на выборах в кортесы, участвовал в социалистических изданиях). За оппозиционную ориентацию был смещен монархическим правительством с поста ректора Саламанкского университета (1914); позднее — военной диктатурой Примо де Риверы за антимилицаристические выступления был сослан на Канары (протест против высылки У. был подписан А. Эйнштейном, Р. Ролламом, Манимом); несмотря на помилование, не вернувшись в страну вплоть до падения диктатуры (1930), однако бежал из ссылки, жил во Франции близ испанской границы (Эвдайо, у Бискайского залива). После установления республики, вернулся на родину, был избран председателем Высшего национального совета по культуре, депутатом кон-

ституционного собрания, почетным гражданином, однако, оставаясь борцом за права человека, подписал протест против массовых репрессий после подавления Астурийского восстания; трагически обманувшись в природе антиправительственного движения, примыкает к фашистскому мятежу, однако практически сразу понимает его характер, резко дистанцируясь от него (знаменитое проклятие У. генералиссимусу Франко) и публично выступая против фашистской диктатуры (известная речь У. на торжественном акте в университете: "Вы можете победить, но не можете убедить..."). Последние месяцы жизни У. прошли под домашним арестом; умер 31 декабря 1936 в Саламанке в полной духовной изоляции. Пламенный патриот, проживший яркую политическую жизнь, и писатель, создавший остро социально артикулированные произведения, У., тем не менее, формулирует свое *credo* совсем в иной плоскости: "я выше всего стала внутреннюю жизнь". Центральной проблематикой его творчества становятся извечные экзистенциальные проблемы человеческого существования и духовной жизни, и в их решении для У. меньше всего характерен холодный рассудочный интеллектуализм: "истина — это то, во что верят от всего сердца и от всей души" (ср. с программой А. Мальро "выразить трагедию Человека, а вовсе не прояснить психологию индивида"). Эмоциональная насыщенность и глубина философских воззрений У. ("я думаю чувством, я чувствую мыслью") обуславливает его выбор жанра: философский роман, эссе и та оригинальная литературная форма, которую сам У. назвал — в противовес иовелле — *ниволой* (*nivola*), главной целью которой является ответ на вопрос, "в чем же состоит подлинная человечность, человеческая реальность?.. Что же является в человеке самым сокровенным, самым творческим, самым реальным?" Фокусировка внимания на этих вопросах достигается в *ниволе* за счет переноса акцента с внешней событийной фабулы на ту подлинную драму "духа и страсти", которая разворачивается на ее фоне. Чтобы зафиксировать эту драму, выразить в эксплицитном виде ее побудительные импульсы и векторы разворачивания, У. вводит в структуру *ниволы* предельную внутреннюю дифференциацию лиц в коммуникативных контекстах; сам он раскрывает свой прием следующим образом: если беседуют двое, Хуан и Томас, то реально мы имеем дело не с двумя, но с шестью персонажами, по меньшей мере, ибо за общим именем "Хуан" скрывается: 1) "реальный Хуан, известный только его Творцу", то есть исходная возможность коммуникативных взаимодействий и личностных онтологий; 2) "идеальный Хуан этого реального Хуана", то есть рефлексивное видение и самооценка "Я" в исходной, *виекоммуникативной* или автокоммуникативной системе отсчета (при оценке этой позиции У. не забудем, что пост-

сюрреалистическая литература “потока сознания” еще не конституировалась как жанр); 3) “идеальный Хуан Томаса”, под которым понимается не просто образ “Я” в восприятии “другого”, но и сам “другой” Хуан, каким бывает во взаимодействии с Томасом (то, что полвека спустя Ф. Лаку-Лабарт назовет “дезистенцией”: “Я” в зеркале “другого” или в зеркале искусства). Подобный прием, как система зеркал позволяющий рассмотреть любой поступок и любое движение души во всех возможных их ракурсах, задает подлинную глубину и объемность воспроизведения человеческой экзистенции (“книга — хорошая вещь, но она хороша лишь тогда, когда сквозь нее, как сквозь протертую лупу, лучше видишь жизнь, а ее самое даже не замечаешь”). И главным предметом философского исследования У. становится то, что он обозначает как “наготу души”. В этой связи, по мнению У., говорить об этом — особом — объекте можно лишь в соответствующем языке (прямой речи — “нагой и грубой”): “воплощает свою мысль тот, кто ее обнажает, а не тот, кто ее облакает в одежды”. В этом контексте программным для У. является сознательное уклонение от принятия традиционной терминологии философского языка: “я хочу говорить о философии языком, каким просят чашку шоколада и говорят об урожае”. Между тем, в своем неклассическом, с точки зрения философской традиции, языке У. сформулировал в своих произведениях, также неклассических по форме, с точки зрения традиции философского жанра, одну из ранних версий артикуляции фундаментальных проблем экзистенциализма. Прежде всего — проблемой веры, смерти и надвигательного (для У. — социально-исторического) предназначения личности. По У., “верить — это значит созидать”, и потому именно “вера — источник реальности”. Таким образом, подлинная реальность человека, его подлинное творчество заключается именно в страстной вере: “существует только то, что активно действует”, — “носитель идеала и воли”. Лишь носитель идеала, обладающий верой в возможность его осуществления и потому достаточной волей для его реализации, получает у У. статус личности (остальные — “сумеречные персонажи”, которые “не являются личностями и не обладают реальностью внутреннего содержания”). В рамках такого подхода, в принципе, не существовало, идет речь о человеке “из плоти и крови” или “продукте воображения” (“Дон Кихот не менее реален, чем Сервантес”), ибо наделенный художником волей и страстью образ, поднявшись над сумеречностью и обретя значимость символа, обретает и подлинную реальность существования; “реальное (реально человеческое), которое желает быть или желает не быть, есть символ, но и символ в своей реальности может стать человеком”. В этом контексте необычно-

венно остро встает проблема Бога, ибо его бытие оказывается продуктом индивидуальной веры: “верить в Бога — это значит страстно желать его существования, вести себя так, как если бы Бог существовал”. — Напряжения жажда Бога и осознание собственного безверия экзистенциально трагично переживаются У.: “Господь несуществующий! Услышь // В своем небытии мой молебя!..” — в “Молитве атеиста” (ср. с феноменом богоискательства в русской философии). Проблема бытия Бога оказывается столь значимой для У. в связи с тем, что именно и только Бог может выступить гарантом индивидуального бессмертия: “ведь если Бога нет, — все бессмысленно”. Поскольку жизнь индивидуального сознания выступает для У. не только максимальной (и фактически единственной) ценностью, но и единственно значимой реальностью, постольку проблема смерти стоит у него чрезвычайно остро: “я хочу жить вечно — я, я, а не какое-то всемирное или божественное сознание”, “я жажду бессмертия, мне оно необходимо, не об-хо-ди-мо”. Сформулированное У. “трагическое чувство жизни” в том и заключается, что человеку дано осознать свою смертность наряду с жаждой бессмертия, постичь всю глубину грядущей потери: “жизнь — это трагедия, постоянная борьба без победы и даже без надежды на победу” (ср. с “бытием-для-смерти” у Хайдеггера). — В условиях понимания своей смертности единственно возможным “способом человеческого существования является агония” как “постоянный бой с умственным отчаянием”. В этом контексте у У. оформляется особый амбивалентный статус феномена “ничто”. С одной стороны, “ничто” имеет традиционную сугубо негативную семантику (“примем ничто, которое, может быть, нас ждет, как несправедливость, будем сражаться с судьбой, даже не надеясь на победу, будем сражаться с ней по-донкихотски”). С другой же стороны, “ничто” как внутренняя основа смертного существования обладает позитивно-креационным потенциалом, выступая у У. источником любого творчества и, следовательно, любой реальности: “из сознания собственной глубины ничто человека черпает новые силы, дабы стремиться быть всем”. Экзистенциальная ориентация философии У. отчетливо проявляется и в его концепции истории. У. разделяет исторический процесс на внешнюю историю (или собственно историю), то есть хронологический поток фактологической событийности, подлежащей типологизации по формальным (национальному, политическому и т. п.) признакам, и интраисторию (“осадок истории”), то есть то акзистенциальное, “интимное”, “глубинное и молчаливое”, которое объединяет людей не по формальным, а по “органическим” (имманентным) основаниям: не цивилизация, но культура; не нация, но народ; не литературные традиции, но живой язык и т. п. Подлинным

смыслом истории выступает у У. трансформация ее в интраисторию, и именно в этом контексте осмысливается у У. предельно значимая для него проблема Испании, являющаяся моделью и одновременно ключом решения проблемы интраистории. У. решительно далек от космополитизма: как “внутри человека, а не вне его, должны мы искать Человека”, так и “вне каждого конкретного клочка земли нет ничего, кроме геометрического пространства”. Ценность Родины осмысливается у У. как экзистенциальная, и потому сопоставляемая с абсолютной ценностью “внутренней жизни”; более того, в годы эмиграции он формулирует невозможность их альтернативы: “что толку обладать целым миром, если ты потерял свою душу? И что толку сохранить душу, если ты потерял мир? Миром назовем человеческую общность, общину”. У. остро переживает себя как испанца (“Разве я европеец? — спрашивая у себя, и мое сознание отвечает мне: нет, нет, я не европеец, я не современен”). Если Центральная Европа репрезентирует для У. внешние ценности, холодный рационализм, “ортодоксальную науку” и космополитический стиль мышления, то Испания — внутренние ценности, подлинные “дух и страсть”, олицетворяющие в фигуре ее национального героя — Дона Кихота, противостоящего в своем иррационализме (“безумии”) европейской рассудочности и в своем самозабвенном порыве — практицизму. Дон Кихот для У. — одновременно и символ-образец подлинно экзистенциального существования, и “душа Испании”. Резко отреагировав на замечание Ортеги-и-Гассета о том, что было бы неплохо, если бы в библиотеке Дона Кихота был хотя бы один трактат по математике (прорезонировавшее для У. с высказываниями Кроче об отсталости Испании начала века), У. постулирует дихотомию экзистенциальных и жестко рациональных ценностей: “мудрость, вера, справедливость, терпение, доброта — это одно, а математика — это другое” (ср. с установками русского славянофильства и его критикой европейской цивилизации). Глобальный вектор трансформации истории в интраисторию У. видит не в том, чтобы “европеизировать Испанию”, а в том, чтобы “испанизовать Европу”. Внутри самой Испании эта задача артикулируется как необходимость “донкихотизировать” Санчо Пансу, олицетворяющего для У. народ, который исконно приобщен к нетленным ценностям бытия перед лицом воплощенной в природных циклах вечности (аналогичен образ Марины как воплощения подлинности и “обаяния повседневности” в романе “Любовь и педагогика”), однако не осознает своей творческой роли, лишен порыва к действию. Именно в том, чтобы задать импульс разворачивания этого имплицитного креа-

тивного потенциала и видит У. свою "провиденциальную миссию... в Испании". Однако сдвиг в нятраисторию достигается, по У., отнюдь не в процессе массового движения: "чтобы возродить Испанию, чтобы спасти Испанию, нужно отправляться в путь в одиночку". В последние годы жизни У. концепция "донкихотизации" сдвигается в сторону христианской эсхатологии: в работе "Святой Мануэль Добрый, мученик" фактически выстраивается параллель образов Дона Кихота и Иисуса Христа: "я был безумен, а теперь я здоров, я был Доном Кихотом Ламанчским, а ныне... я — Алонсо Кихано Добрый". А сквозной для философии У. акцент на экзистенциальных феноменах индивидуального существования ("печаль", "смерть", "ничто" и др.), фундирует его презумпцию надвигательной заданности человеческого существования, неизбежного стремления индивида к Абсолюту. Последний, однако, лишен у У. онтологической артикуляции и конституируется лишь в самом акте экзистенциальной веры (ср. с теидецией богостроительства в русской философии). Философские взгляды У. являют собой редкий пример остро социальной артикуляции экзистенциальной проблематики (по оценке Ортеги-и-Гассета, У. "выпустил свое "я" на волю", "как феодальный сеньор знамя на поле боя"). Идеи У. еще при его жизни были восприняты как знамя "поколения 1898", по новому артикулировавшего в национальной культурной традиции "проблему Испании", во многом определив тем самым базовые направления развития испанской культуры 20 в. Однако, значимость идей У., выходящая далеко за национальные рамки, оказав значительное влияние на развитие историко-философской традиции в плане становления внутри последней вектора экзистенциализма. У. известен также как теоретик искусства, и хотя он резко выступал против бесформенного, по его оценке, абстрактного искусства, тем не менее, имплицитно строил свою концепцию искусства на основе презумпции творческого характера феномена восприятия художественного произведения, то есть именно той презумпции, которая впоследствии фундировала собой современную философию искусства как поворот от семантико-аксиологической фокусировки феномена Автора к центрации проблематики творчества вокруг фигуры субъекта восприятия произведения. (См. "Смерть Автора"). "Человек испытывает наслаждение от произведения искусства только потому, что он создает его в себе, воссоздает его в себе, воссоздавая его и воссоздавая себя вместе с ним" — данная установка У. интенсионно созвучна оформившимся во второй половине 20 в. идеям деконструкции, де- и рецентрации текста в процессе его восприятия читателем (Барт, Деррида

и др.), а также идеям экзистенциальной наполненности и направленности этого процесса (М. Дессуар, М. Дюфрен и др.), конституирующего экзистенциальное становление личности посредством воссоздания "я" сквозь его "деизистенции" в каждом прикосновении к искусству (Ф. Жаку-Лабарт — см. Язык искусства). В целом, У. может быть оценен не только как один из основоположников экзистенциализма, внесший значительный вклад в историко-философскую традицию, но и как яркая личность в истории культуры, продемонстрировавшая мужество и силу духа в деле служения сформулированному идеалу.

М. А. Можейко

УНИВЕРСАЛИИ (лат. *universalis* — общий) — общие понятия. Проблема У. в историко-философской традиции связывает в единый семантический узел такие фундаментальные философские проблемы, как: проблема соотношения единичного и общего; проблема соотношения абстрактного и конкретного; проблема взаимосвязи денотата понятия с его десигнатом; проблема природы имени (онтологическая или коинвенциальная); проблема онтологического статуса идеальности и формально; проблема соотношения бытия и мышления — являясь фактически первой экземплификацией их недифференцированной постановки в едином проблемном комплексе с синкретичной семантикой. Вопрос о природе У. получил новое звучание в связи с интенцией на экспликацию содержания понятий "число", "функция", "переменная", "бесконечно малая величина" и др. в математически ориентированном естествознании (Декарт, Спиноза, Лейбниц и Ньютон). Важный импульс фокусировки внимания на этой проблеме был задан конституированием теории множеств, основанной на презумпции подхода к множеству как ко множественности, мыслимой в качестве единого (Г. Кантор формулирует принцип ие тождественности эмпирической множественности вещей множеству как эмпирически неартикулируемому феномену), на основе чего оформляется логический принцип абстракции и определение через абстракцию (свою философскую концепцию, семантически эквивалентную реализму в средневековом его понимании Кантор называет "платонизмом"). Данная позиция детерминирует формирование в культуре в качестве своей альтернативы такого направления логического обоснования математики, как эффективизм (Э. Борель, Р. Бэр, А. Лебег и др.), ориентированный на нормативную дифференциацию математических сущностей по критерию их онтологического статуса: и если понятия, имеющие объективное содержание ("гносеологический смысл"), имеют право на существование, то понятия, смысл которых сугубо субъективен, — "вне математики", ибо являются "только меткой для того, чтобы узнавать и отличать промежуточный

шаг" соответствующей математической операции (Э. Борель). Предложенная эффективизмом программа очищения математики от понятий субъективного характера аналогична позитивистской программе очищения естествознания от "метафизических суждений". Могут быть зафиксированы даже операциональные совпадения: процедура легитимации понятий в эффективизме, основанная на методе Гилберта и предполагающая в качестве своего критерия их непротиворечивость, фактически изоморфна доверификационной процедуре в позитивизме. Вместе в тем, если понятие эффективно, то есть имеет объективное содержание, то возможные противоречия в системе, связанные с его легитимацией, не берутся в эффективизме в расчет. Аналогичным образом проблема У. артикулируется в конструктивизме и интуитивизме как "натуральный", то есть ориентированных из своего рода номинализм, моделях — в противовес "платонизму" Кантора. Неклассический подход к проблеме У. закладывается в гносеологии Канта, основанной на трансцендентальной интерпретации объекта как создаваемого в познавательной процессуальности, базовыми элементами и формами которой и выступают У., артикулированные у Канта в качестве форм активности человеческого сознания — вне реалистического объективизма статуса и вне номиналистической инспирированности объектом. Такая установка формирует традицию неклассической трактовки У., фокусируя такие ее акценты, как языковой и социально-коммуникативный. Так, Куайи трактует У. как лишённые онтологически детерминированного содержания — их семантическая наполненность задается исключительно контекстом: "общие термины, например, "человек", и может быть даже абстрактные единичные термины, такие, как "человечество" и "7", осмыслены, — по меньшей мере, поскольку они участвуют в утверждениях, которые, взятые как целое, истинны или ложны". Позиция Куайи по проблеме У., определяемая им как "натурализм", фундируется принципом "онтологической относительности": знание об объекте, описанном в языке некой теории T_1 , может быть описано лишь в языке иной теории (T_2), а о нем можно говорить лишь в языке метатеории (T_3) и т. д., — проблема онтологического статуса У. трансформируется, таким образом, а проблему "взаимопереводимости языков", осложненную допущением "стимульного значения" текста, то есть конкретно-ситуативного комплекса обстоятельств, внешних по отношению к тексту, но тем не менее вызывающих установку на принятие или непринятие его. В этом семантическом поле онтологическая проблема как таковая утрачивает свой исходный смысл: "быть — значит быть значением связанной переменной" (Куайи). Особый статус У. как средства демаркации объектов и объедине-

ния их в группы на основании не единства общего признака, а так называемых "семантических свойств" формируются в теории языковых игр Витгенштейна, закладывающей основу современной трактовке языка как фиальной семантической значимой онтологии (см. также Язык, Языковые игры). Если в классической лингвистике понятие "У." употреблялось для обозначения релевантных свойств языков и отношений между этими свойствами (И. Ф. Вардуль), то в современной лингвистике оно фиксирует внеязыковые онтологические структуры, стоящие за структурами грамматики (аналогичны "внеязыковые категории" О. Есперсена и "поптийные категории" И. И. Мещанинова), а также транслируемые культурой дискурсивные модели языкового реферганса ("лингвистические У." у Хомского). В современной философии культуры понятие У. используется также в значении У. культуры, то есть осов понимания мира и места человека в нем, имплицитно формирующихся у каждого индивида в таком процессе, как социализация, и служащих своего рода мыслительным инструментарием для человека каждой конкретной эпохи, задавая в своем историческом варьировании систему координат, исходя из которой человек воспринимает явления действительности и сводит их в своем сознании воедино. В У. культуры, таким образом, конституируется мировоззрение, специфичное для того или иного этапа культурной эволюции; У. не только играют — наряду с чувственным опытом — фундаментальную роль в когнитивных процедурах в качестве "полных комплексов ощущений" (Рассел), но и выступают инструментарием чувственно артикулированных мироощущения, мировосприятия, миропредставления и миропереживания (А. Лавджой). Набор культурных У. достаточно стабилен (мир, изменение, причина, целое и т. п. — как У. объектного ряда; человек, счастье, государство, честь, справедливость и т. п. — как У. субъектного ряда; познание, истина, деятельность и т. п. — как У. субъект-объектного ряда), а их содержание специфицируется в различных традициях, задавая характерные для них системы символизма и дискурсивные практики (Кассирер, Лангер, Делез и др.). (См. также Категории культуры.)

М. А. Можейко

Ф

ФАЛЬСИФИКАЦИЯ (лат. falsus — ложный и facio — делаю) — научная процедура, влекущая своим результатом установление ложности соответствующей гипотезы посредством эмпирической проверки на соответствие экспериментальным данным или теоретической проверки на соответствие

принятым в научном сообществе фундаментальным теориям. Принцип фальсифицируемости (Поппер) выступал критериальным основанием дифференциации науки и философии ("метафизики"). Поппер ввел понятие "Ф." в дисциплинарный оборот, отталкиваясь не от стратегии подтверждения, а (в духе концепции опровержения — идеи "огненной пробы" Ф. Бэкона) ориентируясь на поиск опровергающих материалов. Согласно Попперу, процедура Ф. достаточно однозначна: если совпадение опыта и теории (технология верификации) можно истолковать в контексте интерпретации опыта на основе теории, то их расхождение (технология Ф.) свидетельствует о неадекватности выводов и предположений самой реальности, отторгающей их. С точки зрения Поппера, "утверждения или системы утверждений сообщают информацию об эмпирическом мире, только если они способны приходить в столкновение с опытом; или, более точно, только если они могут систематически проверяться, то есть, так сказать, если они могут быть подвергнуты... испытаниям, которые могут иметь результатом их опровержение". Привлекательность Ф. происходила из ее несоизмеримо большей однозначности: верификация была способна лишь увеличить меру вероятности нашей субъективной уверенности в собственной правоте. Ф. поэтому трактовалась Поппером как путь минимизации количества заблуждений и ошибок и обретения истины. Абсолютизация Поппером "негативного опыта" фальсифицицизма не избежала недооценки четкого разграничения формальных и содержательных суждений, сопряженной с упреками критиков в отсутствии "непредвосклонности". Так, согласно Айеру, "когда мы принимаем определенные наблюдения как доказательство того, что данная гипотеза ложна, мы предполагаем существование некоторых условий. И хотя в любом данном случае чрезвычайно невероятно, чтобы это допущение было ложно, логически это не невозможно". Одновременно, как и верификация, процедура Ф. могла быть бесплодно бесконечной в беспредельном диапазоне защитных интерпретаций приверженцев той или иной научной теории. В дальнейшем (Айер, 1968) Ф. была редуцирована до требования к научной гипотезе, чтобы она была такова, чтобы "непривильно фигурировать в теории, которая, взятая как целое, такова, что истинность определенных утверждений наблюдения рассматривалась бы как достаточное основание для ее отвержения". Тем не менее, отсутствие у Ф. прескриптивной ценности — невозможность ее функционирования в качестве предписания вне контекста наличных научных практик, а также ее неспособность фундаментировать обобщения "метафизического" порядка — обусловили преходящее значение идеи Ф. (См. Теория, Гипотеза, Верификация.)

А. А. Грицанов

ФАШИЗМ, национал-социализм (лат. fasio; итал. fascismo, fascio — лучок, связка, объединение) — 1. Тип общественного и государственного устройства, противоположный конституционно-плюралистической демократии. В Европе 20 в. — это Португалия при режиме Салазара, Испания — при Фрэнко, Италия — при Муссолини, Германия — при Гитлере. В рамках Ф. как особого социально-политического режима принцип многопартийности отрицается в интересах антидемократически и антилиберально ориентированной правящей партии или группы, то есть меньшинства, насильственно захватившего власть и отождествляющего себя с государством. Ф. в Португалии предполагал отказ от идеи народного представительства в форме парламентаризма при сохранении автономии различных социальных групп общества от государства на основе принципов либерализма. Итальянский Ф., опираясь на государственную партию, наделял правительство неограниченной властью при сохранении ориентации на консервацию традиционных общественных структур. Режим гитлеровского Ф. в качестве несущей конструкции использовал не столько государство, сколько материально воплощенный идеал нации или даже расы (именно на этой основе планировалось преодоление пагубной классовой неоднородности общества, порожденной индустриальной цивилизацией). 2. Идеология, теория и практика правозкстремистского политического движения 1920—1990-х в Европе, характерными чертами которого выступают: воинственный антидемократизм; антимакизм; антисемитизм; расизм и идеи расового превосходства; шовинизм; мистический вождизм; культ тоталитарного государства и социального насилия; концепция нации как вечной и высшей реальности, основанной на общности крови; готовность к борьбе за порабощение "низших" народов и рас; оправдание геноцида последних. Социальной основой Ф. выступают маргинальные, деклассированные слои общества. (Ср. с мнением одного из авторов коммунистически ориентированного периодического европейского издания "Коммунистический Интернационал" от 4 ноября 1922: "У фашизма и большевизма общие методы борьбы. Им обоим все равно, законно или противозаконно то или иное действие, демократично или недемократично. Они идут прямо к цели, попирают ногами законы и подчиняют все своей задаче".) 3. Интеллектуально-эстетическая традиция, которая в исходных своих основаниях отождествлялась рядом европейских мыслителей (особенно немецких) с закономерным результатом всей истории развития западной метафизики от Платона до Геге-

ля. Предполагалось, что предельным выражением последней необходимо становится "воля к власти" с ее многомерной совокупностью ритуалов и процедур обретения органического единства собственного Dasein ("здесь-бытия") индивида с исторической судьбой его народа, с коллективной трансформацией этого Dasein и его заменой наличным бытием. Так, Хайдеггер усматривал в Ф. своего рода форму национально-эстетизма, мышления, объединяющего сферы искусства и политики, благодаря или в результате чего само общество становится воплощением тотального спектакля, произведением искусства, в котором видение художника (или воля фюрера) больше уже ничем не отличается от мыслей и стремлений людей. Такое мышление, по мнению Хайдеггера, отождествляет высшее политическое добро с образом идеально организованного сообщества, объединенного интимными, национально-культурными связями. Предтечами подобного национал-эстетизма правомерно считать Шиллера с его "идефикс" эстетического образования как средства преодоления невнятных антиномий разума и природы, субъекта и объекта, свободы и необходимости; Ницше с тезисом, согласно которому "только как эстетический феномен бытие и мир оправданы в вечности" и т. д. Рассматривая судьбу европейской мысли через понятие "мимезиса" (подражания), Хайдеггер подчеркивал, что, начиная с Платона с его двойственным пониманием истины — как аутентичной (aletheia) и как не самым лучшим ее замещением в виде художественной репрезентации, подражания подражанию (mimesis) — возникает своего рода раскол в истории интеллектуализма, суть которого — в неспособности различать два типа дискурса, — познание и мимезис, истину в собственном смысле слова и ее суррогаты, фикции. "Инверсия платонизма", по мнению Хайдеггера, в дальнейшем предстает истоком и моделью так называемой эстетической идеологии, благодаря которой (или посредством которой) философия пытается переиграть свою не совсем удачную попытку установить истину на основе ясных и отчетливых идей. Таким образом, с точки зрения Хайдеггера, начиная с Платона, западному мышлению так и не удается разбить цепи, связывающие истину с эстетической идеологией. Говоря же о современной ему эпохе, Хайдеггер отмечал глубинную связь национал-социализма с этой традицией, видя в Ф. не более, чем просто вульгаризированное воспроизведение вопросов, тревоживших западную философию со времен "инверсированного платонизма". Иначе говоря, немецкий национальный дух был обречен, по Хайдеггеру, подражать неподражаемому,

выступая в ипостаси то ли общенационального психоза, то ли исторической шизофрении (первые герои и одновременно первые жертвы этого процесса — Ницше и Гельдерлин). Именно эта, шизофреническая, по сути своей, логика и привела к тому, что Хайдеггер называл Уничтожением Германии, ее разделом и т. п., то есть к осуществлению жестокой необходимости, имманентной всей истории западной мысли. (См. также Большеизм, Геноцид, Желев, Розенберг, Социализм, Тоталитаризм, Футуризм.)

А. А. Грицанов, Т. Г. Румянцева

ФЕДОТОВ Георгий Петрович (1886—1951) — русский мыслитель, философ, историк, публицист, профессор кафедр истории средних веков в Саратовском университете (1920). Эмигрировал из Советской России во Францию (1925), автор более 300 публикаций и эссе по общественным проблемам (в том числе книг "Абеляр" (1925), "Святые Древней Руси (X—XVII столетий)" (1931), "И есть, и будет. Размышления о России и революции" (1932), "The Russian Religious Mind" (1946)). В 1988 в Париже вышло собрание статей Ф. в шести томах. Творчество Ф. сыграло значимую роль в осмыслении вопросов значения и места России в истории, соотношения революции и человеческих судеб, гибели и возрождения культуры. Связав себя с социал-демократическим движением уже в год окончания гимназии (1904), Ф. прошел в дальнейшем длительную духовную эволюцию, связанную с "личным переживанием Христа": свобода человека, гуманизм и живое евангельское чувство Иисуса Христа стали характернейшими чертами Ф. — социального мыслителя. Участвуя после февраля и октября 1917 в деятельности немногочисленного интеллектуального кружка почти забытого в СССР и посткоммунистической России свободоного философа Мейера, Ф. все более склонялся к ориентации не столько на религиозную философию или чистое богословие, сколько на "богословие социальное или даже социологическое". Философским камертоном социологического творчества Ф. явилось понятие "молчание". Молчание творческое, молчание как прислушивание, чувствительность к тону российской истории, позволившие Ф. дешифровать общественно-политические события революций 1917 и гражданской войны как трагические полифонические мелодии эволюции православной культуры. Для Ф. человек выступает как судьбоносец культуры: смысл мировой истории, судьбы культуры в истории и как следствие — облик человека в культуре — предельная формула социолого-философского мировоззрения Ф. Но во всех социологически ориентированных, жизненно соразмерных моделях Ф. присутствует универсальная точка отсчета — Россия как

непреходящий предмет научного творчества: "Да, мы видели Прима, убитого на крови собственного сына. Да, мы бежали с пожарница со старцем Анхизом и святягнями Пергама... Скольких старцев мы схоронили, скольких товарищей недосчитались, унесенных волнами... Это мы у ног Дидоны повторим легендарную уже повесть о гибели Трои, и ни па какие черты чужеземной красоты не променяем образ воскресшей родины. Наша скорбь острее, потому что мы не можем, подобно Эпею, оторваться от родной земли. Не можем на одних "пенатах" строить Пергам. Наша Гесперия на Востоке. Мы обречены, как тени, возвращаться к дымящимся развалинам, и ужасы последней ночи не изглаживаются из памяти". Отличительной особенностью социологии Ф. явилась тотальная критика русской идеологии (стремившейся достичь "западных целей" — "восточными средствами"); народников и марксистов, реакционеров и антибольшевиков-демократов, чужий народа и интеллигенции. (По мысли Ф., славянский перевод Библии обогатил русский язык, но одновременно избавил русских книжечев от необходимости изучать древние классические языки. Россия оказалась отрезанной от философии: "...отрекшись от классической традиции, мы не смогли выработать своей, а на исходе веков — в крайней нужде и по старой лениности — должны были хватать... где и что попало... Не хотели читать по-гречески — учились по-немецки, вместо Платона и Эсхила набросились на Каутских и Липпертов".) С точки зрения Ф., вся история России представляет собой процесс принципиального преодоления ее лучшими умами "апокалипсического соблазна" в видении перспектив развития. Ни концепция бесконечного прогресса секуляризированной Европы в духе общественной мысли Нового времени, ни идея о фатальности гибели "потусторонней" для Запада цивилизации русской православной религиозности не были созвучны мировосприятию Ф. Эсхатологичность социально-философского и социологического творчества Ф. не результативалась в экстремальных, пессимистических прогнозах конца истории и культуры. Постулируя в начале 1930-х цель построения в Европе и России "Нового Града", способного отказаться от трагичного в неизбывности своем стремления континента к военной катастрофе, Ф. обращал особое внимание на решение "социальных вопросов". "Трудовой социализм", свобода личности вопреки догматам фашизма и коммунизма, христианство, русский патриотизм — вот те идеалы, которые Ф. считал главными в любых проектах общественных трансформаций. Именно через парадигму этих ценностей культуры призывает Ф. создавать целостный облик истории российского государства, целостную социальную модель его обще-

ственной эволюции. В 1939 в статье "Создание элиты" Ф. писал: "Демократизация культуры приобретает злобещий характер. Широкой волной текущая в народ культура перестает быть культурной. Народ думает, что для него открылись все двери, доступны все тайны, которыми прежде владели буржуа и господа. Но он обманут и обворован. Господа унесли с собой в могилу — не все, конечно, — ключи, — но самые заветные, от потайных ящиков с фамильными драгоценностями... В старой, полудворянской России "кухаркин сын", пройдя через школу, мог овладеть той культурой, которая сейчас в рабоче-крестьянской России ему недоступна. Причина ясна и проста. Исчезла та среда, которая прежде перерабатывала, обгесывала юного варвара, в нее вступавшего, лучше всякой школы и книг. Без этой среды, без воздуха культуры школа теряет свое влияние, книга перестает быть вполне понятной". По мысли Ф., "в борьбе между старым и новым мы не можем стать всецело на сторону "родного Содома". Есть вещи, которые должны сгореть в огне катастроф. Но есть и пенаты, которые мы выносим из огня разрушенной Трои, чтобы в долгих скитаниях и битвах найти для них новые храмы на площадях грядущего Рима. Содом или Троя? Между этими двумя восприятиями прошлого мы раскалываемся. Верный ответ, конечно: и Троя, и Содом. Пусть сгорает содомское, но пусть вечно живет Палладиум священной Трои". Ф. выступил одним из очень немногих, кто оказался в состоянии апплицировать истины и дух "Вех" на реалии постреволюционного и поствоенного мира. Осуществляя анализ истории русской интеллигенции, Ф. утверждал, что пройдя целый век с царем против народа, она некоторое время противостояла и народу и царю (1825—1881) и, наконец, поддержала народ против царя (1905—1917). Для Ф. интеллигенция — не столько носитель и генератор новых идей, сколько определенный общественный слой с его конкретными бытовыми чертами. Антигосударственность интеллигенции сопряжена у Ф. с ее антинациональными ориентациями. Патриотические круги дворянства и армии в принципе не могли, по Ф., разделить такие идеи, а поэтому интеллигенция искала и нашла на собственную погибель себе сообщников в среде рабочих, крестьян и (что самое печальное) в слоях люмпен-пролетариата России. "Сталинокрафия" и ее торжество, по мнению Ф., вовсе не отменяют эту тенденцию, они лишь корректируют ее. (Осмысливая возможные, альтернативные большевизму, варианты эволюции России в конце 19 в. Ф. отмечал: а) осуществимость опоры правящей династии на "черносотенное" крестьянство, соединяющее религиозный монархизм со стремлением к переделу земли, и принесение — при поддержке

Церкви — этой силе в жертву космополитичного дворянства и большинства интеллигенции; б) возможность опоры паризма на православные, национально-ориентированные, враждебные бюрократии и антинародному дворянству, торгово-промышленные слои — "силу почвенную и прогрессивную", "защищающую свободу слова и печати, единение царя и земли в формах Земского Собора".) По мысли Ф., "люди, воспитанные в восточной традиции, дышавшие вековым воздухом рабства, ни за что не соглашались с такой свободой — для немногих — хотя бы на время. Они желают ее для всех или ни для кого. И потому получают "ни для кого". Им больше нравятся царская Москва, чем шляхетская Польша. Они негодуют на замысел верховников, на классовый эгоизм либералов. В результате на месте дворянской России — империя Сталина". Этот трагичный выбор — будущий крест государства российского, от разрешения этой дилеммы зависит его будущее. В социально-философском творчестве Ф. был обозначен ряд таких проблем эволюции советского и постсоветского общества, которые, очевидно, не имеют простых решений даже в конце 20 в. По мнению Ф., "для всех меньшинств отвращение от большевизма сопровождается отталкиванием от России, его породившей. Великоросс не может этого понять. Он мыслит: мы все ответственные, в равной мере, за большевизм, мы пожинаем плоды общих ошибок. Но, хотя и верно, что большевистская партия вобрала в себя революционно-разбойничьи элементы всех народов России, но не всех одинаково. Русскими преимущественно были идеологи и создатели партии. Большевизм без труда утвердился в Петербурге и Москве, Великобритания почти не знала гражданской войны; окранный оказал ему отчаянное сопротивление". Ф. не считал необходимым избыточно акцентировать данную проблему: для будущего, по его убеждению, неизмеримо важнее новый культурный синтез подлинной морали. Кризис культуры, а — неизбежно — и общества, по Ф., суть распад культуры как целого: "Когда на небесах стреляют мильтоновские пушки, на земле человечество сходит с ума. Где-то развенчали мораль, а на земле миллионы людей гниют в лагерях смерти. Еще один выстрел на небесах, и здесь станут сажать на кол". Ф. сумел предвосхитить трагичную перспективу выхода своей Родины из утопии: ценою жизни новых мучеников за идеи освобождения и любви. "В зарубежье /русском — А. Г./, — писал Ф., — наибольшим почитанием пользуются воинственные святые — возможные покровители в гражданской войне..."

А. А. Грицанов

ФЕЙЕРАБЕНД (Fejerabend) Пол (Пауль) Карл (1924—1994) — амери-

кано-австрийский философ и методолог науки. Уроженец Вены, изучал историю, математику и астрономию в Венском университете, теорию драматургии — в Веймаре. Научную карьеру начал в 1951, работая в Англии, с 1958 — в ряде северо-американских университетов и в университетских центрах Западной Европы. С 1967 — Ф. — профессор Калифорнийского университета (Беркли). Основные сочинения: "Против метода. Очерк анархистской теории познания" (1975), "Наука в свободном обществе" (1978), "Проблемы эмпиризма. Философские заметки" (1981) и др. В научном творчестве опирался на идеи критического рационализма (Поппер), исторической школы в философии науки (Кун), испытал влияние марксизма (В. Холличер) и идеологии контркультуры (Франкфуртская школа). В 1970-е Ф. создает концепцию "эпистемологического анархизма". Анархизм в понимании Ф. малопривлекателен в политическом измерении, но незаменим для эпистемологии и философии науки. В русле основных идей постпозитивизма Ф. отрицает существование объективной истины, признание которой расценивает как догматизм. Отвергая как кумулятивность научного знания, так и преемственность в его развитии, Ф. отстаивает научный и мировоззренческий плюрализм, согласно которому развитие науки предстает как хаотическое и огромнообразие произвольных переворотов, не имеющих каких-либо объективных оснований и рационально не объяснимых. Развитие научного знания, по Ф., предполагает неограниченное приумножение (пролиферацию) конкурирующих теорий, взаимная критика которых стимулирует научное познание, а успех любой из них определяется умением автора-одиночки "организовать" его. Так как наука не является единственной или предпочтительной формой рациональности, то источником альтернативных идей могут быть любые венаучные формы знания (магия, религиозные концепции, здравый смысл и т. д.). Столь же правомерно, считает Ф., и теоретическое упорство авторов научных концепций, то есть отказ от альтернатив в познании независимо от критики создаваемых научных теорий. "Поиск обретает несколько направлений, возникают новые типы инструментов, данные наблюдения входят в новые связи с иными теориями, пока не установится идеология, достаточно богатая, чтобы снабдить независимыми аргументами каждый факт... Сегодня мы можем сказать, что Галилей был на верном пути, ибо его напряженные усилия в направлении весьма странной для того времени космологии дали в конце концов все необходимое, чтобы защитить ее от тех, кто готов поверить в теорию, если

в ней есть, например, магические заклинания или протокольные предположения, отсылающие к наблюдаемым фактам. Это не исключение, а норма: теории становятся ясными и убедительными только после того, как долгое время несвязанные ее части использовались разным образом. Абсурдное предвосхищение, нарушающее определенный метод, становится неизбежной предпосылкой ясности и эмпирического успеха". Отрицая единые методологические стандарты и нормы научного познания, Ф. приходит также и к методологическому плюрализму. "Может быть успешным любой метод", — постулировал свое кредо Ф.: "anything goes" или "все дозволено" как универсальная норма познания. Исходя из факта теоретической нагруженности языка научных наблюдений, он высказывает сомнения в возможности эмпирической проверки научных построений и настаивает на принципиальной несоизмеримости научных теорий (например, общих космологических картин реальности) ввиду невозможности сравнения их с общим эмпирическим базисом. Согласно Ф., гипотетико-дедуктивная модель объяснения опирается на неприемлемое допущение о том, что значения терминов остаются инвариантными в ходе всего процесса объяснения. Реально же, с точки зрения Ф., то обстоятельство, что, принимая новую теорию, мы одновременно трансформируем понятия и "факты", из которых исходили ранее. Новые теории, по мысли Ф., всегда несовместимы со старыми теориями и включают в себя отрицание последних. Наш повседневный язык включает в себя теории, вследствие чего мы не в состоянии избежать теоретических допущений, ограничиваясь исключительно употреблением понятий, включенных в повседневные дескриптивные выражения. (В этом контексте Ф. четко оппонировал представителям философии обычного языка.) У Ньютона, по мнению Ф., "формы, массы, объемы и временные интервалы — фундаментальные характеристики физических объектов, в то время как в теории относительности формы, массы, объемы и временные интервалы суть связи между физическими объектами и системами координат, которые мы можем менять без какой бы то ни было физической интерференции". (Поппер подчеркивал некорректность такого подхода: несоизмеримость может быть присуща лишь религиозным и философским системам; теории же, предлагающие рациональное решение аналогичных проблем, могут сопоставляться.) К тому же, по мнению Ф., поскольку знание идеологически нагружено, постольку борьба альтернативных подходов в науке во многом определяется социальными ориен-

тирами и мировоззренческой позицией исследователей. Ввиду этого, по Ф., каждый исследователь вправе разрабатывать свои концепции, не соотносясь с какими-либо общепринятыми стандартами и критикой со стороны коллег. Авторитаризм в любой его форме недопустим в научной идеологии. В "свободном обществе", идею которого отстаивал Ф., все традиции равноправны и одинаково вхожи в структуры власти. Свобода — продукт разновекторной активности индивидов, а не дар амбициозных теоретических систем, исповедуемых властью предрешенными. "Релятивизм пугает интеллектуалов, ибо угрожает их социальным привилегиям (так в свое время просветители угрожали привилегиям священников и теологов). Народ, долго тиранизированный интеллектуалами, научился отождествлять релятивизм с культурным и социальным декадансом. Поэтому на релятивизм нападают и фашисты, и марксисты, и рационалисты. Поскольку воспитанные люди не могут сказать, что отвергают идею или образ жизни из-за того, что те им не по праву (это было бы постыдно), то они ищут "объективные" причины и стремятся дискредитировать отвергаемый предмет". Противоречия в развитии науки, негативные последствия научно-технического прогресса побудили Ф. к призыву разделить науку от государства подобно тому, как это было сделано с религией: избавить общество от духовного диктата науки. Согласно Ф., "наука оказывается гораздо ближе к мифу, чем это готова признать научная философия. Это одна из многих форм мышления, выработанных человеком, и не обязательно лучшая из всех. Она шумна, криклива, нескромна, однако ее врожденное превосходство по отношению к другим формам очевидно только для тех, кто заранее приготовился решать в пользу некоторой идеологии, или для тех, кто принимает ее, не задумываясь даже о ее возможностях и границах. Поскольку же принятие или отказ от принятия какой-либо идеологии должны быть личным делом индивида, то отделение государства от церкви должно быть дополнено отделением государства от науки — этого нового, самого агрессивного, и самого догматического религиозного института". Вступая в конфликт с академической философией науки, Ф. выразил новые тенденции в развитии этого исследовательского направления, открыл новые перспективы в решении его внутренних проблем, расширяя предмет и методологический инструментарий современной эпистемологии. Для Ф. характерно обсуждение методологических вопросов в широком социокультурном контексте. В решении конкретных проблем философии науки Ф. воплощает современные тенденции философствования: установку на гиосеологический, методологический и ми-

ровоззренческий плюрализм, широкую трактовку рациональности, синтез позитивистских и социально-антропологических ориентаций, стремление к культурологическим, герменевтическим и антропологическим методикам анализа знания. Концепция Ф. виосит экологические и гуманистические мотивы в эпистемологию, с нее берет начало новейшее направление в социокультурном анализе знания — антропология знания (Е. Мендельсон, В. Элкана), исходящая из соизмеримости знания и человеческих способностей и потребностей.

А. А. Грицанов

ФЕМИНИЗМ (лат. femina — женщина) — общее название движения женщин против дискриминации по признаку пола. Речь идет об одной из форм дискриминации — сексизме (англ. sex — пол), которая бытует в культуре наряду с расизмом — дискриминацией по расовому, этническому принципу — и эйджизмом (англ. age — возраст) — дискриминацией по возрасту. Статус человека в обществе определяется участием в экономической и политической жизни, контролем над собственностью и продуктами труда, существующей системой власти. Поэтому по данным параметрам можно проследить зависимость положение женщины в обществе. Достаточно широко распространена профессиональная дискриминация: исключительно горизонтальное профессиональное переформирование — и сегрегация женщин: формирование "женских" рабочих мест внутри профессий, как правило, непрестижных и малооплачиваемых. Идея эмансипации женщин не нова. О равенстве полов, их подобию и комплементарности, о необходимости равного воспитания и образования говорил еще Кюндорсе. Многие феминистские авторы считают Дидро, утверждающего различие и в то же время взаимодополняемость полов, своим непосредственным предшественником. Милль же в своих работах открыто говорил об эксплуатации обществом репродуктивных функций женщин. Появление первых женщин-феминисток традиционно относят к 18 в. Позже М. Волстонкрафт впервые заговорила о необходимости включения в рационалистическую культуру женского жизненного опыта. Она отмечала пагубность системы женского образования того времени и считала, что достоинства человека должны оцениваться вне зависимости от его половой принадлежности. В женском движении принято выделять два основных этапа. В первый — с середины 19 в. до 1960-х — женщины боролись за "равенство полов", за равные права, в частности за предоставление им избирательных прав (так называемый "суфражизм"). К 1920-м таким права были предоставлены женщинам во многих странах: в Финляндии, Норвегии, Дании, Бельгии, Германии, Польше, Канаде, США

и др. Такой успех женского движения на некоторое время приостановил женскую активность в политическом отношении. Пробудилось женское движение в конце 1960-х — начале 1970-х под новым лозунгом — «равенство в различии». Это ознаменовало переход движения к новому этапу в своем развитии. И эпицентром «женского возрождения» стали США, где наблюдалось в этот период активное демократическое движение против различных типов дискриминации. Женское движение приобрело различные формы, став «женским освободительным движением» (Women's liberation). В нем выделились три основных направления феминистской политики: либеральное, радикальное, социалистическое. Либеральный Ф. ориентируется на достижение равенства мужчин и женщин без радикального изменения патриархальной системы, а с переориентацией разделения труда между полами. Отсутствие разделения труда по половому признаку, как предполагается, должно привести к формированию общества андрогинного типа (то есть такого общества, в котором отсутствует указание разделение труда и не подчеркиваются анатомические признаки и различия индивидов). Радикальный Ф. борется за новый общественный порядок, в котором предполагается обособленное существование женщин от мужчин и от патриархальных структур общества. Главным инструментом подавления женщин через сексуальное рабство и насильственное материнство здесь считается семья. Говоря о Ф. в этой форме, нередко подчеркивают несколько экстравагантную окраску этого движения, зачастую выливающегося в вызывающие и даже шокирующие традиционно настроенную общественность формы выражения протеста. Критике подвергались сами устои общества, определяющие, с точки зрения радикального Ф., неравноправное положение женщин: любовь, семья, замужество, материнство и т. д. С одной стороны, такая форма протеста способствовала пробуждению женского самосознания, а с другой — дала повод обвинить движение в излишней радикальности, в нездоровом пристрастии к власти, в склононости к распущенности и т. п. Социалистический Ф. рассматривает женскую тему с точки зрения классового и расового господства, вместе с уничтожением которых должна быть разрушена и половая дискриминация. Здесь также нередко пропагандируется полная сексуальная свобода, отказ от материнства, отмена всех социальных различий пола. Последние две формы часто называют неофеминизмом, который пропагандирует идею «женской революции» против «мужского шовинизма» и при этом ссылаются на деятельность таких групп, как «Женщины против насилия над женщинами», «Сердитые женщины», «Красные чулки», «Ведьмы», «Хлеб и розы», «Шуазир» и др. Однако сам факт активизации жен-

ского движения способствовал постановке целого ряда серьезных теоретических социально-философских проблем: о природе женщины и специфике женского бытия, о социальной роли женщины и исторических формах семьи, об отношении культуры к женскому жизненному опыту. Одним из результатов стало появление специальных академических исследований на женскую тему (Women's studies), повлекших за собой открытие факультетов университетов, центров и программ, специализирующихся в этой проблематике. Десятилетие 1975—1985 было объявлено ООН «десятилетием женщин». Феминистская мысль сегодня не сложилась как систематическая, логически связанная единой теорией. Она не имеет единого теоретика, идеолога, взгляды которого определили бы всю феминистскую мысль в целом. Так, американская феминистская мысль тяготеет к Миллю, Дьюю, М. Веберу, Маркузе и Троцкому. А французская — к де Бовуар, Лакану, Дерриду. Несмотря на имеющиеся различия, в основе всех этих воззрений лежит общий фундамент, основанный на тех идеях, что культура западного общества — патриархальная по своей природе, маскулинистски (лат. masculine — мужчина, мужской) ориентированная, отмеченная мужской доминантой. Эта доминанта характеризуется апелляцией к рациональности и пренебрежением эмоциональностью и телесностью, культом силы и агрессии, безраздельным господством верховной власти, попранием сферы частного ради утверждения сферы публичного и политического, насилием над природой и т. п. Социальные роли индивидов здесь неравнозначны. Женщина, по сути, является носителем и охранителем общечеловеческих моральных ценностей, национальных особенностей (этнографы различают народы по особенностям в приготовлении пищи и воспитании детей — традиционно женских жизненных забот). Но биологическая особенность женщины не подняла, а опустила ее статус. В культуре сложилась такая социальная конструкция, в соответствии с которой подлинно человеческими качествами: свободой, активностью, способностью к созданию нового, — обладают только те существа, которые не выполняют репродуктивную функцию. Женщина здесь — вторичное бытие или вообще небытие. «Человек» в такой культуре отождествляется с «мужчиной», и во всех философских определениях человека как «политического животного» (Аристотель), «политического существа» (Т. Гоббс), «существа, обладающего свободой» (Ж.-Ж. Руссо), «рационального существа» (И. Кант), «существа, обладающего самодетерминацией свободной воли» (И. Г. Фихте) и т. п. фигурирует именно мужчина. Женщина была исключена из общественной жизни и считалась носителем противоположных мужским качеств: иррациональности, эмоциональнос-

ти, чувственности и т. п. Традиционно сущность женщины определялась через ряд негативных характеристик. Это неполноценное и зависящее существо, низшее по сравнению с мужской, ограниченное и слабое, весь смысл жизни которого — служить мужчине и быть ему полезной. Тем самым вне сферы сексуальности и материнства жизнь такого существа бессмысленна и имеет второстепенное значение. Даже в домашней сфере ей выпадает исключительно обслуживающая роль. Женщине даже отказывают в обладании мыслительными способностями и в статусе гражданина. Сфера принятия решений, наследование и т. п. — прерогатива мужчины. Гегель вообще предлагал не признавать женщин человеческими существами. Такое зависимое положение женщин закрепляется и в религиозной мысли. Женщина — принципиально вторичное существо как сотворенное из ребра Адама. Ева — это Другое Адама, «негатив» человека. Женщина — это «животное, которое лишено твердости и постоянства» (Августин), это «врата ада» (Тертуллиан), это «неудавшийся мужчина» (Фома Аквинский). Причем в христианской культуре женщина приобретает облик амбивалентного существа: Ева (олицетворение ала, ответственная за грехопадение) и Мария (олицетворение непорочности, вечной женственности). В ответ на утверждение мужской доминанты в религии феминистская мысль предлагает создать собственную религию, «женскую спиритуальность». «Спиритуальный Ф.» поклоняется Богине (Goddess), которую рассматривает как нетрансцендентное природе начало, внутренняя опыт человеческого «Я», в единобытийности богини прослеживается гармония тела и разума, плоти и духа, теории и практики, природы и человека. В области философии феминистская мысль развивается в трех основных направлениях. Это феминистская критика истории философии, ревизия этики и сфера эпистемологии и философии науки. Историко-философский дискурс в Ф. опирается на целый ряд констатаций. Во-первых, это «мужская перспектива» традиционной философии. Во-вторых, человек в философии отождествляется с мужчиной. В-третьих, констатируется, что опыт выдающихся женщин вовсе не учтен и не оценен в культуре. В области этики феминистская мысль сориентирована на критику этики индивидуализма с ее принципами автономии личности, права, свободы, равенства. Подчеркивается, что главный субъект такой этики — мужчина. Став всеобщей, она может привести к отчуждению. Индивидуалистической этике феминистская критика противопоставляет «этику заботы» с ее принципами причастности, ответственности за других и перед другими, ориентацией на мир людей, а не

на мир предметов. И если в радикальных версиях эти две этики противопоставляются в виде бинарной оппозиции, по принципу "или — или", то в либерально настроенных работах эти два типа этики рассматриваются как комплементарные, как две составляющие общечеловеческой "этики заботы". В области эпистемологии и философии науки феминистская мысль имеет наиболее скромные результаты. С одной стороны, в ней отработаны новые нетрадиционные подходы к дуализмам разного рода, к бинарному видению реальности: духовное — телесное, рациональное — эмоциональное, эпистемологическое — субъективное и т. п. Эти оппозиции в культуре существуют как иерархически построенные модальности с явным превосходством в статусе тех из них, которые выражают в культуре мужской интерес: духовное, рациональное, объективное. Новый образ эпистемологии связан с построением недуалистической, иерархической модели знания. В ней человеческий опыт должен быть взят в целостности своих сторон. При этом ни одна составляющая опыта не должна рассматриваться как низшая. В целом феминистская философия имеет ярко выраженный социоцентристский характер с интересом к проблемам власти, неравенства, справедливости, со стремлением ревизовать сложившиеся социальные стереотипы. Наиболее значимой попыткой философского преодоления бинарных трактовок мужского и женского начала правомерно полагать постмодернистскую идею "соблазна". (См. Соблази, де Бовуар.)

Е. И. Янчук

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ — течение западной философии 20 в. Хотя сам термин Ф. использовался еще Кантом и Гегелем, широкое распространение он получил благодаря Гуссерлю, который создал масштабный проект феноменологической философии. Этот проект сыграл важную роль как для немецкой, так и для французской философии первой половины — середины 20 в. Такие философские произведения, как "Формализм в этике и материальная этика ценности" Шелера (1913/1916), "Бытие и время" Хайдеггера (1927), "Бытие и ничто" Сартра (1943), "Феноменология восприятия" Мерло-Понти (1945) являются программными феноменологическими исследованиями. Феноменологические мотивы действительны в рамках не феноменологически ориентированной философии, а также в ряде наук, например, литературоведении, социальных науках (прежде всего психологии и психиатрии). Об этом свидетельствуют феноменологические исследования как современников и учеников Гуссерля, так и ныне живущих философов. К наиболее интересным феноменологам или феноменоло-

гически ориентированным философам можно отнести: Хайдеггера, использовавшего феноменологический метод как "способ подхода к тому и способ показывающего определения того, что призвано стать темой онтологии", то есть человеческому Dasein, для описания и понимания которого Ф. должна обратиться за помощью к герменевтике "Бытия и времени"; "Геттингенскую школу Ф.", первоначально ориентированную на феноменологическую онтологию (А. Райнах, Шелер), представителя которой, совместно с "Мюнхенской школой" (М. Гайгер, А. Пфендер) и под руководством Гуссерля основали в 1913 "Ежегодник по феноменологии и феноменологическому исследованию", открытый программным произведением Гуссерля "Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии", в котором выходили уже названные произведения Шелера и Хайдеггера; Э. Штайн, Л. Ландгребе и Э. Финка — ассистентов Гуссерля; польского феноменолога эстетики Р. Ингардена, чешского феноменолога, борца за права человека Ж. Паточку; американских социологически ориентированных феноменологов Гурвича и Шюца; русских философов Шпета и Лосева. Ситуация Германии накануне и во время второй мировой войны исключила Гуссерля — еврея по национальности — из философских дискуссий вплоть до середины 1950-х. Первыми его читателями оказались монах-францисканец и философ Ван Бреде — основатель первого Архива Гуссерля в Левене (1939), а также Мерло-Понти, Сартр, Рикер, Левинас, Деррида. Перечисленные философы находились под сильным влиянием Ф., и отдельные периоды их творчества могут быть названы феноменологическими. Интерес к Ф. сегодня охватывает не только западную и восточную Европу, но и, например, Латинскую Америку и Японию. Первый всемирный конгресс по Ф. состоялся в Испании в 1988. К наиболее интересным современным феноменологам в Германии можно отнести Вальденфельса и К. Хельда. Ф. в понимании Гуссерля — это описание смысловых структур сознания и предметностей, которое осуществляется в процессе "вынесения за скобки" как факта существования или бытия предмета, так и психологической деятельности направленного на него сознания. В результате такого "вынесения за скобки" или осуществления феноменологического "эпохэ" предметом исследования феноменолога становится сознание, рассматриваемое с точки зрения его интенциональной природы. Интенциональность сознания проявляется в направленности актов сознания на предмет. Понятие интенциональности, заимствованное Гуссерлем в философии Brentano и переосмысленное в ходе "Логических исследований. Часть 2" является одним из ключевых понятий Ф. В исследовании интенционального сознания акцент перенесен

с что или "выносимого за скобки" бытия предмета, на его как или многообразии способов данности предмета. Предмет с точки зрения его как не задан, а явлен или являет себя (erscheint) в сознании. Такого рода явление Гуссерль и называет феноменом (греч. phainomenon — являющее себя). Ф. тогда — это наука о феноменах сознания. Ее лозунгом становится лозунг "Назад к самим вещам!", которые в результате феноменологической работы должны непосредственным образом явить себя сознанию. Интенциональный акт, направленный на предмет, должен быть наполнен (erfüllt) бытием этого предмета. Наполнение интенции бытийным содержанием Г. называет истиной, а ее переживание в суждении — очевидностью. Понятие интенциональности и интенционального сознания связываются в Ф. Гуссерля первоначально с задачей обоснования знания, достижимого в рамках некоей новой науки или наукоучения. Постепенно место этой науки занимает Ф. Таким образом, первую модель Ф. можно представить как модель науки, стремящейся поставить под вопрос привычное полагание бытия предметов и мира, обозначаемое Гуссерлем как "естественная установка", и в ходе описания многообразия их данности — в рамках "феноменологической установки" — прийти (или не прийти) к этому бытию. Бытие предмета понимается в Ф. как идентичное в многообразии способов его данности. Понятие интенциональности является тогда условием возможности феноменологической установки. Пути же по ее достижению выступают, наряду с феноменологическим эпохэ, эйдетическая, трансцендентальная и феноменологическая редукции. Первая ведет к исследованию сущностей предметов; вторая, близкая феноменологическому эпохэ, открывает для исследователя область чистого или трансцендентального сознания, то есть сознания феноменологической установки; третья превращает это сознание в трансцендентальную субъективность и приводит к теории трансцендентального конституирования. Понятие интенциональности сыграло важнейшую роль в исследованиях Хайдеггера, Мерло-Понти, Сартра и Левинаса. Так, в "Феноменологии восприятия" Мерло-Понти это понятие выступает предпосылкой преодоления традиционной для классических философов и психологии пропасти между разумом и телесностью и позволяет говорить об "инкарнированном разуме", как исходном моменте опыта, восприятия и знания. Работа Гуссерля в области описания интенционального сознания приводит его к таким новым понятиям или моделям этого сознания, как внутреннее время-сознание и сознание-горизонт. Внутреннее время-сознание — это предпосылка понимания сознания как потока переживаний. Исходным моментом в этом потоке является точка "теперь" насто-

ящего времени, вокруг которой — в горизонте сознания — собраны только-что-бывшее и возможное будущее. Сознание в точке “теперь” постоянно соотносено со своим временным горизонтом. Эта соотношенность позволяет воспринимать, вспоминать и представлять нечто только возможное. Проблема внутреннего времени-сознания вызвала отклик в исследованиях практически всех феноменологов. Так, в “Бытии и времени” Хайдеггер превращает гуссерлевскую временность сознания во временность человеческого существования, исходным моментом в которой является теперь не точка “теперь”, а “забегание вперед”, будущее, которое “проектируется” Dasein из его возможности быть. В философии Левинаса временность понимается “не как факт изолированного и одинокого субъекта, а как отношение субъекта к Другому”. Истоки такого понимания временности легко обнаружить в модели сознания-времени и временного горизонта, в рамках которых Гуссерль пытается выстроить отношение меня к Другому по аналогии с отношением актуального переживания к окружающему его временному горизонту. В рамках сознания или в рамках его нозматико-нозтического (см. Ноззис и Нозма) единства как единства переживаний с точки зрения их содержания и свершений происходит конституирование предметности, процесс, в результате которого предмет обретает свою бытийную значимость. Понятие конституирования — это еще одно важнейшее понятие Ф. Источником конституирования центров свершений актов сознания является Я. Бытие Я — это единственное бытие, в наличности и значимости которого, согласно Ф., я не могу усомниться. Это бытие совершенно иного рода, нежели бытие предметное. Мотив этот выступает очевидной отсылкой к Декарту, которого Гуссерль считает своим непосредственным предшественником. Другим способом обращения к Я является понимание его как трансцендентальной субъективности, что связывает Ф. Гуссерля с философией Канта. Введение понятия “трансцендентальной субъективности” еще раз показало специфику Ф. как обращенной не к предметам и их бытию, а к конституированию этого бытия в сознании. Обращение Гуссерля к проблеме бытия было подхвачено последующими феноменологами. Первый проект онтологии Хайдеггера — это проект Ф., которая делает самостоятельными (феноменальными) способы и модусы человеческого бытия. Сартр в “Бытии и ничто”, активно используя такие понятия Гуссерля, как феномен, интенциональность, временность, соединяет их с категориями Гегеля и фундаментальной онтологией Хайдеггера. Он жестко противопоставляет бытие-для-себя как сознание (ничто) и бытие-в-себе как феномен (бытие), которые образуют дуалистическую онтологическую реальность. Феноменологический метод Сартра

призван подчеркнуть, в отличие от метода Гегеля, взаимную несводимость бытия и ничто, реальности и сознания. Подобно Гуссерлю и Хайдеггеру, он обращается к феноменологическому описанию взаимодействия реальности и сознания. Проблема Я как ядра или центра свершений сознания приводит Гуссерля к необходимости описания этого Я. Ф. приобретает черты рефлексивной философии. Гуссерль говорит об особом рода восприятии Я — внутреннем восприятии. Оно, так же, как и восприятие внешних предметов, определяется тем, с чем имеет дело. Однако опредмечивание никогда не совершается абсолютно и раз и навсегда, так как оно совершается в сознании-горизонте и открывает все новые способы данности предметов в нем. То, что остается в Я после его опредмечивания сознанием, Гуссерль называет “чистым Я”. Неопредмеченное “чистое Я” стало в Ф. последователей Гуссерля предпосылкой возможного и незавершенного бытия меня самого. Сознание-горизонт является сознанием моего осуществления, связью отсылок, уходящих в бесконечность. Это бесконечность возможностей полагания предметов, которыми Я все же распоряжаюсь не совершенно произвольно. Последним и необходимым условием такого обращения к предметам в познании является мир. Понятие мира, первоначально в форме “естественного понятия мира”, а затем, как “жизненный мир” является отдельной и большой темой Ф. К этой теме обращались Хайдеггер (бытие-в-мире и понятие мирности мира), Мерло-Понти (бытие-к-миру), Гурвич с его проектом мира доксы и эпистемы, Шюц с его проектом феноменологически-социологического исследования построения и устройства социального мира. Понятие “жизненного мира” вошло сегодня в обиход не только феноменологически ориентированной философии, но и философии коммуникативного действия, аналитической философии языка, герменевтики. В Ф. Гуссерля это понятие тесно связано с такими понятиями, как интерсубъективность, телесность, опыт Чуждого и телеология разума. Первоначально мир выступает самым общим коррелятом сознания или самой обширной его предметностью. Это, с одной стороны, мир науки и культуры, с другой — основание всякого научного представления о мире. Мир находится между субъектами этого мира, выступая средой их жизненного опыта и придавая этому жизненному опыту определенные формы. Интерсубъективность есть условие возможности всякого знания, которое в “жизненном мире” из моего, субъективного, превращается в принадлежащее всем — объективное. Ф. превращается в исследование и описание превращения мнений в знания, субъективного в объективное, моего в общезначимое. Размышления позднего Гуссерля о “жизненном мире” связыва-

ют воедино все его проекты Ф. В рамках “жизненного мира” и его генезиса разворачивается тело самого разума, первоначально имеющего форму наукоучения. Ф., описывая двойственный характер “жизненного мира”, как основания всякого знания и горизонта всех его возможных модификаций, кладет в его основание двойственность самого сознания, которое всегда исходит из чего-то ему Чуждого и с необходимостью его полагает. В устах такого современного феноменолога, как Вальденфельс, двойственность сознания является констатацией отличий меня от Другого и предпосылкой существования многомерного и неоднородного мира, в котором выстраиваются отношения к чуждому моей самости выступает предпосылкой этики. Ф. в форме Ф. этики — это описание многообразных форм соотношения меня и Другого, принадлежащего и чуждого моей самости. Такая Ф. есть одновременно и эстетика, и философия повседневной и политической жизни, в которой эти формы воплощены. (См. Вальденфельс, “Жизненный мир”, Брентано, Интенциональность, Гуссерль.)

А. В. Филиппович, О. Н. Шпарага

“ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ВОСПРИЯТИЯ” (“Phénoménologie de la perception”. Р., 1945) — основное произведение Мерло-Понти, в котором исследуются проблемы специфичности существования экзистенции (см. Экзистенция) и ее отношений с миром как “жизненной коммуникации”, как беспрестанного и открытого диалога с миром; выявляются характер, фундаментальные смыслопорождающие структуры и механизмы “жизненной коммуникации” между сознанием, поведением человека и предметным миром; развивается и обосновывается техника феноменологического анализа и прочтения интенциональной жизни экзистенции. Опираясь на феноменологию Гуссерля, философию Хайдеггера, Сартра и гештальтпсихологию, в этой работе Мерло-Понти стремится отыскать и описать тип “первоначального опыта” экзистенции, в котором происходит “изначальная встреча”, “наивный контакт” человека с миром, рождается смысл в глубинах дотеоретического, дорефлексивного опыта экзистенции. Развивая гуссерлевские идеи феноменологической редукции, интенционального анализа, эйдетической рефлексии и “жизненного мира”, Мерло-Понти пытается выявить фундаментальные структуры человеческого опыта, свидетельствующие одновременно об изначальной, глубинной укорененности экзистенции в мире и присутствии мира в экзистенции. Феноменология, согласно Мерло-Понти, есть философия, проясняющая мир и экзистенцию в их сущности и изначальной взаимосвязи. Феноменология есть философия, для которой мир всегда

"уже здесь", до всякой рефлексии; и ее задача состоит в том, чтобы прояснить это "неустраняемое присутствие", отыскать "наивный контакт" человека с миром и расшифровать его суть, придав ему философский статус. Величайшим уроком редукции Мерло-Понти считает невозможность полной редукции ("вот почему, — подчеркивает он, — Гуссерль снова и снова задается вопросом о возможности редукции; если бы мы были "абсолютным духом", редукция не составляла бы никакой проблемы"). Эйдетическая редукция состоит в решении показать мир таким, как он есть до нашего обращения к себе; искать сущность мира, по мнению Мерло-Понти, не означает искать то, что есть мир в идее, но есть усилие понять, что он есть для нас на деле до всякой тематизации. Мир есть не то, что человек думает, но то, что он воспринимает и чем он живет. Поэтому эйдетический метод, метод "феноменологического позитивизма", основывает возможное на реальном. Феноменологический мир есть не мир "чистого бытия", но смысл, проявляющийся "на пересечении моих опытов и на пересечении моих опытов с опытами другого" и в их сплетениях. Типом "первоначального опыта" экзистенции, на уровне которого осуществляется изначальное конституирование субъективности, смысла, реального мира в его специфичности и в целом человеческого мира как мира культуры, для Мерло-Понти является опыт восприятия как феноменальный слой опыта субъективности. Искать сущность восприятия для Мерло-Понти означает утвердить его в качестве имеющегося в нашем распоряжении "доступа к истине". "Феноменология восприятия" есть попытка описать восприятие в качестве онтологически первичного, бытийного пласта человеческого опыта, осуществляющегося спонтанно, независимо от рационального и рефлексивного познания, и являющегося, напротив, предпосылкой и основой объективного, рационального и рефлексивного познания. Содержания, смыслопорождающие структуры и механизмы жизни этого слоя опыта, продуцированы не "чистым сознанием" классического рационализма. Они — через тело, "язык реальной жизни", совокупность непосредственных жизненных установок и ценностей — "завязаны" на субъект восприятия, субъект повседневного опыта, на интенциональную жизнь экзистенции в ее различных модусах, в ее историчности, реальной плотности, непрозрачности, неомогенности и изначальной сращенности. Научные определения "проходят по пунктиру уже осуществленного до них конституирования мира"; и любые объективные, вплоть до геометрических, представления, поскольку они являются лишь истолкованием, разъяснением жизни иррефлексивного со-

знания, объявляются Мерло-Понти производными, вторичными. Важнейшей идеей экзистенциальной феноменологии Мерло-Понти, как и феноменологии Гуссерля, является идея единства (целостности) человеческого опыта. В соответствии с этим центральное место в его концепции занимает проблема поиска путей философских средств его выявления и обоснования. Претендуя при этом на разработку новой трансцендентальной философии, новой концепции рефлексии и *cogito*, Мерло-Понти усматривает иноваторство феноменологии не в отрицании единства опыта, но в новом, по сравнению с классическим рационализмом, его обосновании. Он критикует классический рационализм за предположение чистоты и беспредпосылочности сознания, за понимание его конституирующей деятельности в форме трансцендентального Я, в форме полностью рефлексивно контролируемого "конструктивизма", "интеллектуалистских синтезов" опыта. Классической трансценденталистской установке на универсальную "критику" опыта и исключительной направленности классической философии на Истину, на должное Мерло-Понти противопоставляет феноменологическую программу описания человеческого опыта в его реальном синкретизме рационального, необходимого и случайного, в его реальной полноте и действительном разнообразии, со всем его случайными содержаниями и тем, что в нем представляется "бессмысленным". "Интеллектуалистская философия" предполагает непродуктивность "смутного сознания"; все, что "отделяет нас от истинного мира" — заблуждение, болезнь, безумие и в итоге воплщенное, — оказывается сведенным к положению простой видимости, — заявляет Мерло-Понти. "Объективная мысль" отбрасывает феномены экзистенции, отказывается от факта, или от реального, "во имя возможного и очевидности". Для классической философии единственно достойная познания вещь — "чистая сущность сознания"; разнообразие же феноменов для нее оказывается незначительным и непостижимым. Заменяя конкретный мир и конкретный опыт их рефлексивной реконструкцией, полагая объект как коррелят универсального конституирующего сознания, и сквозь прозрачного для самого себя, последовательный трансцендентальный идеализм лишает мир его непрозрачности и трансцендентности, упраздняет самодостаточность вещей и снимает фактически все проблемы, кроме одной — своего собственного начала. В такой же мере, как рационалистический гносеологизм классической философии, неприемлем для Мерло-Понти и материализм. Упреки последний в эмпиризме, механицизме, в объяснении жизни сознания "действием социологической или физиологической каузальности", философ объявляет важнейшим принципом феноменологии независимость феноменологических описаний от ка-

узальных экспликаций: "Когда мы описываем сознание, ангажированное своим телом в пространство, своим языком в историю, своими предсудками в конкретную форму мысли, нет вопроса о том, чтобы помещать его в серию объективных событий... и в каузальность мира". Руководствуясь программой интеграции "феномена реального" в трансцендентальную философию, в "Ф. В." Мерло-Понти заявляет о необходимости "придать конечности позитивное значение", исследовать человеческий опыт в фактическом разнообразии его дорефлексивных и допредикативных форм, вплоть до патологического, детского, "примитивного" опытов и других в их собственной онтологической устойчивости, неразложимости, незаменимости и конститутивности. Болезнь, как и детство, как и "примитивное" состояние, объявляются мыслителем "формами полной экзистенции"; и патологические феномены, которые производятся болезнью для замещения, восполнения разрушенных нормальных функций, должны, как считает Мерло-Понти, изучаться в качестве таковых, то есть в качестве замещений, как аллюзии на фундаментальную функцию, которую они пробуют заменить. Мерло-Понти отказывается подчинять всякий опыт "абсолютному сознанию этого опыта", которое разместило бы его в "системе истин", ибо таким образом понимаемое единство опыта делает непостижимым разнообразие реального опыта. Если мы хотим сохранить значение за свидетельствами сознания, без чего невозможна никакая истина, — пишет он, — нельзя нивелировать все опыты в "единственном мире", все модальности экзистенции в "единственном сознании". Для этого нужно было бы располагать высшей инстанцией, которой можно было бы подчинить перцептивное сознание, фантастическое сознание и т. д. Ранее уже объявив перцепцию "абсолютным" знанием, в "Ф. В." Мерло-Понти рассматривает *cogito* "по эту сторону истины и заблуждения", он полагает сознание исключающим, по меньшей мере, "всякую абсолютную ложность" и, в конце концов, провозглашает "бытие в истине" не отличающимся от "бытия в мире". Поскольку феноменологическая рефлексия исходит из требования, что реальное нужно описывать, а не конструировать или конституировать "синтетическими актами" субъекта познания, она должна оставаться в объекте и эксплицировать его первоначальное единство. Подлинное *cogito*, по мнению Мерло-Понти, "не определяет экзистенцию через мысль, которую субъект имеет об экзистенции, не превращает достоверность мира в достоверность мысли о мире и, наконец, не заменяет сам мир значением мира". Напротив, поскольку современная философия "берет факт в качестве главной темы", *cogito* должно открывать субъект в "его ситуации", как "бытие в мире". И именно потому, что человек есть от-

ношение к миру, понять это отношение можно только через “приостановку этого движения, отказ ему в нашем соучастии”. “Рефлексия не уединяется от мира к единству сознания как основанию мира, она отступает, чтобы увидеть, как рождаются трансцендентности, она растягивает интенциональные нити, которые связывают нас с миром, чтобы показать их...”. Истинная роль философской рефлексии состоит в том, считает философ, чтобы “поставить сознание перед его иррефлексивной жизнью в вещах”, перед его собственной историей, которую оно “забыло”, и описать “допредикативную очевидность мира”, наше первоначальное знание реальности, наше “обладание миром” в дорефлексивном *cogito*. Ставя вопрос: “Где рождается значение?”, Мерло-Понти в поисках ответа на него исходит из того, что опыт тела, его навыков показывает существование значений, не порождаемых универсальным конституирующим сознанием, существование “смысла, который является приростом к некоторым содержаниям”. В соответствии с этим он полагает слой феноменов (которые в интеллектуалистской философии сводились к “простому заблуждению”) в качестве фундаментального слоя опыта, уже содержащего в себе “нередуцируемый смысл”. Субъект, рассматриваемый в его феноменальном поле, — уже не абсолютный прозрачный, тождественный своей мысли о самом себе картезианский и кантовский мыслящий субъект. Это — субъект перцепции. *Cogito* должно не раскрывать универсальное конституирующее сознание, — пишет Мерло-Понти, — оно должно “констатировать этот факт рефлексии, которая превосходит и одновременно поддерживает непрозрачность перцепции”. И если рефлексивный анализ классической философии закрывает, по мнению Мерло-Понти, путь к “аутентичной субъективности” и к действительному миру, ибо “скрывает от нас жизненный удел перцептивного сознания”, то признание феноменов и их правильное прочтение в качестве модальностей и вариаций тотального бытия есть путь к новой концепции *cogito* и к новой рефлексии, которая должна быть более радикальной, то есть проясняющей свои собственные основания, истоки, “свою ситуацию”. Исследование феноменов, по мнению Мерло-Понти, должно возратить “вещи ее конкретное лицо”, организмам — их собственный способ трактовки мира, субъективности — ее историчность. Ибо именно через феномены как “слой живого опыта” первоначально даны субъекту вещи, мир, Другой. Прояснение феноменов позволяет, считает Мерло-Понти, понять систему “Я — Другой — вещи” в стадии зарождения. Исследованию феноменального поля философ придает статус трансцендентальной точки зрения. Он пишет: признав своеобразие феноменов по отношению к объективному миру, так как именно посредст-

вом феноменов объективный мир познается нами, психологическая рефлексия “вынуждена вовлекать в них всякий возможный объект и исследовать, как он конституируется через них. В тот же самый момент феноменальное поле становится трансцендентальным полем”. Задачу феноменологии в исследовании открытого ею “жизненного мира” Мерло-Понти усматривает не в описании последнего в качестве “того непрозрачного данного, что несет в себе сознание”, а в анализе его конституирования. Истолкование “жизненного мира” производится “в отношении самого жизненного мира и обнаруживает, по эту сторону феноменального поля, трансцендентальное поле”. В отличие от критической философии, исследуемые экзистенциальной феноменологией смыслы сохраняют “характер фактичности”. Рефлексия должна быть сама причастна к “фактичности иррефлексивного”, — настаивает философ. — Вот почему из всех философий лишь феноменология говорит о трансцендентальном поле. “Это слово означает, что рефлексия никогда не усматривает весь мир и множественность развернутых и объективированных мод и что она располагает всегда только частичным рассмотрением и ограниченной возможностью”. Для Мерло-Понти это — вопрос о границах “тотального прояснения”, не интересовавший классический трансцендентализм, поскольку последний всегда “полагал его осуществленным *где-то*”. Классические философы исходили из предположения достаточности того, чтобы тотальное прояснение было *необходимым*, и судили “о том, что есть, посредством того, что *должно быть*”. Современную же философию интересует проблема фактически осуществляющегося конституирования, — заявляет Мерло-Понти, — она ищет происхождение опыта “в самой сердцевине нашего опыта”. И для этого философу нужно “пробудить перцептивный опыт, скрытый под своими собственными результатами”. Именно посредством перцепции субъект проникает в объект, ассимилирует его структуру. Через тело субъекта объект непосредственно “регулирует его движение”. В этом контексте Мерло-Понти говорит о “диалоге” субъекта с объектом как “возобновлении субъектом смысла, рассеянного в объекте, и объектом интенций субъекта...”. Перцепция располагает мир вокруг субъекта и “устанавливает в мире его собственные мысли”, в перцепции индивид проектирует себя и “имеет поведение в отношении объекта”. Для Мерло-Понти субъект и объект в опыте изначально не отделены друг от друга, жизнь сознания (познающая, перцептивная, жизнь желания и т. п.) объединяется “интенциональной аркой”, которая проектирует вокруг нас наше прошлое, наше будущее, наше человеческое окружение, нашу физическую, идеологическую, моральную ситуацию, или, скорее, “делает так, чтобы мы были

определены во всех этих отношениях”. Именно эта “интенциональная арка”, согласно Мерло-Понти, “осуществляет единство значений, единство чувств и рассудка”. В понятии “экзистенция” философ хочет реинтегрировать психическое и физиологическое, несмотря на их различия (одно может быть “открыто и уникально”, другое банально и циклично). “Первоначальная операция означивания” осуществляется в пространстве феноменального тела как “значащего ядра”, “узла живых значений”. Феноменальное тело, по мнению Мерло-Понти, образует третий род бытия между “чистым субъектом” и объектом. Тем самым субъект в экзистенциальной феноменологии Мерло-Понти теряет свою чистоту и свою прозрачность. Тело и экзистенция предполагают друг друга — тело есть “застывшая” экзистенция, а экзистенция есть “постоянное воплощение”. Ставя под сомнение сартровскую альтернативу “бытия-в-себе” и “бытия-для-себя” (простой данности и ее сознания как “пустого сознания”), Мерло-Понти предпочитает говорить о субъективности и феноменальном теле с позиций “двойственности”, “двусмысленности”. В соответствии с этим при характеристике феноменального тела Мерло-Понти пытается соединить его несомтождественность, темпоральность, трансцендирование, самосознательность, способность синтезировать свой собственный опыт и порождать смысл (устанавливая его в мире и конституируя тем самым экзистенциальное пространство человека, задающее и определяющее горизонты и возможности его понимания мира, Другого и себя самого), с одной стороны, и, с другой, безличную, анонимную и непрозрачную для себя самого плотность опыта восприятия. Обладая “загадочной природой”, тело не есть там, где оно есть, оно не есть то, что оно есть. В себе самом оно порождает смысл, “который нигде и к нему не приходит”, оно проецирует этот смысл на свое материальное окружение. В этой связи Мерло-Понти заявляет о том, что он не может без оговорок принять само понятие “сознание” и предпочитает кажущееся ему “неоспоримым” понятие “опыт”. Перцептивное сознание “засорено” своими объектами, оно “застывает в них”, “увязает в них”, потому что сознание — не его “тет-а-тет” с объектом: мы “смешаны с вещами”, между объектами и субъектом имеется “латентное знание”. Поскольку в результате прошлого опыта субъект приобретает “духовную панораму”, обладает “отложениями” этого опыта в себе, накапливает его значения как первоначальные по отношению к актуальному сознанию мира, и этот приобретенный опыт в каждый момент выражает “энергию нашего актуального сознания”, Мерло-Понти говорит о “двойном моменте” — отложения и спон-

танности — в "центре сознания". Поэтому сознание для Мерло-Понти — не чистая способность означивания, оно тянет за собой свое прошлое, оно имеет свое "тело" в культуре. В этой связи "подлинным трансцендентальным" философ объявляет естественный и социальный мир "во всей их незавершенности". Такая трактовка сознания приводит Мерло-Понти к выводу о наличии в сознании деперсонализации. По этой причине он предпочитает описывать перцептивный опыт не в форме "Я воспринимаю", а в безличной форме "оп". В том, что "я называю моим разумом или моими идеями, в каждый момент, если бы можно было развернуть все их предпосылки, всегда обнаружили бы опыты, которые не были разъяснены, плотные внесения прошлого и настоящего, всю "седиментированную историю", которая затрагивает не только *genesis* моей мысли, но и определяет ее смысл". Исследуя укорененность экзистенции в "ситуациях", Мерло-Понти делает важнейшим понятием своего варианта феноменологии понятие "перспективизма перцепции". Субъект воспринимает объект как таковой "здесь и сейчас", то есть в определенной перспективе, обусловленной его телом, прошлым опытом, задающими человеку его "ситуацию", "точку зрения"; и онтологически первичен именно этот перцептивный опыт в его "перспективизме", а не "интеллектуалистские синтезы" рефлексивного анализа, сводящего вещь в ее "чувственной плотности" к "сети значений". "Ф. В." эксплицирует и последствия нашей укорененности в "ситуациях": "Если мы существуем в ситуациях, мы являемся обманутыми, мы не можем быть прозрачными для самих себя, и нужно, чтобы наш контакт с нами самими осуществлялся только в двусмысленности". Именно принадлежность преступника и предателя, преступления и предательства их относительно замкнутым мирам и ситуациям приводит к тому, что первый "не видит" своего преступления, а второй — своего предательства, пишет Мерло-Понти, критикующий "безумный героизм Я" сартровской философии. Идентифицируя *cogito* с "ангажированностью в мир", Мерло-Понти считает, что движение означивания, придания смысла есть одновременно "центробежная и центростремительная сила". Сама идея "центрирования" экзистенции отмечена у Мерло-Понти столь характерной для всех его решений печатью "двусмысленности": то, что позволяет субъекту "центрировать" экзистенцию, есть также то, что мешает ему "абсолютно ее центрировать". Это — "анонимность тела", которая одновременно является и свободой, и зависимостью. Между ощущением и субъектом всегда, по мнению Мерло-Понти, имеется "плотность первоначального опыта", что мешает опыту быть про-

зрачным для самого себя, а субъекту — ощущать себя его автором. Субъект перцепции не является "абсолютной субъективностью", он не автономен. Интенциональность тела, синтезирующая опыт, не осуществляется в прозрачности сознания; перцептивный синтез основывается на "диалогическом единстве телесной схемы", он не есть "персональный акт, посредством которого я сам давал бы новый смысл моей жизни". Тот, кто воспринимает, "не развернут перед самим собой", он имеет историческую плотность, возобновляет перцептивную традицию, и в этом смысле подо мною существует другой субъект, для которого мир существует до того, как я существую здесь, и этот субъект указал здесь мне мое место. Мерло-Понти называет это "системой анонимных функций" и, вслед за Гуссерлем, рассуждает о "пассивных синтезах", означающих для него, что, хотя "множественное проинкинуто нами", его синтез осуществили не мы, и наша экзистенция основывается на первоначальном слое "застывшей и приобретенной экзистенции". Вместе с тем, "философия двусмысленности" Мерло-Понти пытается удержаться в перспективе предпосылки самосознательности человеческого опыта, перемещая эту самосознательность на уровень феноменального тела. Она пытается сохранить и идею тотальности опыта. "Опыт есть ничто, или нужно, чтобы он был тотальным". Речь, как утверждает философ, идет не о том, чтобы "замкнуть сознание в его собственных состояниях, но о том, чтобы определить бытие как то, что нам является, и сознание как универсальный факт". Говоря о "молчаливом *cogito*", о "присутствии себя с собой" как экзистенции и утверждая, что "быть" и "быть сознательным" — одно и то же, Мерло-Понти предполагает совпадение сознания экзистенции с действительным движением экзистенции: "Мы не хотим сказать, что первоначальное Я себя не знает. Если бы оно себя не знало, оно... было бы вещью, и ничто не могло бы сделать так, чтобы оно впоследствии стало сознанием. Мы отказываем ему только в объективной мысли, в теоретическом сознании мира и себя самого". Противопоставляя сартровской концепции субъективности свое понимание субъекта как не являющегося "ни вещью, ни голым сознанием", Мерло-Понти не разделяет и сартровскую идею возможности "абсолютных изменений" для человека. Они кажутся ему "маловероятными", потому что прошлое, если оно и не является фатальностью, имеет, по меньшей мере, специфическую силу: оно есть "атмосфера моего настоящего". И раз человек не является автором своего способа существования (сознание, которое находят мир "уже конституированным" и присутствующим в нем самом, не выбирает абсолютно ни свое бытие, ни свой способ бытия, нет и абсолютной ответственности, считает Мерло-Понти. Поскольку воспринимаемый

мир присутствует в глубинах феноменального тела, поскольку существует "анонимность тела" и "темпоральная плотность *cogito*", его обусловленность исторической ситуацией, Мерло-Понти говорит об укорененности человеческой свободы а бытии, задавая ее как столкновение, "встречу внешнего и внутреннего". Человек не может найти в себе никакого "укромного местечка, куда заказан путь бытия"; проживаемая человеком свобода сразу же обретает "вид бытия и становится мотивом и опорой". Синтезы опыта, осуществляемые человеком, не упраздняют его конечности. Выборы, которыми мы определяем нашу жизнь, имеют место только на основе "некоторых данностей"; спонтанный смысл моей жизни может быть изменен моей свободой не в каком-то "абсолютном творческом акте", но лишь путем "легких смещений", и поначалу моя свобода "сживается" с ним. Решение всех проблем трансцендирования лежит, по мнению философа, "в толще дообъективного настоящего, где мы обнаруживаем нашу телесность, социальность, предсуществование мира, то есть отправную точку "экспликаций" в том, что в них есть достоверного..."; и именно в них одновременно "находим основание нашей свободы". Будучи перцептивным полем, поле свободы не имеет "линейных границ". Свобода трактуется Мерло-Понти как способность человека "приостанавливать" ситуацию и трансформировать ее, как его открытость "бесконечности возможностей", ибо, хотя мир, в котором мы рождаемся, всегда уже конституирован, он вместе с тем никогда не является полностью конституированным. Он имеет не только "оболочку объективных определений, но также щели, прорехи, посредством которых в нем размещаются субъективности, или, скорее, они суть сами субъективности"; "...наши отношения с природой не фиксированы раз и навсегда... никто не может знать то, что может сделать свобода...". Мир и вещь являются таинственными с момента, когда мы не ограничиваемся их объективным аспектом, но помещаем в сферу субъективности, они являются даже "абсолютной тайной". И это — не в силу временного дефекта нашего познания, но потому, что она не принадлежит порядку объективной мысли, где, собственно, и существуют решения. Пока субъект жив, он является открытым существом ("у нас есть все, чтобы себя преодолеть"); открытой является и ситуация. Это означает, что сама по себе она бессильна обеспечить какое-либо решение. И хотя понятие ситуации у Мерло-Понти исключает абсолютную свободу человека (нет никакого абсолютного детерминизма и никакого абсолютно свободного выбора; идея ситуации исключает абсолютную свободу как в истоке наших действий, так и в их конечной точке), он подчеркивает: всякое видение предполагает, в конце концов, "внутри субъективности то-

тальный проект, или логику мира", что не может быть порождено эмпирическими перцепциями. Поэтому с субъектом Мерло-Понти, как и с субъектом Сартра, не может произойти ничего, "набросок чего он не несет в себе самом". Вместе с тем, "двойственность" философской позиции Мерло-Понти заставляет его провозгласить принципиально не решаемой проблему, которую можно обозначить как проблему авторства: Мерло-Понти согласен признать верность объяснения поведения человека через его прошлое, его темперамент, его среду при условии, что их рассматривают "не в качестве отдельных вкладов", но в качестве "моментов" тотального бытия человека, смысл которых он может эксплицировать в различных направлениях, но относительно которых никто никогда не сможет с определенностью сказать, он ли придал им их смысл или сам получил его от них.

Т. М. Тузова

ФИЛОСОФИЯ (греч. *phileo* — люблю, *sophia* — мудрость; любовь к мудрости) — особая форма познания мира, вырабатывающая систему знаний о фундаментальных принципах и основах человеческого бытия, о наиболее общих существенных характеристиках человеческого отношения к природе, обществу и духовной жизни во всех ее основных проявлениях. Ф. стремится рациональными средствами создать предельно обобщенную картину мира и места человека в нем. В отличие от мифологического и религиозного мировоззрения, опирающихся на веру и фантастические представления о мире, Ф. базируется на теоретических методах постижения действительности, используя особые логические и гносеологические критерии для обоснования своих положений. Необходимость философского познания мира коренится в динамике социальной жизни и диктуется реальными потребностями в поиске новых мировоззренческих ориентиров, регулирующих человеческую деятельность. В развитии общества всегда возникают эпохи, когда ранее сложившиеся ориентиры, выраженные системой универсалий культуры (представлениями о природе, обществе, человеке, добре и зле, жизни и смерти, свободе и необходимости и т. д.) перестают обеспечивать воспроизводство и сцепление необходимых обществу видов деятельности (см. Культура). Тогда возникают разрывы традиций и формируются потребности в поиске новых мировоззренческих смыслов. Социальное предназначение Ф. состоит в том, чтобы способствовать решению этих проблем. Она стремится отыскать новые мировоззренческие ориентиры путем рационального осмысления универсалий культуры, их критического анализа и формирования на этом пути новых мировоззренческих идей. В этом процессе универсалии культуры из неосознаваемых оснований культуры и соци-

альной жизни превращаются в предельно обобщенные категориальные формы, на которые направлено сознание. Они выражаются посредством философских категорий, которые выступают теоретическими схематизациями универсалий культуры. Рациональная экспликация в Ф. смыслов универсалий культуры начинается со своеобразного улавливания общности в качественно различных областях человеческой культуры, с поимания их единства и целостности. Поэтому первичными формами бытия философских категорий выступают не столько понятия, сколько смыслообразы, метафоры и аналогии. В истоках формирования Ф. эта особенность прослеживается весьма отчетливо. Даже в относительно развитых философских системах античности многие фундаментальные категории несут на себе печать символического и метафорического образного отражения мира ("Огнелогос" Гераклита, "Нус" Анаксагора и т. д.). В еще большей степени это характерно для древнеиндийской и древнекитайской Ф. Здесь в категориях, как правило, вообще не отделяется понятийная конструкция от образной основы. Идея выражается не столько в понятийной, сколько в художественно-образной форме, и образ выступает как главный способ постижения истины бытия. Сложный процесс философской экспликации универсалий культуры в первичных формах может осуществляться не только в сфере профессиональной философской деятельности, но и в других сферах духовного освоения мира. Литература, искусство, художественная критика, политическое и правовое сознание, обыденное мышление, сталкиваясь с проблемными ситуациями мировоззренческого масштаба, — все эти области, в которые может быть вплавлена философская рефлексия и в которых могут возникнуть в первичной форме философские экспликации универсалий культуры. В принципе, на этой основе могут развиваться достаточно сложные и оригинальные комплексы философских идей. В произведениях великих писателей может быть разработана и выражена в материале и языке литературного творчества даже целостная философская система, сопоставляемая по своей значимости с концепциями великих творцов Ф. (например, литературное творчество Л. Н. Толстого, Достоевского). Но, несмотря на всю значимость и важность такого рода первичных "философем", рациональное осмысление оснований культуры в Ф. не ограничивается только этими формами. На их основе Ф. затем вырабатывает более строгий понятийный аппарат, где категории уже определяются в своих наиболее общих и существенных признаках. Таким путем универсалии культуры превращаются в рамках философского анализа в философские категории — особые идеальные объекты (связанные в си-

стему), с которыми уже можно проводить особые мысленные эксперименты. Тем самым открывается возможность для внутреннего теоретического движения в поле философских проблем, результатом которого может стать формирование принципиально новых категориальных смыслов, выходящих за рамки исторически сложившихся и впечатанных в ткань наличной социальной действительности мировоззренческих оснований культуры. В этом процессе на двух полюсах — внутреннего теоретического движения и постоянной экспликации реальных смыслов предельных оснований культуры — реализуется главное предназначение Ф. в культуре: понять, не только каков в своих глубинных основаниях наличный человеческий мир, но и каким он может быть. Уже в начальной фазе своей истории философское мышление продемонстрировало целый спектр нестандартных категориальных моделей мира. Например, решая проблему части и целого, единого и множественного, античная Ф. прослеживает все логически возможные варианты: мир делится на части до определенного предела (атомистика Левкиппа — Демокрита, Эпикура), мир беспредельно делим (Анаксагор), мир вообще неделим (элеаты). Причем последнее решение совершенно отчетливо противоречит стандартным представлениям здравого смысла. Характерно, что логическое обоснование этой концепции выявляет не только новые, необычные с точки зрения здравого смысла аспекты категорий части и целого, но и новые аспекты категорий "движение", "пространство", "время" (апории Зенона). Философское познание выступает особым самосознанием культуры, которое активно воздействует на ее развитие. Генерируя теоретическое ядро нового мировоззрения, Ф. тем самым вводит новые представления о желательном образе жизни, который предлагает человечеству. Обосновывая эти представления в качестве ценностей, она функционирует как идеология. Но вместе с тем, ее установка на выработку новых категориальных смыслов, выдвижение и разработка проблем, многие из которых на данном этапе социального развития оправданы преимущественно внутренним теоретическим развитием Ф., сближает ее со способом научного мышления. Историческое развитие Ф. постоянно вносит мутации в культуру, формируя новые варианты, новые потенциально возможные линии ее динамики. Многие выработанные Ф. идеи транслируются в культуре как своеобразные "дрейфующие гены", которые в определенных условиях социального развития получают свою мировоззренческую актуализацию. На их основе могут создаваться религиозные, этические, политичес-

кие учения, публицистика и эссеистика, которые наполняют эмоциональным содержанием понятийные философские конструкции, вносят в них конкретные жизненные смыслы, постепенно превращая их в новые мировоззренческие основания культуры. Научно-прогностический потенциал Ф. обеспечивает ее методологические функции по отношению к различным видам инновационной деятельности. В интуитивном познании, нацеленном на исследование все новых объектов, периодически возникают проблемы поиска категориальных структур, обеспечивающих понимание таких объектов. Так, при переходе к изучению сложных исторически развивающихся систем в науке 20 в. потребовалось по-новому определить категории части и целого, причинности, вещи и процесса, пространства и времени. Ф., разрабатывая категориальные модели возможных человеческих миров, помогает решению этих задач. Новые нестандартные категориальные смыслы, полученные Ф. и включенные в культуру, затем селективно заимствуются наукой, адаптируются к специальным научным проблемам и активно участвуют в порождении новых научных идей. Чем динамичнее общество, тем значимее для него становятся прогностические функции Ф. Реализуя их, общество как бы зондирует возможности своего будущего обновления и развития. Напротив, общества консервативные, закрытые, ориентированные на воспроизводство сложившегося образа жизни, ограничивают возможности творческого поиска в Ф. Жесткие традиции и контроль за свободной мыслью чаще всего приводят к канонизации отдельных философских учений, превращая их в своеобразные полурелигиозные системы (канонизация конфуцианства в традиционной китайской культуре, Ф. Аристотеля — в эпоху Средневековья, марксизма — в советский период). Философское познание всегда социально детерминировано. Выработывая новые мировоззренческие идеи, оно так или иначе затрагивает интересы определенных классов и социальных сил. Проблематика человека и мира, субъекта и объекта, сознания и бытия является центральной в философских учениях. Но каждая эпоха и каждая культура вкладывает в эти категории свои смыслы, по-своему проводит границы между субъектом и объектом, сознанием и бытием. Поэтому данная проблематика, как и ряд других проблем, постоянно воспроизводится и по-новому формулируется на любом из этапов развития философской мысли. Накопление философского знания о человеке и мире предполагает постоянную критику фундаментальных принципов философского исследования, переформулировку проблем, столкно-

вание различных подходов. Разнообразие философских школ и стремление Ф. к осознанию своих собственных предпосылок является условием ее развития. В процессе этого развития изменяется структура философского знания. Вначале Ф. выступала единым и нерасчлененным теоретическим знанием о мире, но затем от нее стали отделяться конкретные науки. Одновременно уточнялась собственно философская проблематика, и внутри Ф. формировались ее относительно самостоятельные и взаимодействующие друг с другом области знания: учение о бытии (онтология), учение о познании (гносеология), этика, эстетика, Ф. истории, социальная и политическая Ф., Ф. права, Ф. науки и техники, история Ф., Ф. религии и др. Дифференциация и интеграция философского знания обеспечивает все более глубокое постижение оснований человеческого бытия. Ф. возникла в эпоху перехода от патриархальных обществ, регулируемых мифологическим сознанием, к первым земледельческим и городским цивилизациям древности. Произшедшее в этот исторический период усложнение социальных связей, возникновение классовых отношений и многообразия новых видов деятельности потребовало выработки новых мировоззренческих ориентаций. Как ответ на этот исторический вызов появились первые философские учения в Китае, Индии и Древней Греции. Последующее развитие Ф. было обусловлено особенностями типов культуры и цивилизаций. В древних восточных культурах складывался специфический тип философствования, во многом сохраняющий связь с мифологическим сознанием, из которого выросло философское мышление. Для философских школ Востока был характерен традиционализм и ориентация на обоснование уже сложившихся социальных ценностей. Здесь была относительно слабо развита рационально-логическая компонента и связь с наукой, но зато довольно детально разрабатывались и обосновывались идеи космологической природы сознания, принципы и технология житейской мудрости, нравственного воспитания и духовного самоконтроля. Все эти мировоззренческие ориентации естественно включались в культуру традиционных земледельческих цивилизаций с характерными для них ориентациями на воспроизводство существующего социального уклада жизни, кастово-клановой иерархии и закрепления индивидов в системе строго определенных корпоративных связей. Иной тип философствования возник в лоне античной культуры. Его предпосылкой была социальная жизнь полиса, основанная на торгово-ремесленных отношениях, демократии и характеризующаяся наибольшим динамизмом по сравнению с другими видами традиционных обществ. Здесь складывалась Ф., ориентированная на

связь с наукой и логико-рационалистическое построение системы знания. В античной Ф. в зародышевой форме обозначились основные исследовательские программы развития будущей западной Ф. Античность была начальным этапом этого развития. Последующими основными этапами стали: Ф. европейского Средневековья, развивавшаяся в системе христианской культуры; ее синтез с античной философской традицией в эпоху Возрождения; Ф. Нового времени и эпохи Просвещения; Ф. 19 в., определившая переход от доминирования классических философских систем (немецкая трансцендентально-критическая Ф. была завершающим этапом господства этого типа философствования) к первым неклассическим философским учениям второй половины 19 — начала 20 в. (марксизм, эмпириокритицизм, Ф. жизни, ранний фрейдизм); новейшая (современная) западная Ф. 20 в. сочетает неклассические философские направления (экзистенциализм, феноменология, Ф. психоанализа, философская антропология, философская герменевтика и др.) с сохранением классической традиции (неотомизм, неогегельянство и др.). В развитии западной Ф., начиная с эпохи Возрождения и Нового времени до эпохи Просвещения, были сформулированы и обоснованы основные мировоззренческие идеи, определившие переход от цивилизации традиционного типа к принципиально новому типу цивилизационного развития — техногенной цивилизации, начавшейся с зарождения капитализма. В этот исторический период произошла важная философская революция, сформировавшая новое понимание человека как деятельностного существа, призванного преобразовывать мир, понимание природы как закономерно упорядоченного поля приложения человеческих сил, утвердившая ценность научной рациональности как регулятивного основания человеческой деятельности, обосновавшая идеи общественного договора, суверенности личности, естественных прав человека и т. д. Все эти мировоззренческие идеи стали фундаментальными ценностями культуры техногенной цивилизации, предопределив магистральные пути ее развития. Но уже начиная с возникновения неклассических философских учений, в западной Ф. намечается и критика этих мировоззренческих принципов, улавливаются и получают осмысление кризисные явления техногенной культуры и соответствующего ей типа цивилизации. Эти кризисные явления стали нарастать во второй половине 20 в. (экологический, антропологический кризисы и др.), поставив под угрозу само существование человечества. Возникли потребности поиска новых стратегий отношения к природе и человеческим коммуникациям, что остро поставило проблему новых мировоззренческих ориентиров. Их выра-

ботка представляет собой основную задачу современного философского исследования. Здесь все большую роль начинает играть диалог западной и восточной философских традиций, который выступает частью более широкого диалога культур. Особое значение приобретают развитые в восточных Ф. идеи корреляции преобразующей деятельности человека с уровнем его самовоспитания и нравственного самоконтроля. Важную роль в этом диалоге могут сыграть и те трансформации западных философских идей в русской культуре, которые породили русскую Ф. “серебряного века” (“русский космизм”, философские концепции В. Соловьева, Бердяева, Флоренского и др.).

В. С. Степин

ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ — направление в западноевропейской философской мысли, сложившееся в последней трети 19 в. в Германии и полулучшее известность, главным образом, в первой трети 20 в. Ф. Ж. утрачивает самостоятельное значение после второй мировой войны в связи с утверждением философии экзистенциализма, которая дополнила основные принципы Ф. Ж. феноменологическим методом и акцентировала внимание на ряде новых острых проблем современной эпохи. Ф. Ж. возникла в эпоху, когда европейский капитализм начинает проявлять первые симптомы своего кризиса, выразившиеся в нарастании иррациональности общественной жизни, учащении конфликтов между личностью и обществом и во все большем поглощении тотальностью социума человеческой индивидуальности. Осознание такого рода “экзистенциального будущего” оказалось чревато серьезной внутрифилософской переориентацией. Наступает полоса сильных в своем пафосе умонастроений, когда иррациональность общества пытались эксплицировать через аналогичные свойства самой человеческой природы, как имеющей глубинные и вечные, “как сама жизнь” корни. Отсюда и столь резкий протест против панлогического усечения мироздания, гипертрофированного расщепленности и абстрактного рационализма, оказавшихся во многом несостоятельными перед запросами времени. Была выдвинута идея о том, что в своей попытке построить целостное мировоззрение, философия не может и не должна опираться исключительно на естественные науки. Более того, она не должна абстрагироваться и от конкретного человека с его реальными жизненными проблемами. В имманентно-философском плане в Ф. Ж. сформировался резкий отказ от традиционного гармонизирующего системосозидающего и его главной движущей силы — науки; акцент был сделан на преодолении рационализма предшествующей философской классики, оцененного как переходящее историческое явление. Ф. Ж. может быть рассмотрена, таким образом, как реакция (хотя и гипертрофированная)

против издержек рассудочного века Просвещения; реакция, главным пафосом которой стало противопоставление разуму сил самой жизни с ее иррациональностью, непосредственностью и принципиальной недоступностью для всякого рационального осмысления. Целостная реализация данного умонастроения и привела в конечном счете к такого рода философскому движению, как Ф. Ж., представленному именами Ницше, Дильтея, Зиммеля, Шпенглера и Бергсона. Среди философских предшественников этого направления — молодой Гете периода “Бури и натиска”, призывавший дополнить “единодержавие рассудка красотой непосредственного воззрения и стихией жизненного чувства”; немецкие романтики; Шопенгауэр и, как это ни парадоксально, представители немецкой трансцендентально-критической философии (особенно Гегель с его феноменологизмом и Шеллинг как автор учения о слепой бессознательной воле). Однако, в отличие от своих предшественников, взгляды которых находились еще в пределах классического типа философствования, так как по существу ставили задачу примирить хотя и различные, но в сущности родственные элементы познания, Ф. Ж. с самого начала была ориентирована на принципиальный разрыв этой гармонии, отводя разуму по преимуществу утилитарно-прикладное, вспомогательное место в познавательной активности. Ф. Ж. возникла также и как реакция на тот кризис, который в последней трети 19 в. переживало механистическое по своей сути естествознание. Под влиянием успехов в биологии, вплотную приблизившейся к исследованию проблемы живого, наметились попытки объяснить законы неорганической материи опираясь на так называемые новый “витализм” и “органицизм”. Сложилась устойчивая тенденция “жизненного объяснения” всего и вся, которая постепенно выходит за рамки естественных наук, охватывая психологию, культурологию, историю, этику, религию и т. д. Позднее ее концентрированным выражением станет герменевтический метод в философии и науке, а пока интерпретацией такого рода интенций занялась Ф. Ж., ставящая перед собой задачу построения целостного миропонимания, опираясь исключительно на понятие “жизни” — этой первичной реальности, целостного органического процесса, предшествующего разделению мира на идеальное и материальное. При этом жизнь понималась не только как сущность мира (онтологический аспект); она же провозглашается и единственным органом его познания (гносеологический аспект). Иначе говоря, сама жизнь должна философствовать из себя самой. Так, особенности предмета постижения диктуют специфику самих форм его познания, трансформируя всеобъемлющую онтологическую реальность-жизнь в плоскость психического, по сути, процесса — непо-

средственного переживания, которое расшифровывалось здесь как расширение человеческого Я — до “космического” посредством “вживания” в то, что должно быть познано. В этом смысле “жизнь” становится непосредственно переживаемой сущностью мира. С помощью понятия “жизнь” создавалось представление о мире как целом, о способе его постижения, о смысле человеческой жизни и тех ценностях, которые придают “жизни” этот смысл. При этом возникла чисто виталистская теория ценностей, дедуцируемая из тех же основополагающих принципов Ф. Ж.: если мир в его глубочайших основах есть жизнь, то в человеческой жизни важна только сама эта жизнь, которая и наполняет смыслом существование. Так, жизнь становится универсальным принципом мироздания, охватывая одновременно и проблемы бытия, и проблемы познания и ценностей. Спектр взглядов основных представителей Ф. Ж. оказывается чрезвычайно многообразен, так как само понятие “жизни” в силу его расплывчатости и многозначности дало возможности для самых различных его интерпретаций, как биологических, психологических, так и культурно-исторических. Ф. Ж. оказала, без преувеличений, колоссальное воздействие на европейскую культуру и самосознание 20 в. Особенно велико это влияние оказалось для гуманитарной сферы знания, представителями которой до сегодняшнего дня эффективно реализуют многие из методологических установок Ф. Ж. (описательно-деструктивный феноменологизм и философия Ницше, герменевтика Дильтея, антиисторизм и антицентризм Шпенглера с его циклической моделью уникально-автономных культурных организмов, идеи о “закрытом обществе” Бергсона и мн. др.). Задав мощную, инородную философской классике антиципентистскую традицию, Ф. Ж. явилась, по сути, первым историческим выражением нового типа философствования, ставшего господствующим в европейской ментальности, начиная с 1930—1940-х со свойственными ему отказом как от претензий на завершающее системосмысление мира, так и от подержания мифа о единстве этого мира и разума.

Т. Г. Румянцева

“ФИЛОСОФИЯ И ЗЕРКАЛО ПРИРОДЫ” — работа Рорти (“Philosophy and the mirror of nature”, 1979). Книга направлена против парадигмы осуществимости выработки коррективной “теории познания” и — как следствие — против философии, рассматриваемой как отличное от других областей знание, в основе которого лежат эпистемологические вопросы (по Рорти, “написание данной книги — это попытка дать обзор развития философии в последнее время

с точки зрения антикартезианской и антикантианской революции — революции, которая была инициирована пронизательными поисками Куайна, Селлера, Витгенштейна). Цель "Ф. и З. П." заключается в подрыве доверия читателя к понятию "ума" и к тому, что по поводу данного понятия обязательно нужно иметь "философский взгляд"; к "познанию", которое невозможно без "теории", которая обязательно должна иметь "основания". Следовательно, главной мишенью Рорти выступает философия, как она понималась со времен И. Канта. На примере решения проблемы о "соотношении ума и тела", а также рассмотрении "теории указания" автором провозглашается "смерть эпистемологии". По мысли Рорти, проблема оппозиции "духовное — телесное" появилась в поле зрения философии благодаря Р. Декарту, который впервые сформулировал проблему сознания именно как проблему соотношения духовного и телесного. Демонстрируя ложность данной проблемы, Рорти прибегает к историко-философскому экскурсу, отмечая, что ранее она имела совсем иную направленность: греков волновала природа разума и познания, средневековых философов — проблема универсалий. Декарт же сформулировал ее в виде проблемы соотношения духовного и телесного как "двух субстанций". По Рорти, духовная субстанция у Декарта наделена своеобразным двойным качеством: демонстрация духовных феноменов внутри нашего сознания и наблюдение этих феноменов своеобразным "внутренним оком". С помощью этого качества обеспечивалась целостность и неразрывность человеческого Я. Декарт также затрагивает и эпистемологическую проблему. Исходя из постулата о "двух субстанциях", познание представлялось как репрезентация внешнего мира, истинность которой удостоверилась "внутренним оком". Он полагал, что самая простая операция, которую может делать сознание — это познавать самого себя. На основании этой иллюзии и сформировалось представление о человеке как "зеркалоподобной сущности". Идея "репрезентации" привела к изобретению еще одной области философии — эпистемологии, которая стала доминирующей областью философии после написания Кантом "Критики чистого разума". После всего этого, следуя мысли Рорти, в культуре утвердился образ философии "как зеркала природы". Рорти утверждает, что в эпистемологическом проекте следует видеть лишь цеховые и идеологические мотивы, которые были характерны для того времени. Выделив особую реальность, — "сознание" — и наделив его способностью к ясности и отчетливости репрезентации, Декарт тем самым стремился уравни-

вать философию с математикой. Изобретение сознания привело к измышлению псевдопротивоположностей, в результате чего возникли беспредметные споры о монизме, дуализме, редукционизме, реализме и т. д. Применяя принцип историзма, Рорти показывает, что все эти споры являются следствием изобретения сознания. Но это еще не все; прежде чем проводить разговор о редукции, нужно было четко сформулировать, что подразумевается под понятием "сознание". Рорти связывает появление в языке философии таких понятий, как "духовная и телесная субстанция", "сознание", "интеракция", "репрезентация", "интуиция" с исторической случайностью, изобретением однажды "языковой игрой". Интеллектуалы играют в эту игру с тех пор, как философия заменила им религию. После Витгенштейна, пишет Рорти, "нельзя не видеть в проблеме *духовное — телесное* результат несчастливой заблуждения Локка относительно обретения словами своих значений, а также его и Платона запутывающей попытки говорить о прилагательных так, как если бы они были существительными". Однако, несмотря на всю критику, которой подвергалась оппозиция "духовное — телесное", она все еще продолжает занимать умы мыслителей. Рорти объясняет это окостенелостью традиции, которая все свои усилия сосредоточила на том, чтобы сохранить себя и не допустить новаций и изменений, которые последуют за этим привнесением. Он выделяет две причины этого: первая — это приверженность к категории Декарта "сознание" и гипостазирование специфических для нее свойств, вторая — приверженность представлению о том, что человек имеет "интуиции о сознании" или, иначе говоря, человек имеет привилегированный доступ к своему сознанию. Он направляет свою критику на то, чтобы показать, что ни категория "сознания", ни категория "интуиции" не отражают никакого реального положения дел в мире. Проблема "сознания", по мнению Рорти, включает в себя существенно разные и перепутанные вопросы, а также ряд различных способностей, которые в данной проблеме сливаются в одну. Следует признать факт, что сознание является невыразимой в языке сущностью, и тогда следует признать интуицию невозможным актом. Рорти настаивает на том, что очень часто философы оперируют понятиями, за которыми не стоит ничего из мира реально существующих вещей. Рорти настаивает на том, что интроспекция, или осознание самого себя, представляет собой обретенную в процессе обучения способность. Субъект может видеть внутри себя лишь то, что позволяет ему видеть его сообщество. Ссылаясь на Селлера, Рорти утверждает, что все самоотчеты, которые индивид делает от первого лица, так же как и другие эпистемологические само-

отчеты, имеют свой либо лингвистический, либо социологический, а никак не метафизический характер. Автор делает вывод о том, что вся метафизическая традиция, которая исходила из предпосылок о привилегированном доступе к сознанию, вовлеклась в бесполезные споры относительно ментальных значений. Таким образом, Рорти предлагает заменить вопрос: "Что такое сознание?", адресуемый, по его мнению, к неопределенной сущности, на вопрос о лингвистическом поведении. Ментальное устраняется, а на его место ставится социолингвистическое. Данный тезис поддерживается в тексте "Ф. и З. П." различными историко-философскими экскурсами, из которых следует, по мысли автора, что эпистемология занимается не вечными ценностями и вопросами, возникающими по мере того как они становятся продуктом размышления, а скорее, проблемами, которые являются, по-видимому, продуктами случайного совпадения в истории философии тех или иных идей. Возникновение эпистемологии связывается Рорти с Декартом и его особым пониманием "ума" как некоей субстанции, к чему каждый обладатель ума имеет привилегированный доступ; также с предложением Локка, что при исследовании "ума", как его понимал Декарт, мы можем определить границу и сферу человеческого познания; с утверждением И. Канта, что, так как все наши способности (и "внешние" и "внутренние") обусловлены познавательной способностью, то мы имеем априорное познание черт, необходимо присутствующих миру, как мы его знаем. Такой подход, берущий свое начало в "философии ума" Декарта, свойственен многим представителям "континентальной философии". Разрушая эпистемологию, Рорти разрушает как корреспондентскую, так и имманентную теории истины, при этом он использует методологию аналитической философии, но при этом приводит довольно специфичный ряд философов: Хайдеггер и Витгенштейн, Рассел и Дьюи, Гадамер и Кун. Согласно Рорти, философия со времен Канта стремилась дать обоснование всем другим наукам, возникающим в культуре. Следовательно, "чем больше философия становилась "научной" и "строгой", тем меньше она имела дело с остальной культурой, и тем более абсурдными казались ее традиционные претензии". По мнению Рорти, неважно, как назывались те или иные направления философии; аналитическая философия, феноменология, позитивизм и т. д. — все это варианты кантианской философии, аналитическая философия, например, представляет вариант кантианской философии с точки зрения языка. Это философия языка, а не "трансцендентальная критика". Кроме того, данное философское направление предстает, по мысли Рорти, дисциплиной, имеющей дело с "основаниями", и акцент аналитичес-

ких философов на язык не изменяет их картезианско-кантианской проблематики. Аналитическая программа в философии, как и философия Канта, занята конструированием неизменного каркаса для исследования всей культуры. По Рорти, “сама идея “философии” как чего-то такого, что отличается от науки, не имеет особого смысла без картезианского убеждения в том, что, обращаясь вовнутрь, мы могли бы найти неотвратимую истину, и без картезианского убеждения в том, что эта истина налагает ограничения на возможные результаты эмпирических исследований”. Исходя из данного, Рорти называет трех философов 20 в., сделавших невозможным рассмотрение философии как дисциплины “оснований” — это Хайдеггер, Витгенштейн, Дьюи. Каждый из них в раннем творчестве пытался найти новый способ “сделать философию дисциплиной “оснований” — новый способ формулировки окончательного контекста мысли. Витгенштейн пытался создать новую теорию репрезентации, которая не имела ничего общего с ментализмом. Хайдеггер — новое множество философских категорий, которые не должны были иметь ничего общего с эпистемологией, наукой или картезианскими поисками достоверности, а Дьюи изобретал натурализованную версию гегелевского видения истории. Данные философы были солидарны в том, что от понятия познания как точной репрезентации, возможной за счет социальных ментальных процессов и постижимой через общую теорию репрезентации, следует извлекаться. Для творчества всех их троих свойственен отказ от понятий “оснований знания”, “ума”, общего для Локка, Декарта, Канта, как специального предмета исследования, локализованного во внутреннем пространстве. Это не значит, что они предлагают *альтернативные теории познания*, — это значит, что они вообще отбрасывают эпистемологию и метафизику как дисциплины. Центральным тезисом, поддерживающим утверждение о “смерти эпистемологии”, является утверждение Рорти о том, что реализм как направление не имеет будущего в философии, которая с течением времени все меньше имеет характер научной дисциплины. Это утверждение легче понять исходя из классификации философов, предложенной Рорти в данной работе: философы-ученые, имитирующие в своем творчестве научные методы — к ним относятся, например, Рассел, Г. Рейхенбах; философы-поэты, предпочитающие свободный дискурс, неограниченный никакими жесткими рамками в поисках нового взгляда на проблему — например, Хайдеггер; философы-реформаторы социального устройства — например, Дьюи. Предлагаемый философами-учеными путь развития философского знания не имеет, по мнению Рорти, будущего, и это

подтверждается работами таких философов, как Куайн, Селлерс, Д. Дэвидсон, поздний Витгенштейн, Хайдеггер, Гадамер. В “Ф. и З. П.” Рорти настаивает на том, что Селлерс разрушил “миф о данности”, свойственный всему направлению эмпирической философии, а Куайн устранил различие аналитического и синтетического и вслед за ним различие фактического и концептуального. Д. Дэвидсон произвел следующий шаг и устранил различие между концептуальной схемой и содержанием. В свете этих результатов попытка построения научной философии, целью которой является “конструирование мира” на основании либо “данных”, либо аналитических истин, либо концептуальных схем и анализа концепций, обречена, по мысли Рорти, на неудачу. Другим мотивом в отказе Рорти от идеи “философии как науки” выступает отсутствие прогресса (как он понимается в естественных науках — физика, химия и т. д.) в самой философии. В отличие от науки, в которой имеется преемственность проблем и прогресс в их разрешении, философия не “прогрессирует”, преемственность проблем создается в философии искусственным путем, и многие темы, оказавшие влияние на формирование современной философской мысли, по мысли автора, просто игнорируются. С точки зрения Рорти, кардинальной ошибкой традиционного представления о философии является наличие одних и тех же проблем, которые занимали Платона, Декарта, Куайна, Рассела и др. Претензия эпистемологии на решение “вечных проблем”, общих для всей истории философии, является несостоятельной. Рорти полагает, что сам термин “эпистемология” появился в философском словаре совсем недавно, в основном этот термин связывается им с философской школой неокантианцев. Последние соединяли его с установлением критерия научного прогресса в философии и усматривали таким образом преемственность одних и тех же проблем в истории философии. Поскольку эпистемология, согласно Рорти, утверждает, что есть настоящее знание, то она претендует на выделенное положение в культуре: ведь для удостоверения того, что в некоторой ветви культуры действительно произошел прирост знания, нужен одобрительный отзыв теории познания. Рорти отрицает такое выделенное положение теории познания и эпистемологии и — как следствие — привилегированный статус философии в современной культуре. “Ф. и З. П.” делится на три части, в которых, соответственно рассматриваются “ум”, “знание” и “философия” в исторической перспективе. Первая часть посвящена философии ума, в которой автор предпринимает попытку показать, что интуиции, лежащие в основе картезианского дуализма, имеют историческое происхождение. Вторая глава посвящена

тому, что данные интуиции могли бы быть изменены, если бы на место психологических методов предсказания и контроля были взяты физиологические методы. Часть вторая посвящена эпистемологии и тем предметам, которые рассматривались как замена эпистемологии. Глава третья описывает генезис понятия “эпистемология” в 17 в. и его связь с картезианским понятием “ума”. В ней представлена “теория познания” в качестве понятия, основанного на смешении обоснования притязаний на знание и их причинного объяснения — смешении социальных практик и психологических процессов. Глава четвертая является центральной, в ней представлены идеи Селлерса относительно “данности” и идеи Куайна относительно “необходимости” в качестве решающих шагов, приведших к подрыву самой идеи “теории познания”. Данные мыслители продемонстрировали, что понятие точной репрезентации является “пустым комплиментом”, отпускаемым тем верованиям, которые позволяют нам делать то, что мы хотим. Следовательно, по мысли автора, понятие познания как “точной репрезентации” убеждает в том, что это — только одна из возможностей и что оно успешно может быть заменено прагматической концепцией познания, которая снимает свойственные еще греческой философии противопоставления размышления и действия, репрезентирования мира и совладания с ним. Третья часть посвящена более детальному анализу понятия философии. Попытка традиционной философии эксплицитно “рациональность” и “объективность” в терминах условий точности репрезентирования является вводящей, по Рорти, в целый ряд заблуждений: “Именно образы, а не суждения, именно метафоры, а не утверждения определяют большую часть наших философских убеждений. Образ, пленником которого является традиционная философия, представляет ум в виде огромного зеркала, содержащего различные репрезентации, одни из которых точны, а другие — нет. Эти репрезентации могут исследоваться чистыми немпирическими методами. Без представления об уме как огромном зеркале понятие точной репрезентации не появилось бы”. Рорти настаивает на том, что ошибочно представлять философское знание как знание, которое имеет основание. Под основаниями философ подразумевает такие разделы философии как гносеология, онтология, эпистемология. Философия со времен Канта стала дисциплиной оснований, она критиковала естественные науки, и она же давала им основания. В ней (философии) они находили проблемы для своей исследовательской деятельности. Благодаря Канту, превратившему философию в науку о границах

человеческого разума, она стала критикой не только познавательной способности человека, но и критикой оснований других наук. Согласно Рорти, "Кант... трансформировал старое представление о философии — метафизике как "царице наук" — в понятие "наиболее базисной дисциплины", или дисциплины оснований. Философия стала первичной уже не в смысле "наивысочайшей", а в смысле лежащей в основе всего". При помощи герменевтики, которая борется против предположения о соизмеримости вкладов в данный курс, можно будет добиться признания современной культурой невозможности фундаменталистского обоснования знания. Это означает, что разрушается основание не только философии, но и науки. Никакая теория, в том числе и научная, в эпистемологическом отношении не представляет реальность и не может открыть "Истину". Следовательно, наука является лишь одним из исторических способов метафорического изображения реальности, но она не дает привилегированного доступа к ее сути. Отсутствие общих проблем в философии Рорти связывает с философскими работами Куна. "Несоизмеримость" философских проблем прошлого и настоящего занимает в философии Рорти центральное место. Смене парадигм в трактовке Куна Рорти предпочитает "избавление от великих проблем", отказ от них как от псевдопроблем, порожденных некоторой частной картиной мира. Рорти не претендует на то, чтобы изобразить такой подход в качестве универсального. Скорее, наоборот, в истории философии превалировал противоположный подход; в качестве примера Рорти рассматривает "Логико-философский трактат" Витгенштейна, в котором последний выступает в качестве "сатириста" по отношению к традиционной философии и тем самым избавляет себя от псевдопроблем. При таком рассмотрении Витгенштейн оказывается близок с Хайдеггером и Ницше, которые считали, что философии следует отказаться от претензий на установление абсолютной истины в том виде, как эти претензии были представлены у И. Канта. По мысли Рорти, если Кант ставил своей целью найти основания знания, приведения в систему всех культурных наработок человечества, то ни Ницше, ни Хайдеггер в своих работах таковой цели не ставят. Их философия — это реакция на традиционную философию, так как, по мнению Рорти, они исходят из другой концепции философского знания, а именно философии как "наставления". "Наставительная" философия не должна мыслиться как новая эпистемология, скорее, это герменевтика, осуществляющаяся в попытке поддерживать постоянный разговор в рамках культуры

или осуществляя "разговор человечества". Сопоставлением герменевтики и эпистемологии завершается книга, и в этом сопоставлении не отдается явного предпочтения какой-то одной из традиций. Многие из положений "Ф. и З. П." будут развиты в дальнейших работах философа. Основной философский вопрос для Рорти представляется таковым: является ли предложенная в книге модель интеллектуальной культуры настолько хорошей, чтобы попробовать ее осуществить.

И. А. Белоус

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ — концепция в составе философского знания, нацеленная на осмысление исторического процесса в целом и анализ методологических проблем исторического познания. Строя модель исторического процесса, Ф. И. разрабатывает определенную трактовку специфики исторической реальности, смысла и цели истории, основных движущих сил истории и механизмов их действия, соотношения исторической необходимости и человеческой свободы, единства и многообразия истории и т. п. Сам термин "Ф. И." был введен Вольтером для обозначения суммативно-обобщенного представления об истории. Деятели позднего Просвещения Тюрго и Кондорсе была создана концепция прогресса как смысла истории. Гердер, утверждая единство принципов исторического развития всего человечества, разработал трактовку всемирной истории как единого процесса. Концепция Гегеля — высшее достижение классической Ф. И. — представляет исторический процесс как обладающий провиденциальной разумностью. История, разворачивающаяся исключительно в духовной сфере, совершается как необходимое движение за спиной индивидуумов: энергия сталкивающихся между собой частных интересов используется историей для достижения своих собственных высших целей; разум истории, скрытый за внешним хаосом и неразумием, открывается лишь философскому взгляду. Подчеркнуто умозрительный характер гегелевской концепции истории, ее оторванность от конкретного исторического материала и реальной практики исторического познания уже в середине 19 в. стали предметом критики. Альтернативной крайностью является марксизм, предпринявший попытку радикального "заземления" истории: согласно социальной концепции марксизма, история образуется практической деятельностью человека, удовлетворяющего свои материальные потребности; в основе истории лежит эмпирически наблюдаемое развитие общественных производительных сил. Бурный рост исторического знания в 19 в. в значительной степени обеспечивал философско-умозрительный подход к постижению истории, Ф. И. все чаще предстает как философия исторической науки. В частности, в конце 19 — начале 20 в.

широкое распространение получила неокантовская Ф. И. (Виндельбанд, Риккерт), анализирующая методологическое своеобразие исторического познания и усматривающая его в индивидуализациях — в противовес генерализирующей направленности наук о природе. Проблемы логической организации исторического знания вышли на передний план в аналитической Ф. И. (Поппер, Гемпель). Потребность в прояснении смысла истории перед лицом масштабных исторических катастроф реактивировала в первой половине 20 в. онтологическую составляющую Ф. И. — появилась "морфология культуры" Шпенглера, концепция "осевого времени" Ясперса, грандиозный исторический синтез Тойнби. Однако от классической Ф. И. эти концепции отличаются ощущением негарантированности и возможной иррациональности истории. Для второй половины 20 в. характерно вытеснение истории из исторического сознания: во-первых, конкретный материал, накопленный современной исторической наукой, стал столь обширен и разнороден, что его уже невозможно вписать в некую единую модель исторического процесса; во-вторых, современная историческая наука весьма эффективно осуществляет анализ методологических проблем собственными силами — без обращения к философии; в-третьих, в определенных ведущих тенденциях исторического развития на передний план выходит интенсивно развивающаяся футурология. (См. также *История, Историзм, Социальный реализм, Социальная философия, Всемирная история, Событийность*.)

В. Н. Фурс

"ФИЛОСОФИЯ ЛАТИНОАМЕРИКАНСКОЙ СУЩНОСТИ" — метафорическое выражение для обозначения комплекса типологически и тематически близких дискурсов в истории философии Латинской Америки, презентующих становление собственно латиноамериканской философии как самостоятельной традиции философствования, несводимой к своим европейским истокам; в узком смысле слова — складывавшийся с 1940-х круг идей в областях философской антропологии, философии культуры, философии истории, истории философии, центрируемый как ответы на вопрос "что есть Латинская Америка?" и понимания Латинской Америки как подлежащего реализации интеллектуального проекта. Программно "Ф. Л. С." была разработана и предложена к воплощению в 1943 испано-мексиканским философом Х. Гасом и-Гоисалесом Полой (в Мексике — с 1938). Институционально программа обеспечивалась через постоянно действовавшие с 1947 семинары по ибероамериканскому мышлению (который был позднее преобразован в Колехио де Мехико) и Комитет по истории идей (с 1973 — в столице Венесуэлы Каракасе), создание кафедры истории философии в Национальном автоном-

ном университете Мексики (УНАМ), а также оформление в 1948 философской группы "Типерион" ("школа Гаоса"). Лидером группы стал ученик Гаоса — Л. Сеа, в нее также входили Э. Уранга, Х. Портилья, Х. Макгрегор, Ф. Вега и др., к группе был близок О. Пас. Проект пользовался поддержкой президента Мексики Л. Карденаса, проводившего политику "всего мексиканского". Конечной целью проекта провозглашалось обретение латиноамериканцами собственного сознания (самосознания), выявление ими своей судьбы и нахождение своего (равного другим) места в современном мире. Статья современниками всего человечества можно, согласно теоретико-методологическим установкам программы "Ф. Л. С.", лишь обратившись к реальным проблемам латиноамериканского человека и к его культурной ситуации. Последнее, в свою очередь, требует обращения к своему прошлому, его непредвзятую, то есть из него самого (а не из навязанных извне европейской методологией точек зрения) следующую переинтерпретацию латиноамериканской интеллектуальной истории во имя познания настоящего и понимания будущего. Только избирательно-критически интегрировав прошлое (культурно-философское наследие) в теперешнюю социо-культурную ситуацию, можно обрести уверенность в собственных силах, стать ответственным за свои действия, выйти из культурно-философской изоляции и преодолеть сложившиеся у латиноамериканцев комплексы неполноценности, периферийности и маргинальности, включиться в мировой историко-философский процесс. Во исполнение данной программы Гаосом и Комитетом по истории идей были инициированы параллельные проекты по переводу и изданию на испанском языке основных философских работ из классики 19—20 вв. (Гегель, Дильтей, Н. Гартман, Шелер, Гуссерль, Шпрингер и т. д.), переизданию работ классиков философии Латинской Америки и, самое главное, по созданию оригинальных разработок по "истории идей" (под девизом "Твердая земля") в каждой из стран субконтинента. Изначально программа замысливалась и организационно оформлялась как общерегиональная, тем более, что сходные процессы (создание свободных коллегий и кафедр истории философии, философские переводы и издание классиков отечественной философии) происходили и в других латиноамериканских странах (особенно на Кубе и в Аргентине, которая вскоре стала вторым, после Мексики, центром продуцирования идей "Ф. Л. С."). В рамках программы были проведены две панамериканские встречи философов (третья после значительного перерыва была организована в 1955), была предпринята попытка (неудачная) издания общего для всех участников программы журнала по "истории идей" (вышел один номер), с середины 1950-х стали выходить моногра-

фические исследования по истории латиноамериканской философии. Свой вклад в реализацию идеи "Ф. Л. С." (кроме уже названных авторов) внесли: А. Ардас (Уругвай), В. Альба и А. Виллегас (Мексика), Ф. Ромеро и Р. Фройдис (Аргентина), А. Саласар Бонди и Ф. Мирро Кесада (Перу), Г. Франкович (Боливия), Ж. Круз Коста (Бразилия) и др. Близкую позицию по ряду вопросов занимал и аргентинский философ К. Астрада. В 1966 в структуре УНАМ под руководством Сеа был создан Центр латиноамериканских исследований, сосредоточившийся на синтетическом анализе сделанного в "Ф. Л. С.", на своеобразном подведении итогов. К концу 1970-х Сеа был сформулирован вывод о реализации в целом поставленных в "Ф. Л. С." целей и задач, необходимости их переформулировки и дальнейшего их развития в рамках сложившихся двух новых общерегиональных взаимодополнительных программ: теологии (с 1960-х) и философии (с 1970-х) Освобождения. В соответствии с исходными теоретико-методологическими установками, "Ф. Л. С." провела переинтерпретацию всего наследия истории философии Латинской Америки и обосновала вывод о постоянном (начиная с ее истоков) присутствии в ней линии латиноамериканской философии ("философии латиноамериканского" — Сеа), продолжаемой в настоящее время внутри философии и теологии Освобождения, включившихся в общемировой постмодернистский дискурс. В интерпретации теоретиков "Ф. Л. С." (и, прежде всего, Сеа, ставшего одной из центральных фигур и в философии Освобождения) латиноамериканская философия предстает как единый интеркультурный "гипертекст", являясь на протяжении всей истории своего развития становлением много (по отношению к европейской и североамериканской традициям) варианта философского прочтения всемирной истории. Она изначально строилась как неклассический тип философствования, исходя из позиций периферийности и "вторичности" по отношению к заимствуемому из Европы философскому наследию, но постоянно фундируясь установкой на преодоление Латинской Америкой как целым всех форм зависимости: политической, социальной, национальной, культурной, философской. В силу этого основной дискурс латиноамериканской философии — это дискурс "освобождения", исторически опосредованный дискурсом "поиска собственной сущности". Последний структурно является этапом, а тематически — сквозной темой латиноамериканского способа философствования. Изначально латиноамериканская философия (не исчерпывающая всей истории философии в Латинской Америке) строилась как ответ на вызов культурно-исторической ситуации "встречи" и "сшибки" двух миров, двух цивилизаций (Старого и Нового Света). Осмысление

"Философия латиноамериканской 819 сущности"

этой ситуации предзадало: 1) смещение внимания с проблем природы знания и познания на антропофилософскую, культурфилософскую и историкофилософскую тематику; 2) отказ от попыток (хотя они и были) конструирования и изобретения новых философских систем, а ориентирование на: а) максимально полное и адекватное реальностям Латинской Америки усвоение западноевропейских (а затем и североамериканских) философских традиций, б) предельную многомерную (даже синкретическую) контекстуализацию собственных философских дискурсов (в этом отношении сдвиги в философских процессах здесь почти всегда сопровождался или предварялись аналогичными тенденциями в истории, в частности, латиноамериканской литературы и культуры — в целом); 3) исходную антиномичность, а по ходу развития всевозрастающую диалогичность способов латиноамериканского философствования (основные антиномии: зависимость / самость, колонизация / деколонизация, угнетение / освобождение, центр / периферия, подлинность / исподлинность, тождество / различие, заимствованное / аутентичное, идентичное / неидентичное, "варварство" / "цивилизация"); 4) реализуемость латиноамериканской философии в целом (а "Ф. Л. С." в частности) как полицентрической и плюралистической целостности, достигающей универсализации через контекстуализацию, разрыв и диалог. Последнее обстоятельство породило постоянное присутствие в поле внимания философов "Ф. Л. С." практически всех, но максимально радикализированных и по-своему переинтерпретированных европейских философских традиций. Так, наибольшее влияние на становление латиноамериканской философии и преобразование проекта собственно "Ф. Л. С." оказала традиция так называемого латиноамериканского позитивизма (многие идеи которого были сформулированы независимо от, а то и ранее, чем аналогичные идеи в европейском позитивистском дискурсе), господствовавшего в Латинской Америке на протяжении всего 19 в. (и ставшего чуть ли не национальной идеологией в Мексике и Бразилии) и породившего в 20 в. так называемый десарролизм (от исп. desarrollo — развитие) — латиноамериканский вариант теорий модернизации и основной объект оппортирования для "Ф. Л. С.". Однако, при всем многообразии аргументов, призванных обосновать неприемлемость и нереализуемость позитивистско-модернистских проектов в Латинской Америке, выдвинутых внутри "Ф. Л. С.", теоретики последней почти единогласно признавали, что: 1) уже в рамках этих проектов были сформулированы основные антиномии, легшие в основу "Ф. Л. С.", особенно — антиномия "варварство" / "цивилизация"

ция" (разработанная Д. Ф. Сармьенто — Аргентина), впоследствии концептуально вариативно оформленная во многих странах Латинской Америки, по сути, как первый общерегиональный профессионально-философский дискурс; 2) именно позитивистски ориентированный Х. Б. Альберди (Аргентина) первым обозначил идею возможности и необходимости самой латиноамериканской философии как противостоящая против североамериканско-европейской культурной экспансии и средства прорыва к подлинной латиноамериканской реальности. Тем не менее, при всей его значимости для философии Латинской Америки, позитивистский дискурс, господствуя, не был единственным, который находился здесь в поле внимания в 19 в. При этом допустимо даже не фиксировать на также претендовавшей на доминирование, а до 19 в., безусловно, господствовавшей, традиционно сильной для Латинской Америки и всегда присутствовавшей в ее философии теолого-католической (прежде всего — томистской) компоненты (оказавшейся в целом вне интересов представителей "Ф. Л. С."). Так, согласно Сеа, кроме "цивилизаторского" в это время были представлены еще как минимум два проекта (термин Сеа): "либертарный" и "консервативный". Первый был связан с кругом идей французского просвещения и именем С. Боливара (Венесуэла, Великая Колумбия) и его концепцией американизма, обосновывавшей уникальность и общность латиноамериканской судьбы, особость латиноамериканской цивилизации. Боливар сформулировал центральную мифологему будущей "философии латиноамериканского": "Мы — это весь род человеческий в сжатом виде". Второй был связан с именем А. Бельо (Венесуэла, Чили), идеями так называемого "испанизма", настаивавшего на специфичности иberoамериканской культуры и способа мышления и аргументировавшего необходимость их защиты от насаждения чужого опыта, проповедуемого внутри "цивилизаторского" проекта. Позиция Вельо была поддержана чилийскими мыслителями Х. В. Пастарриа и Ф. Бильбао в его дискуссии с Сармьенто (первой философской дискуссии в Латинской Америке). Именно эти типы философствования рассматриваются в "Ф. Л. С." как исходные для латиноамериканской философии, а их представители квалифицируются как поколение "строителей" (или "предтеч"). Возвращаясь к тезису о принципиальной полицентричности и плюралистичности латиноамериканской философии, выдвинутому в "Ф. Л. С.", следует отметить, что он всегда дополнялся здесь и не менее принципиальным тезисом об открытости и незавершенности всех латиноамериканских дискурсов как в силу их константной ориентации на историче-

скую социально-культурную контекстуальность, так и в результате их стремления к постоянной ассимиляции иного философского опыта. Данные характеристики особенно отчетливо проявились на втором (согласно типологии представителей "Ф. Л. С.") этапе развития латиноамериканской философии, непосредственно предвалявшем, а частично и переросшим в собственно "Ф. Л. С.". Это — период (конец 19 в. — 1930-е) "основателей" (fundadores), представленный именами: С. Рамос, А. Касо, Х. Васконселос, А. Рейес (все — Мексика), К. Ваз Феррейра и Х. Э. Родо (Уругвай), Ф. Ромеро, А. Корн, Х. Инхеньерос (все — Аргентина), Х. Марти-и-Перес (Куба), П. Энрикес Уренья (Доминиканская Республика), М. Гонсалес Прада и Х. К. Мариатеги (Перу) и др. В это время в латиноамериканском контексте активно перерабатывались (часто с осознанной установкой на эклектизм) идеи, шедшие от немецкого трансцендентального идеализма, философии жизни, экзистенциализма, феноменологии, философской антропологии, психоанализа, марксизма (в его неомарксистских и радикалистских версиях), персонализма, протестантского реформизма и т. д. Однако особое влияние на философское развитие в этот период и на формирование собственно "Ф. Л. С." оказал круг идей, разработанный в рамках идеологии работы Шпенглера "Закат Европы" (испанский перевод — 1926), с ее оппозициями природы и истории, культуры и цивилизации, а также идеи философских концепций У. Франка (США), Г. фон Кейзерлинга (Германия) и, особенно, Ортеги-и-Гасета. Последние трое неоднократно бывали в Латинской Америке и опубликовали ряд работ, специально анализировавших местную культурно-философскую ситуацию. У. Франк оказал наибольшее воздействие на латиноамериканскую философию своим тезисом о взаимодополнительности и необходимости синтеза культур Северной и Латинской Америк, в котором первая представляла бы горизонтальное измерение человеческого бытия (экономические и социальные связи, поведенческо-бытовой уровень культуры), а вторая — "вертикальное" измерение (строение крови и духа — от инстинкта до Бога). Кейзерлинг же, напротив, стал известен своей антитезой Европы и Латинской Америки, решенной в пользу последней (известна его фраза: "Индеец глубже, чем Христос"). В Латинской Америке Кейзерлинг обнаружил "пра-жизнь" (Ur-Leben), с действующими в ней пра-феноменами: "пра-страха" (Ur-Angst), управляющими жизнью, "пра-голода" (Ur-Hunger), стимулирующим жизнь, и "пра-тоски" (Ur-Traurigkeit), задающей трагическое чувство жизни. С его точки зрения, Латинская Америка пребывает (изживает) в третьем дне Творения, когда произошло отделение суши от неба и творение трав и деревьев. Она — особая географическая и человеческая реальность, лишь затронутая

"вторжением духа", то есть в нее еще лишь привносится культура, что проявляется через создание мифов о творении в латиноамериканской философии и литературе. Латиноамериканец остается в целом "пока человеком земли", а не духа (как европейский человек), но он сохраняет связь с "пра-жизнью", утраченную Европой, что свидетельствует о нераскрытости и потенциальности латиноамериканского духа, которому и принадлежит будущее. Идеи Франка и Кейзерлинга встретили в основном оппозицию со стороны представителей "Ф. Л. С.", которые во многом исходили из противоположных идей, выработанных в латиноамериканском модернизме (Марти, Родо, Р. Дарио), сдвинувших боливаровскую идею американизма в сторону так называемого нуэстроамериканизма, метафорически оформленного Марти как противопоставление "нашей Америки" "европейской Америке". Нуэстроамериканизм фундировал все разнообразие дискурсов "основателей", ориентировавшихся на децентрацию универсального европейского дискурса, опровергавших его претензии на означивание вне определенного контекста, и вылившихся в разнообразные варианты критики европоцентризма, базирующегося на логоцентризме. (Эти тенденции, заложенные творчеством "основателей" и развитые в собственно "Ф. Л. С.", полностью реализовались лишь в "философии Освобождения", вписанной в постмодернистский контекст.) И прежде всего именно в этом отношении антилогистическая схема Кейзерлинга нашла продолжение в течении "мистики земли" (в Боливии) и во вполне оригинальной концепции теллуризма (исп. — земной, почвенный) в аргентинской философии: Р. Рохас, Р. Скалабрини Ортис ("Одинокий человек в ожидании", 1931), Э. Мальеа, Э. Мартинес Эстрада ("Радиография памяти", 1933 — наиболее шумевшая книга теллуристических концепций). Основной тезис подобного рода концепций — сохранив возможность тайного (скрытого) воздействия ландшафта на человека, вырваться из-под воздействия географии на культуру, выйти в историческое бытие, а тем самым прорваться из неподлинной культуры — в подлинную. (Следует отметить, что теллуристические концепции остались в положении маргинальных по отношению к собственно "Ф. Л. С.", несмотря на близость многих исходных теоретико-методологических установок и конкретных тематизаций.) Однако более значимый резонанс имело для латиноамериканской философии оппозирование тезису Кейзерлинга о "потенциальности" и "неразвернутости" латиноамериканского духа, в котором была усмотрена переинтерпретация положения Гегеля об отсутствии философии в Латинской Америке (в рамках "Ф. Л. С." гегелевская концепция была специально проанализирована Сеа). "Основатели" выступили с прямо противо-

положным тезисом: "Довольно подражать европейским теориям и инстинктам" (Каса), фундаментальным на предположении о том, что латиноамериканцам есть что сказать миру и самим, — сказать то, о чем умалчивает традиция европейского философствования. Еще одно следствие работ Франка, Кейзерлинга и Ортеги-и-Гасета для становления латиноамериканской философии периода "основателей" — начало реального включения последней в мировую историко-философский процесс, постепенный перевод оппонирования в режим диалога. Если в 19 в. новые идеи вводились в латиноамериканский контекст в основном после поездок здешних мыслителей в Европу, откуда философские учения трансплантировались практически в готовом и законченном виде, а затем лишь приспособлялись к решению местных проблем, то с 1920-х ситуация европейско-латиноамериканского взаимодействия стала приобретать принципиально иные параметры. И дело здесь не в том, что Латинская Америка стала попадать в качестве своеобразной "экзотики" в некоторые европейские и североамериканские философские дискурсы, — ни Франк, ни Кейзерлинг, ни Ортега-и-Гасет периода своего первого посещения Аргентины в 1916 (он побывал там еще дважды — в 1928 и в 1939 уже в качестве временного эмигранта) не были центральными фигурами ни в философии своих стран, ни в тех философских традициях, от имени которых они выступали. Дело, скорее, в том, что идеи "кризиса Европы", которые они с собой привнесли, резонировали с аналогичной установкой латиноамериканской философии того времени: роль скоро европейское сознание носит ярко выраженный кризисный характер, оно не способно сформировать продуктивный комплекс идей, который мог бы быть реализован в условиях Латинской Америки. Эта установка привела к тому, что латиноамериканская философия, отказавшись от практики прямых заимствований и ассимиляций, стала реагировать скорее на сдвиги в европейском мышлении, давая порождаемым ими идеям зачастую существенно иную (от европейских версий) интерпретацию. Эта тенденция только усиливалась по мере того, как обнаруживалось, что та проблематика, которая волновала латиноамериканцев, но считалась маргинальной для универсалистского философского дискурса, выходит на первые позиции в ряде европейских традиций (в частности, экзистенциалистско-феноменологической). В этом смысле показательна судьба идей Ортеги-и-Гасета применительно к Латинской Америке, где среди европейских философов он стал чуть ли не первым по значению для "Ф. Л. С.". В латиноамериканской философии были восприняты прежде всего фундаментальная ее антиевропоцентризм концепция полицентрической истории человечества, а также его же ран-

няя концепция перспективизма, через которую была аргументирована антиномия подлинности и неподлинности латиноамериканского бытия — одна из центральных для понимания сути "Ф. Л. С.". Согласно данной антиномии, каждый народ, нация, поколение могут иметь свою истину. Сточки зрения перспективизма, жизнь понимается как непрерывный выбор, ограниченный прошлым, из репертуара возможностей, наличествующих в сериях ситуаций, в которые включен человек. Жизнь есть чистое событие и воссоздается из индивидуальных перспектив — точек зрения (исходя из которых и осуществляются выборы). Совокупность типологически близких перспектив и осуществленных на их основании выборов формирует поколения, которые суть люди, объединенные единством "жизненного стиля". Совокупность сделанных выборов может привести к осознанию их "ошибочности", "кризису" как констатации неподлинности (неаутентичности) своей культуры, неидентичности человека самому себе. В этой ситуации существующая культура "реварваризируется" и на ее "руинах" и одновременно через разрыв с ней происходит конституирование нового культурного проекта на основе новых перспектив и осуществляемым благодаря им выборам (учитывающим прошлый негативный опыт). А именно как проект мыслили себе Латинскую Америку творцы "Ф. Л. С.". Так, например, М. Гонсалес Касас (Аргентина) развешивал с позиций христианского экзистенциализма тезис о том, что сущность латиноамериканца — это "родовое чувство" ожидания подлинного бытия Латинской Америки, которое принадлежит будущему. Большинство же "основателей" пытались проанализировать причины неподлинного теперешнего бытия мексиканцев, аргентинцев и т. д. и переориентировать их на новые культурные перспективы. Таким образом, идеи Ортеги-и-Гасета попали уже на подготовленную почву: теоретики "Ф. Л. С." разворачивали сходные схемы. Это дало право одному из лидеров "мексиканского ренессанса" 1920-х — Рамосу — сформулировать тезис о том, что в лице Ортеги-и-Гасета его поколение мексиканцев нашло оправдание национальной философии. И так, примерно с 1920-х "Ф. Л. С." в лице поколения "основателей" с разных, но близких по поставленным целям, позиций начинает поиск сущности латиноамериканского человека, предварительно пытаясь простроить свои отношения к европейской философской традиции. Латиноамериканская философия перестает восприниматься как периферийная часть универсального философского дискурса, активизируются установки антиевропоцентризма, а собственное творчество начинает трактоваться как другое, иное, инаковое по отношению к Европе и США. Идеи, занимаемые отсюда, выступают прежде всего как предмет для оппонирова-

"Философия латиноамериканской 821 сущности"

ния, более того — для переименования. Европейские дискурсы за редким исключением (Ортега-и-Гасет, например) воспринимаются как несущие в себе методологию повелевающего и иерархиизирующего разума, что есть не что иное как культурный империализм, характеризующийся через тотальность, закрытость, одномерность, монологичность. Они выражают господство "европейского субъекта", которому необходимо противопоставить радикальную альтернативу. Последняя может быть построена только из ситуации критического осознания реальности и прояснения смысла нынешней культурной ситуации через выявление инаковости, контекстуального для "здесь" и "сейчас" человека, обретение им исторического измерения через отнесение к собственному, а не чужому наследию, а историей — человеческого смысла. "Ф. Л. С." в 1920—1930-е предложила три основных альтернативы: 1) концепцию "мексиканской сущности", 2) концепцию "аргентинидада" ("аргентинской сущности"), 3) концепцию космической расы. О необходимости "расшифровать подлинную реальность" Мексики и понять ее через "перманентность мексиканской революции", а тем самым создать собственный национальный философский дискурс, заявила созданная в 1909 в Мехико группа "Атенео де ля Хувентуд" (иногда название переводят как "Парфенои молодежи"), в которую входили Энрике Уренья, Касо, Рейес и др. Собственно философия "мексиканской сущности" оформилась в творчестве Рамоса (впервые в законченном виде она была изложена в книге "Образ человека и культура в Мексике" — 1934, однако получила должный резонанс уже только под воздействием реализации программы Гаоса). Круг осмысливавшихся здесь тем традиционен и достаточно репрезентативен для "Ф. Л. С." в целом. Начало дискурсу оформляется тезисом о наличии у каждого народа своей истины и его праве на нее. Она выражает национальную судьбу, предзаданную историческим наследием, национальным складом ума, условиями географической среды, проявляющимися в конкретике исторического времени и жизненных ситуаций. Анализ бытия мексиканца обнаруживает проживание им жизни в чужих жизненных формах, использование им чужой шкалы ценностей, стремление быть не тем, кто он есть. Мексиканец неидентичен самому себе. Утратив свою аутентичность ("мексиканскую сущность"), он стал неполноценен, проживая жизнь в мире кажимостей. Тем самым, Рамос в своем анализе идет от негативных определений, практически закрывая возможности позитивного решения проблемы и развивая свою концепцию в терминах "преодоления" (себя, обстоятельства и т. д.). И тем не менее, утверждает Ра-

мос, нет иного пути, кроме как "познать мир в целом через особый случай — наш маленький мексиканский мир". Сходный круг тем и проблем обсуждала и концепция "архентинидада", четче всего сформулированная Инженеросом и его учеником А. Понсе (с той лишь разницей, что она была выстроена на иных теоретико-методологических основаниях — позитивистском у Инженероса и немарксистском с его темой отчуждения у Понсе). Значительно иначе рассматривал эту проблематику Васконселос — основоположник концепции "космической расы" (книги "Космическая раса", 1925, и "Индология", 1926). Он строит свою систему взглядов с позиций космоизма и антропологизма, разворачивая свой дискурс не "извне вовнутрь" ("из Европы в Мексику"), а прямо наоборот, считая, что определяющие будущее мировой культуры события происходят в Латинской Америке и, прежде всего, в Мексике. Латиноамериканцы (мексиканцы) есть результат смешения мировых рас и культур. Они образовали "пятую расу", способную в противовес ограниченному европейскому рационализму подняться к подлинно мировому универсальному дискурсу, основанному на эстетических принципах. Васконселос одним из первых поднял во многом определенную в дальнейшем тематику "Ф. Л. С." — проблематику метисности Латинской Америки (прежде всего ее культурной метисности), трактуемой не как ущербность, неполнота и т. д., а как преимущество латиноамериканца, укорененное уже в его теле. Он же задал "Ф. Л. С." еще одно измерение, обозначив наряду со шкалой "европейское наследие — Латинская Америка", шкалу "индейское население — Латинская Америка". В целом внутри "Ф. Л. С." сложилось достаточно осторожное отношение к сформировавшейся в это же время (прежде всего в странах андской группы — Мексике, Гватемале, Эквадоре, Перу, Боливии) доктрине идеализма, усматривавшей специфику "латиноамериканского" только в "индейском". Васконселос же в целом стремился к универсализации национального философского дискурса, к преодолению перегородок между "мексиканским", "аргентинским", "индейским" и т. д. (но не за счет утраты инаковости, видя в национальной философии средство "биосоциальной защиты"), тем самым предвосхищая круг идей следующего поколения философов "Ф. Л. С." ("продолжателей"), заявившего о себе в 1940-е и с которым связана более строгая трактовка самого термина "Ф. Л. С.". "Продолжатели" в целом универсализировали уже сложившиеся внутри "Ф. Л. С." дискурсы, концептуально развернули ранее лишь обозначенные тезисы, перешли от констатаций негативного характера к выработке позитивных проектов, перестроили и

синтезировали системы аргументации на основе проделанной работы по восстановлению "истории идей" в Латинской Америке. В отличие от предшественников в фокус их внимания в результате попали проблемы, связанные с пониманием природы философского знания и его специфики применительно к латиноамериканским условиям. Философия трактуется ими не только и не столько как форма знания, но и как средство и стратегия самовыражения, самоутверждения и самоусовершенствования человека и выявления подлинных оснований культуры. Рамка человека становится определяющей и объединяющей для философов "Ф. Л. С.", появляется тема освобождения, которая, развываясь, заставляет переформулировать сами основания "Ф. Л. С." в дискурс "философии освобождения". Начинают непосредственно обсуждаться проблемы неклассичности латиноамериканской философии. Однако наиболее острую дискуссию вызвала проблема самой (не)возможности и способов проявления национальной философии. Ряд философов (Ромеро, Фрондиси, Мирро Кесадо, А. Гомес Робledo из Мексики и др.) настаивал на единстве и универсальности принципов философского мышления, хотя и не отрицали специфики латиноамериканской философии как части западной философии и допускали определенную (в разной мере) специфику ее проблемности и контекстуальности. Большинство же представителей "Ф. Л. С." отстаивали тезис не только о возможности, но и необходимости национальной философии, утверждая инаковость "латиноамериканского" по отношению к "европейскому" (Гаос, Рамос, Вильегас, Вальеинилья, Васконселос, Касо, Салазар Бойди и др.). Кроме изначальной ("природной") неклассичности специфике латиноамериканской философии видели в: 1) особенностях ибероамериканского мышления (линия, идущая от Гаоса), проявляющиеся в ярко выраженном эстетическом начале, литературности стиля, склонности к импровизации; 2) оригинальности онтологического опыта латиноамериканца (линия, идущая от Рамоса и продолженная в "региональной онтологии" Вальеинильи, исходящей из представления о прошлом как почти отсутствующем присутствии, и "национальной онтологии" Э. Уранги, развивающей тему "онтологически случайного бытия" мексиканца); 3) построенности самой "Ф. Л. С." как принципиально открытой, свободной (в выборе оснований и тем), полужессейской рефлексии, тесно связанной и имеющей аналоги в латиноамериканской литературе. В этом отношении интересно и показательно внимание, проявленное теоретиками "Ф. Л. С." (как, впрочем, и теоретиками негритюда и негризма) к драме У. Шекспира "Буря" (1611), в которой ими были вскрыты традиционные для "Ф. Л. С." антиномии. Философскому переосмыслению подверглись

три персонажа пьесы (соответственно три начала, соположенных в латиноамериканской действительности): Просперо (законный герцог Миланский), Калибан (дикий и уродливый раб) и Ариэль (дух воздуха). Просперо всегда интерпретировался как противоположное латиноамериканскому начало, которое олицетворено Калибаном, которому враждебен и находящийся в услужении у Просперо Ариэль. Родо, сломав эту традицию, отождествил с Калибаном США, а Латинскую Америку — с Аризлем, создав основной миф нуэстроамериканизма (а заодно и латиноамериканскому модернизму как литературного течения), фундировавший "Ф. Л. С.". У. Франк, восприняв эту мифологию, предложил идею гармонического синтеза Калибана (США) и Ариэля (Латинская Америка). Позднее Латинская Америка вновь отождествлялась с Калибаном, но как с пруждающимся и отрицающим представление о себе как о варваре (теллурические дискурсы, "роман земли" в литературе) или со сбрасывающим с себя цепи социального угнетения народом (неомарксистски ориентированный дискурс Понсе). Р. Ф. Ретамар (Куба) предложил в 1971 широко вошедший в обиход термин "культура Калибана". Затем произошел новый поворот в латиноамериканской философской мифологии — возник "новый ариэлизм", в котором Ариэль стал трактоваться как совершенный "дух гармонии", неподвластный ни одному из двух других персонажей. Сеа предложил свою мифологию — не прозябание в тени Калибана, а поиски своего Ариэля (Слова, Логоса). Рассмотренный сюжет прекрасно иллюстрирует открытость "Ф. Л. С." не только к диалогу с иными философскими традициями, но и зыбкость грани между ней и литературой. Более того, некоторые произведения так называемого "нового латиноамериканского романа" ("магического реализма") выглядят как иллюстрации или даже оригинальные "повороты" в "Ф. Л. С." (М. А. Астуриас из Гватемалы, К. Фуэнтес из Мексики, Г. Гарсиа Маркес из Колумбии, Х. Лесам Лима и А. Карпентьер из Кубы и др.). В философском творчестве "продолжателей" необходимо отметить еще два важных "поворота". Во-первых, это переосмысление антропологически развернутых онтологий "Ф. Л. С." и культурфилософской проблематики сквозь призму философии истории. Сама история трактуется при этом как осознание и создание себя, как "вывод из тени" и пространствие бытия "от корней травы". В основание же философии латиноамериканской истории помещен (или результативен из нее) тезис о соположенности проектов, событий, времен, недействительных механизмов снятия, отсутствие процедур исторического синтеза (Сеа). Жизнь протекает в чистом настоящем, что ведет к чувствованию себя вне истории и действованию с обреченностью. Прошлое как бы "размазано" в насто-

ящем, его, по сути, нет, так как оно не осмыслено как опыт и воспроизводится как традиция, то есть не дистанцировано от настоящего. Латиноамериканское бытие остается "всегда-еще-бытием", "наши связи с историей остаются случайными" (Вальенилья). Отсюда — попытки философствовать вне времени и пространства, извращающие суть бытия. Наряду с тезисом о соположенности в "Ф. Л. С." в качестве фундирующего приводится и тезис о незавершенной этно-культурной метасации, порождающей фрагментированность бытия, постоянное продуцирование проблематики идентификации и аутентизации. Это оттесняет историческую рефлексию и неразрешенные прошлые проблемы, более того, превращает саму историю в подзнание (А. С. Кальдера — Никарагуа). Из последнего в фальсифицированное настоящее постоянно возвращаются фантазмы фальсифицированного прошлого в виде абсурдных неотвязных идей и постоянных неврозов. Если не вырваться из забвения и подсознания, то люди будут обречены жить прошлым, перенесенным в настоящее. Как убедительный пример нежелания вырваться "из забвения и подсознания" теоретиками "Ф. Л. С." приводятся доктрина идеализма и "сведение сущности к копии" в десарролизме (аналог концепции модернизации). Отсюда философа Сеа о замене одолженного Слова своим Логосом. Отсюда же и второй "поворот" в поздней "Ф. Л. С." — переход от обсуждения проблем "особенности" к обсуждению проблем "включенности". С одной стороны, осознание неподлинности Запада как претендующего на центр власти и как духовного колонизатора как условие обретения собственной аутентичности. С другой — осознание своей сопредельности и сопричастности Западу как условие универсализации себя (тождество в различии, в инаковости). Тогда вектор движения лежит, по выражению Сеа, от философии Нашей Америки к философии человека и для человека, где бы он ни находился (при удержании осознания собственной реальности), то есть к решению универсальной проблемы познания человеческого в человеке вне любых форм дискриминации. А такая постановка вопроса возвращает к исходной точке — встрече Нового и Старого Света и к известному диспуту 1550—1551 в Вальядолиде (Испания), является ли индеец частью природы (Х. Хинес де Сепульведа) или человеком, равным европейцу (Б. де Лас Касас), в котором победила, но не была реализована на практике, вторая точка зрения, утверждавшая универсальность человеческой природы.

В. Л. Абушенко

ФИЛОСОФИЯ ТЕХНИКИ — одно из значимых проблемных полей современной западной философии, основанное на комплексном системном анализе техники как социального феномена в историко-цивилизационном

контексте. Вырастает из анализа "материальной культуры" в классической философской традиции и анализа технического знания, пристальное внимание к которому со стороны философской методологии характеризует 1960-е. Техническое знание трактуется как знание о специфическом объекте (искусственно созданные системы — в отличие от естественного объекта естествознания), в котором, однако, в эксплицитном виде сформулирована универсальная, но обычно неартикулируемая цель любого познавательного процесса — достижение прагматического результата (Ф. Рапп). Современная проблематика Ф. Т. оформляется в начале 1970-х в процессе становления синтетической программы исследования техники как многоаспектного феномена, требующего междисциплинарного подхода, включающего усилия далеко не только методологической, но также цивилизационной, исторической, и культурологической парадигм, что предполагает анализ феномена техники в рамках социально-политической, антропологической, нравственно-эстетической и аксиологической исследовательских матриц. Ориентация на такое предельно широкое рассмотрение феномена техники находит свое выражение в концепции "технического мировоззрения" (Элльюль), в рамках которой под техникой понимается не только машинно-механическое оснащение деятельности, но и особый стиль мышления — тип рациональности, ориентированный на операционализм и инструментализм. Максимально широкое толкование феномена техники получает в "антропологии техники" (А. Хуниг), включающей в понятие техники систему потребностей и аксиологических значений, формирующихся у человека в контексте взаимодействия с техническим окружением, особые установки сознания, сформированные в ходе технического образования и воспитания. (Сходные идеи были высказаны в лекционном курсе в начале 20 в. российским инженером П. Энгельмейером, констатирующим формирование особого сознания и особой морали эпохи "гомо автомобилистикус сапиенс"). Таким образом, синтетическая программа современной Ф. Т. предполагает контекстное исследование своего предмета: формируются такие проблемные поля Ф. Т., как развитие техники в системе общества, ее функции, роль и статус в истории цивилизации, социокультурные и гуманитарные аспекты развития техники и т. п. Исходным методологическим основанием Ф. Т. выступает технологический детерминизм как сформулированный еще в 19 в. принцип определяющей роли техники в социальном процессе. Технологический детерминизм представляет собой своего рода аксиоматическую систему, включавшую в себя следующие постулаты: во-первых, техника обладает "автономией развития" — как в смысле

наличия имманентного эволюционного потенциала и собственной логики развития, так и в смысле независимости от социокультурного контроля и самодостаточности оснований (вплоть до понимания техники в качестве *causa sui*); во-вторых, развитие техники понимается как прогресс (и в том плане, что все без исключения технические новации прогрессивны, и в плане исчерпанности социального прогресса как такового прогрессом техники); в-третьих, развитие техники носит эмерджентный характер (англ. *to emerge* — внезапно возникать), то есть не испытывает никакого детерминационного влияния извне, со стороны других социальных феноменов, — напротив, выступая финальной детерминантой всех социальных преобразований и культурных модификаций (на базе этого постулата в Ф. Т. складывается концепция культурного отставания). На семантически тождественной почве технологического детерминизма в 20 в. конституируются в качестве философских направлений альтернативные (некритически оптимистический и трагически пессимистический) подходы к оценке роли техники в обществе — формируются течения техницизма и антитехницизма. Объединенные принятием тезиса об определяющей роли техники в социокультурном процессе, техницизм и антитехницизм расходятся в плане прорисовки сценариев и оценке перспектив дальнейшего развития общества на технической основе. Полагая технический прогресс безусловно позитивным фактором социально-исторического процесса, техницизм порождает идеологические программы "свободы предпринимательства" и — позднее — "свободы инноваций", призванные обеспечить беспрепятственную свободу технической эволюции. В рамках техницизма оформляются многочисленные типологии и периодизации истории общества, в основание которых положен принцип зависимости общественного развития от этапов совершенствования техники. В качестве критерия подобных классификаций могут выступать эволюция энергетических ресурсов и орудий труда (Дж. Ленски; типологический более ранний аналог — марксизм как очевидный техницизм), средств коммуникации и связи (Мак-Люэн) и т. п. Некритическая оптимистическая оценка техницизмом роли техники в развитии общества находит свой аксиологический противовес в установке антитехницизма, видящего в технике угрозу человеческому в человеке. Крайним выражением антитехницизма выступает техниофобия и вытекающая из нее позиция крайней враждебности и радикального вычуждения по отношению к сложившейся технической системе. "Технологическая реальность" современного общества, основанная на характерной для западного

(“мужского”) типа культуры интенции на подчинение природы, задает особый тип инструментальной и тяготеющей к формализму рациональности, базирующейся на презумпции жесткой универсальности дедуктивных связей и элиминирующей из сознания эмоционально-чувственные, рефлексивные и игровые компоненты (Жорж-Каймер, Адорно). В традиции Франкфуртской школы предлагается достаточно широкий веер возможных стратегий конструирования новой рациональности (“пространства, свободного от господства логического формализма”): это и “коммуникативная рациональность” (Хабермас), и “миметическое знание” (Адорно), и “новая чувственность” (Маркузе). На основе разработок Франкфуртской школы в западноевропейской культуре возникает идея “нерепрессивной техники”, окончательно оформившаяся в рамках идеологии контркультуры, выступившей против “репрессии техно- и радио.” (Т. фон Розак). В современной философии, однако, конституируется и более широкий взгляд на дегуманизацию культуры в техногенной цивилизации, связанный с признанием невозможности рационализировать техническое развитие и сделать его нерепрессивным по отношению к человеку, ибо техника есть естественное порождение и органичное выражение самой сущности человека — плоть от плоти его отношения к миру как к объекту потребления (ярчайший пример — отношение к природе, артикулированное в категориях природопользования), где техника выступает лишь средством (инструментом) удовлетворения “потребностей потребления” (Хайдеггер). — Гуманизация должна коснуться не этого внешнего инструментария, но самих основ человеческой культуры, мировоззрения, ставшего технологическим, — необходима “реабилитация духа свободы” (Мэмфорд), изменение самой структуры человеческих потребностей. Так или иначе, в Ф. Т. формулируется программа гуманизации и гуманитаризации мировоззрения как выражения человеческой сущности. Между тем, технизация бытия современного человека есть наличный факт, и любая социальная программа (даже программа дехтехнизации и регуманизации) требует его признания как исходной аксиомы. Мир “насквозь пронизан техникой”, и это обстоятельство как онтологически данное не может быть преодолено самосовершенствованием рефлексизирующего сознания, “рационализацией духа” (Ф. Рапп, Х. Шельски). — Рационализированы и оптимизированы могут быть именно и только искусственно построенные на основе техники нормы взаимодействия человека и мира. В современной Ф. Т. реально сложилось два противоположных вектора интерпретации этой программы. С одной стороны, она понимается как ра-

ционализация человеческой деятельности по отношению к технике, то есть фактически устранение нерационального человеческого вмешательства в разворачивание научно-технического прогресса: нужно лишь не препятствовать его проявлению (Белл, Тоффлер). Такая очевидная технократическая программа дополняется более широкой интерпретацией рационализации техники, понятой как ее погружение в иной социальный контекст, совершенствование социальных институтов, экономических и политических структур, влияющих на характер технического развития (Гелен, Хабермас). Такая установка, будучи противоположной технизму, не укладывается, однако, и в анитехнологический парадигму, выходя содержательно за пределы технологического детерминизма вообще. В современной Ф. Т., таким образом, оформляется методологическая установка, противостоящая технологическому детерминизму и основывающаяся на тезисе, что наряду с техникой, важными детерминантами исторического процесса выступают факторы социально-политического, экономического и экологического порядка (Г. Рополь, С. Карпентер), а сама техника в своем развитии детерминирована воздействием со стороны эволюции социально-экономических структур (Гелен, Хабермас). Важнейшим компонентом Ф. Т. является концепция технократии (власти носителей технической рациональности), основанная на понятии технократии, то есть иерархии технических специалистов, имеющих своей целью оптимальное развитие техники. Исходные идеи относительно особой социальной миссии носителей знания были высказаны еще Сен-Симоном применительно к промышленникам, знающим, по мысли Сен-Симона, что и как производить для всеобщего блага. В эксплицитном виде и применительно к техническим специалистам (инженерам) соответствующая формулировка была предложена Вебленом, показавшим (“Инженеры и система цен”, 1919), что социальный прогресс фактически осуществляется усилиями технических специалистов, ибо если интересы промышленников есть всегда интересы конкретной корпорации или социальной группы, то инженеры выражают интересы развития техники как таковой, то есть — в системе отсчета технологического детерминизма — интересы общества в целом и общественного прогресса. Будучи носителями “технической рациональности”, инженеры знают, какие социальные условия являются наиболее благоприятными для объективации эволюционного потенциала техники, а обладая “природным инстинктом мастерства”, могут организовать социальное управление таким образом, чтобы эти условия (“совершенный социальный механизм”) были реализованы на практике. В середине 20 в. Гэлбрейт вводит понятие “техноструктура”, понимая

под ней иерархическую систему технических специалистов, чей “статус-уровень” зависит от уровня принятия решения. Что же касается “статус-уровня” самой техноструктуры в иерархии общества в целом, то в качестве “носителя коллективного разума” она выступает подлинным субъектом принятия всех масштабных социальных решений, влияющих на выбор тенденций социального развития. В управлении обществом происходит неочевидный, но содержательно чрезвычайно значимый сдвиг: функции контроля переходят от субъекта собственности к субъекту “технической рациональности”, техническому персоналу и персоналу управления (Парсонс) — имеет место реальное становление технократии как власти технической элиты, получившее в литературе название “молчаливой революции” (Белл) или “революции менеджеров” (Бернхэм). — Техническая интеллигенция становится субъектом политических решений. Однако, в Ф. Т. оформляется и значительная критическая линия, настаивающая на том, что концепция технократии есть не более, чем теоретическая модель, имеющая чисто гипотетический статус и не верифицируемая при аппликации на реальную ткань истории (М. Аллен, М. Сорейф). В этой связи к 1980-м концепция технократии сменяется концепцией экспертократии, вбирающей в себя идеи гуманитаризации и гуманитаризации культуры и более гибко фиксирующей статус и роль интеллигенции (как “значимого маргинала”) в системе общества. Концепция экспертократии базируется на теории “нового класса”, под которым понимается группа высокообразованных специалистов, чей доход не определяется собственностью, но прямо пропорционален интеллектуально-творческому потенциалу. В центре концепции экспертократии стоит, таким образом, не технический специалист и не менеджер, но эксперт — специалист-ученый. Неоконсервативное направление концепции экспертократии фокусирует внимание на интерпретации интеллигенции в качестве класса (“класс экспертов”), объединенного общностью образования, стиля мышления и ценностных идеалов (Д. Мойнихен). Радикальное направление данной концепции акцентирует идеологический характер данной общности и критический потенциал его коллективного сознания. Интеллигенция как класс обладает не только высоким и во многом универсально-общим культурным потенциалом, но и “культурой критического дискурса” (Гоулднер). Феномен дискурса содержательно переосмыслен в рамках данного направления и получает свою расширительную трактовку. В признанном классическом истолковании Хабермаса дискурс выступает как вид рефлексивной речевой коммуникации, предполагающей самоценное обсуждение (проговаривание) и интерпретацию всех значимых для участников коммуникации ее аспек-

тов. Это создает своего рода коммуникативную реальность, не совпадающую с реальным социальным фоном ее протекания: последний и не принимается на уровне позитивистской констатации, и не отрицается на уровне субъективного алармизма, — он просто дистанцируется, освобождая место для “коммуникативного пространства”. В модели Гоулднера фокус смещается с коммуникативных аспектов дискурса на социально-критические. По мнению Гоулднера, дискурс принципиально идеологичен, ибо как цель, так и способом существования интеллигенции как “нового класса” является автономия, а дискурс выступает средством ее достижения; между тем, формирование в структуре общества класса, который, с одной стороны, автономен, дискурсивно дистанцирован от нормативной социальной структуры, а с другой — критически ориентирован по отношению к последней, означает конституирование не просто маргинальной, но дестабилизирующей социальной силы, поскольку в рамках критического дискурса как средства достижения автономии интеллигентами проговариваются деструктивно-критические интерпретации наличной социальной среды, являясь готовыми идеологическими программами для оппозиции. Более того, в случае, если социальный фон дискурсивных практик оказывается неадекватным (оказывает сопротивление автономизации), он выступает специальным целеположенным объектом деструкции — во имя все той же возможности автономии. Подобная, по-прежнему, казалось бы, маргинальная позиция интеллигенции на деле оказывается социально акцентированной и доминирующей, а решающее значение “критической свободной мысли интеллигентов” в истории позволяет говорить о реальной экспертократии. В 1980-х на базе технократической и экспертократической концепций сложилось направление неотехнократизма, задающее новое, синтетическое видение роли технической и гуманитарной интеллигенции в современном обществе. В рамках неотехнократизма научно-техническое развитие мыслится как один из определяющих факторов социального процесса, нуждающийся, однако, в оценочном и — при необходимости — корректирующем контроле и вмешательстве экспертов, причем не только специально-технического, но и широкого гуманитарного профиля. Нормативное требование параллелизма дисциплинарной (технической) и гуманитарной экспертиз любых инноваций фундирует в неотехнократизме стратегию “системной рациональности” (В. Бюль) и “гуманизации техники” (Дж. Уайнштейн).

М. А. Можейко

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ — 1. Специальная философская дисциплина, занимающаяся проблематикой человека. В качестве таковой активно конституируется на

протяжении последней четверти 20 в. через абсорбирование собственной тематики из общего философского дискурса (в котором она выступала лишь фрагментом философской системы) по принципу спецификации собственного “объекта” и “тематизма” его рассмотрения (человек в философской рефлексии; учение о “человеке, его сущности и природе”) в ряду: “учение о природе”, “учение о социуме”, “учение о сознании”, “учение о ценностях” и т. д. 2. Совокупность антропологических концепций, возникших в неклассической и постклассической философии в результате так называемого “антропологического поворота” (предметом рефлексии начинает выступать не бытие само по себе, а разъяснение и раскрытие смысла человеческого бытия), впервые явно артикулированного Фейербахом (в российской традиции — Чернышевским) в “антропологическом принципе”. Первоначальные предформулировки последнего можно обнаружить в ренессансном гуманизме, немецком романтизме, французском Просвещении, в “Антропологии с прагматической точки зрения” (1798) Канта, с точки зрения которого, человек сам для себя последняя цель. Антропологический принцип провозглашает человека исходным пунктом и конечной целью философии (согласно Фейербаху, необходимо “посредством человека свести все сверхъестественное к природе, и посредством природы все сверхчеловеческое свести к человеку”). Во второй половине 20 в. указанный принцип был дополнен “антропийным принципом” современной космологии, устанавливающим зависимость существования человека от физических параметров Вселенной (истоки — в концепциях космоизма: Циолковский, Чижевский, Вернадский, Тейяр де Шарден); в этом, втором, значении Ф. А. — это антропологизм как течение (антропологическая установка) в современной философии, вбирающее в себя целый ряд концепций: персоналистических, феноменолого-экзистенциалистических, неопрагматических, психоаналитических, неомистических и неопротестантских, диалогических, то есть всех, так или иначе центрированных вокруг проблематики человека (специфический тип Ф. А. предложила латиноамериканская философия — см. Философия латиноамериканской сущности). 3. В более строгом (и собственном) смысле слова Ф. А. — направление в немецкоязычной философии (отличающееся значительным концептуальным единством), конституировавшее себя в конце 1920-х как принципиально новый тип неклассического “философствования” (позднее были оформлены как относительно самостоятельные антропобиологический, социологический, культурологический и теологический “развороты”), предлагающий и реализующий программу Ф. А. как единственно возможной совре-

менной философии и противопоставляющий себя в этом качестве иным философским дискурсам (прежде всего структуралистско-постструктуралистскому и системно-структурно-функционалистскому, а также неомарксистскому и психоаналитическому комплексам идей, но также и иным типам антропологизма в философии — прежде всего феноменолого-экзистенциалистскому и “фундаментальной онтологии” Хайдеггера). Исходная установка Ф. А. задается тезисом о том, что любое вопрошание в философии является всегда вопросом о том, что есть человек, а любое “философствование” есть исследование структур специфического человеческого опыта, его критически-рефлексивное прояснение и обоснование. Человеческое понимается только исходя из него самого. Следовательно, нельзя рассуждать о человеке “частично”, идя к антропологической проблематике из более “широких” оснований — онтологических, гносеологических, эпистемологических. Ф. А. возможна только как синтетическая философия человека. Человек с необходимостью рассматривается наряду с другим сущим, но как особое бытие, занимающее специфическое положение в космосе. В этой перспективе Ф. А. строится как “строгая наука”, нацеленная на сущностное измерение человеческого бытия, которая при этом: а) не будучи собственно предметно-научным знанием, совместима с последним и может синтезировать в себе систематизированные данные конкретных научно-дисциплинарных исследований; б) призвана преодолеть как сложившийся дуализм предметов и методов естественнонаучного и гуманитарно-научного знания, так и явить собой научно-философско-теологический (последнее — во всяком случае в ряде версий Ф. А.) синтез; в) на этом основании снимает традиционное для европейской философии противопоставление должного и сущего, данного и заданного, витального и духовного, тела и души, прорываясь через постоянные проблематизации своих содержаний к подлинному, аутентичному, то есть к собственно человеческому в человеке. Ее цель дать целостное, а не совокупное знание о последнем, дать целокупный анализ физического, психического, духовного (и божественного) начал человека, вскрыть те силы и потенции, которые “движут” им, а главное — благодаря которым “движется” он. Кризис общества, с точки зрения большинства представителей Ф. А., есть проявление и результат кризиса личности, который, в свою очередь, вытекает из того, что философия следует унаследованной от периода классики традиции сводить человека к “точке”-субъекту, к сознанию (мышлению) и противопоставлять его объекту, миру. Кор-

ни же “проблематичности”, “нестабильности”, “раздвоенности” человеческого бытия заключены в почти абсолютном игнорировании биологической, витальной подосновы, телесности человека, того, что кроме рассудка, разума, сознания он обладает телом, того, что он есть животное, хотя и специфическое. В этом плане Ф. А. наследует линии, идущей еще от Аристотеля (человек как “политическое животное”), но радикально переформулированной (начиная с Гердера) в немецкоязычной традиции, но особенно в рамках “философии жизни”: тезис Ницше, видевшего в человеке “не установившееся животное”, и тезис Дильтея о жизни как истории, в которой человек суть ее продукт. В Ф. А. эта интенция наиболее радикализована. А. Портманом, согласно которому, человек есть “нормализованный недонесок”, классическое же оформление она получила у Гелена (в этом же смысле она присутствовала и у Шелера) — человек есть “биологически недостаточное существо” (иные формулировки: “больной зверь”, “дилетант жизни”). В этом пункте пролегал (начинается) граница между собственно Ф. А. и иными, антропологически ориентированными дискурсами (персоналистическим, психоаналитическим и т. д.), но прежде всего (что настойчиво артикулируется самой Ф. А.) — с феноменологически-экзистенциалистскими анализами. Выбор делается в пользу “жизни”, а не “экзистенции”, “уводящей в сторону” (в том числе это и признание в качестве своих предшественников “философов жизни”, прежде всего Ницше и Дильтея). Призывая, что экзистенциализм открыл человеческое измерение, представители Ф. А. подчеркивают, что и “экзистенцирующее Dasein” Хайдеггера, и “экзистенцирующая экзистенция” Яспера закрывают путь к собственно Ф. А., игнорируя проблему витальности, разрывая природно-органическое и социокультурное, не видя специфичности человека как животного (его неспециализированности, неприспособленности к “чисто природной” жизни) и его уникальности как жизненного единства. (Дополнительно в Ф. А. подчеркивается, что иные антропологические дискурсы дают “негативные” теории — а следовательно, и определения — человека, акцентируя то, чем человек не является, что он не есть.) Человек изначально “вписан” в мир, но в силу своей природной “недостаточности” не может быть объяснен “из природы”, центрирован в ней. Он трансцендирует “вовне”, вынужден искать “центр” вне себя; будучи лишенным основания, он вынужден постоянно преодолевать “ничто”. Животное тождественно самому себе и своей среде, поэтому оно “не обладает телом” (тождественно “плоти”) и “цен-

трично” (слито со средой), тогда как человек, дистанцируя себя по отношению к самому себе (своей телесности) и к своей среде (миру) — имеет тело, эксцентричен (Плеснер) и открыт миру. Он способен: 1) приспособливаться к любой среде; 2) переходить из среды в среду; 3) а самое главное — “стать над” ней, и тем самым не просто “жить”, а “вести жизнь”; 4) более того, обладая самосознанием (способностью рефлексии), накапливая опыт практической активности, увеличивать свои возможности. Возможность — основной модус человеческого существования; человек есть человек в той мере, в какой он себя делает (во многом — акценты Гелена, подчеркивающего деятельностную природу человека); его предназначение — стать тем, кем он уже с самого начала является (реализовать “заданное” и “должное”). Основная проблема Ф. А., достаточной четко дифференцирующая специфику ее дискурсов (“разворотов”), — удержание субъекта в мире. В этом отношении Ф. А. во всех своих версиях “жестко” оппонирует “бессубъектной философии” (линия, идущая прежде всего от Леви-Стросса и приводящая к “смерти субъекта” в постструктурализме). В силу того, что человек, будучи “недостаточным”, усугубляет свою ситуацию тем, что живет в мире, постоянно провоцирующем различные “разрывы”, выталкивающим его ко всевозможным “границам”, бытие человека всегда проблематично, требует постоянного усилия для снятия своей “неопределенности”. Для этого ему необходимо привлечение не только “знания контроля” (естественнонаучное знание), но и “знания культуры”, как и “знания спасения”. Акцент на том или ином “знании”, необходимым для “удержания” человека в мире, и особенно видения его механизмов предопределили различия четырех основных версий (“разворотов”) Ф. А.: антропобиологической, социологической, культурологической и теологической. Возможность каждого из них содержится (фактически) в работах признанного основателя Ф. А. — Шелера. Он же выделил пять различных европейских дискурсов, по-разному ставивших проблему человека: 1) еврейско-христианский, 2) антично-греческий, 3) натуралистический, 4) декаданский, 5) ориентированный на сверхчеловека. В основании первых трех — тот или иной образ человека, два последних пространствуют “принижаящий” или “возвышающий” тип его трактовки. Ни один из них, по мнению Шелера, не решил и не мог решить проблему человека, так как последний не был осознан как основа любого возможного подлинного “философствования”. С этих позиций Шелер дистанцировался от предшествующего философского антропологизма. Конституирующую собственно Ф. А. программой он предложил в небольшой

работе “Положение человека в космосе” (1928), задуманной как сжатое изложение его основного развернутого труда “Сущность человека, новый опыт философской антропологии” (реализовать задуманное помешала внезапная смерть Шелера). В том же 1928 вышел другой классический для Ф. А. труд — “Ступени органического и человек” Плеснера (третьей конституирующей Ф. А. книгой считается работа Гелена “Человек. Его природа и положение в мире”, 1940). Только Шелеру удалось столь отчетливо заявить теоретико-методологические претензии Ф. А. (труд Плеснера не привлек к себе должного внимания чуть ли не до 1960-х), частью и потому (кроме его личной известности к тому времени), что его работа соотносилась с трудом Хайдеггера “Бытие и время”, вышедшем в 1927 (и высоко оцененным самим Шелером). Плеснер же, а позднее и Гелен заявили две основные (“эксцентрическую” и “деятельностную” соответственно) версии антропобиологической Ф. А. Плеснер, кроме этого, сформулировал одну из центральных идей Ф. А. — идею позиционирования, то есть занятия человеком позиции в социуме согласно мере дистанцирования от природной реальности (эксцентрическая позиционность). Гелен же пошел по пути постепенного социологизирования этой идеи через акцентирование необходимости преодоления “нестабильности” человеческого бытия и достижения его “стабилизации” (в том числе и через механизмы культуры, выполняющие функции “разгрузки” человека от чрезмерной необходимости выбора, то есть излишней неопределенности). Основные же механизмы “удержания” человека и достижения “стабильности” — система социальных институтов, позволяющая устанавливать порядок и упорядочивать влечения. Тем самым философский дискурс у позднего Гелена постепенно преобразуется в социологический, а Ф. А. приобретает вид антропосоциологического проекта, наиболее полно реализованного учеником Гелена Х. Шельски. Социологический “разворот” Ф. А. поддержал и бывший неогегельянец Х. Фрайер (поворотной для которого оказалась работа “Теория современной эпохи”, 1955), заостривший внимание на “антропологических изменениях” современного человека, привнесенных (спровоцированных) индустриальным обществом. Поворот Ф. А. к культуре, явно обозначившийся уже у Плеснера в его критике излишней редукции к биологическому у Гелена, в полной мере был развернут в работах Ротхакара и М. Ландмана. Место социальных институтов в их функциях у них занимает план “выражения”, то есть “ведение себя” человеком. Мир понимается здесь как самоистолкование человека, дифференцируемое в зависимости от занимаемых “позиций” (мир как истолкованное, зна-

чимое, имеющее ценностное значение — влияние аксиологии Шелера). “Кто хочет знать, что есть человек, тот должен также и прежде знать, что есть культура” (Ландман). Тем самым Ф. А. переистолковывается как культурная антропология, но понимаемая не в духе британско-американских дискурсов, локализирующих ее на исследованиях традиционных обществ и обосновывающих ее как эмпирическую (занятую прежде всего полевыми исследованиями) науку, а в духе философии культуры и культуры-социологии поздней работы Кассирера “Что такое человек? Опыт философии человеческой культуры” (1944). Если в целом в Ф. А. преобладала тенденция к субстанционализму (или — реже — к функционализму) и ориентация на идеалы объяснения, то созданная внутри Ф. А. культурная антропология заявляла достаточно последовательно свой антисубстанционализм и ориентировалась (вслед за Кассирером) не столько на познание, сколько на истолкование символов культуры. (Не следует забывать и о том, что Ротхакер являлся учеником Дильтея.) Дополнительная задача культурной антропологии предзадавалась стремлением преодолеть тенденцию, идущую от Гелена и, в меньшей степени, от Плеснера, отталкиваться от “негативных” определений человека, за что сама Ф. А. критиковала феноменолого-экзистенциалистский комплекс идей. В этом своем стремлении она нашла поддержку у предшественников в той же программе Ф. А. — ее теологически ориентированных версий, стремившихся вернуться к “синтетическому”, центрированному вокруг понятия Бога пониманию Ф. А. Шелером. Эта линия представлена в Ф. А. прежде всего именами Хенгстенберга и Ф. Хаммера. Признавая объективность человека, теологически “развернутая” Ф. А. центрируется вокруг тезиса о любви к Богу как высшем проявлении этой объективности (как незаинтересованности), любви в “чистом” виде (что непосредственно восходит к Шелеру), а также развивает (в разных версиях) тезис о теле как “метафизическом слове духа” и конструировании истории через слово (что близко к версиям культурной антропологии внутри Ф. А.). Кроме этих четырех основных исследовательских стратегий в Ф. А. имелась и интенция к диалогической философии, фундамируемая базовыми положениями о “недостаточности” и “открытости” человека, необходимости “поиска центра вне себя”, но обернутыми не на конституирование трансцендентных опор человека как таковых, а на “потребность во многих других”. В этой своей интенции Ф. А. оказывалась близкой персоналистским дискурсам и диалогической концепции Бубера. Как леворадикальный вариант в Ф. А. может быть истолкована философия Франкфурт-

ской школы (меняющая “плюсы” Ф. А. на свои “минусы”). В целом оказывается достаточно трудно провести границу между собственно Ф. А. и близкими ей дискурсами, что специально анализирует В. Брюнинг, выступивший с позиций метауровневой рефлексии по отношению к самой Ф. А. Так, уже во время становления Ф. А. в поле ее притяжения находились такие замечательные философы, как Х. Липс, К. Левит, в какой-то мере — О. Ф. Больиов. На “границах” Ф. А. работал Бинсвангер, в целом принадлежащий все же иной традиции (несмотря на произведенный им “антропологический поворот” психиатрии). Близкий Ф. А. круг идей сложился в последнее время (во многом именно под ее воздействием) в таком оплоте “антиантропологизма” как классическая социология (например, программа методологического индивидуализма). Универсальная программа реформирования антропологии с учетом опыта и собственно Ф. А. была предложена Рикером. Синтетична по отношению к Ф. А. и метафизика человека Э. Корета. Все это может быть истолковано как проявление новых тенденций и в самой Ф. А., и по отношению к ней. Так, со вступлением в постклассическую фазу европейского философского развития (которая сама фундировалась в том числе и идеями Ф. А. зрелого периода, а в Ф. А. сменилось уже как минимум три поколения исследователей) резко усилилась общая для постклассики тенденция на междискурсионный синтез (в данном случае близких, то есть антропологически “развернутых” течений и концепций). Как сама Ф. А. стала комплексироваться со многими, ранее воспринимавшимися как оппоненты, философскими направлениями, как бы превращая внутренне присущую ей установку на синтез “внутри себя” в установку на синтез “вовне”, так и сама она стала “втягиваться” в иные интертекстуальные дискурсивно-коммуникационные пространства. Эта тенденция уже породила и продолжает порождать стремление универсализировать антропологическое видение мира, лишить привилегированного, выделенного, доминантного, властно-законодательного по своему характеру, положения один из возможных антропологических дискурсов — собственно дискурс Ф. А. Основанием движения в этом направлении является противостояние “бессубъектной” философии. И в этом отношении пост-антропо-философские версии выступают в традициях европейского “философствования” одним из основных и самых серьезных оппонентов различным версиям постструктурализма (а им обоим оппонирует аналитическая философия).

В. Л. Абушенко

“ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ” (“Philosophische Untersuchungen”) — главное произведение позд-

него периода творчества Витгенштейна. Несмотря на то, что книга была издана лишь в 1953, через два года после смерти Витгенштейна, работа над ней велась с 1930-х до последних лет жизни философа. Пренебрежение канонами традиционного научного изложения, как и в “Логико-философском трактате”, позволило Витгенштейну разрушить многие стереотипы традиционной академической схоластики и создать наиболее оригинальное и значительное философское произведение 20 в. В отличие от многих именитых современников, Витгенштейн не стремится поразить читателя мудреной терминологией или исследованием туманных сфер бытия: предметом исследования является обыденный язык и его применение, сопряженное с возникновением различных парадоксов. Если “Логико-философский трактат” можно справедливо называть “Критикой чистого языка” по аналогии с главной работой И. Канта, то “Ф. И.” заслуживают названия “Феноменологии обыденного языка”, но не в духе Э. Гуссерля, а в духе Г. Гегеля. Все те черты, которые определяют специфику позднего периода творчества Витгенштейна — историзм, контекстуализм, прагматизм, внимание к конкретным формам языка, — представляют собой гегельянский вариант преодоления кантовских концепций раннего периода. Эволюция философских взглядов Витгенштейна во многом напоминает развитие немецкой трансцендентально-критической философии от кантовской трансцендентальной концепции “Логико-философского трактата”, которая была призвана показать, каким язык должен быть в идеале, к гегельянской исторической концепции “Ф. И.”, направленной на раскрытие того, что есть язык в своем обыденном существовании. Не случайно сам Витгенштейн настаивал на публикации последней работы вместе с первой, так как “Ф. И.” занимают теми же вопросами, что и “Логико-философский трактат”, но с другой, зачастую противоположной точки зрения. Задача выявления реальных языковых структур гораздо сложнее, чем попытка создания идеального логического языка. Поэтому структура “Ф. И.” является гораздо более произвольной в сравнении со структурой “Логико-философского трактата”, которая определялась строгой логической концепцией языка-картины. “Ф. И.” состоят из предисловия и двух частей. Изобилие примеров и афористический стиль Витгенштейна делают восприятие работы достаточно сложным, однако при внимательном прочтении становится ясно, что Витгенштейн на протяжении многих лет вносил добавления и исправления, доводя текст до совершенства. Форма книги харак-

теризуется Витгенштейном в предисловии как “Философские заметки”, “множество пейзажных набросков”, что подчеркивает его стремление отказаться от абстрактного теоретизирования во имя действительного исследования быдленного языка. Некоторые параграфы “Ф. И.” можно встретить в лекциях Витгенштейна, прочитанных еще в 1930-е. Все это говорит о том, что “Ф. И.” являются одной из наиболее тщательно продуманных и подготовленных книг в истории западной философии. Структура “Ф. И.” может быть представлена в виде тематических разделов, в центре каждого из которых находится определенная концепция или понятие. Это разделение условно, поскольку Витгенштейн неоднократно возвращается к рассмотрению уже проанализированных проблем, стремясь показать взаимосвязь понятий языка, сознания, значения. Начальные параграфы “Ф. И.” рассматривают концепцию значения, на которой были построены все рассуждения Витгенштейна в “Логико-философском трактате”. Витгенштейн называет ее концепцией языка Августина, бессознательно подчеркивая глубокие философские корни подобного воззрения на язык. Последующая ссылка на Платона (параграф 46) придает формулировке проблемы еще более отчетливую связь с историей философии. Современные интерпретаторы Витгенштейна и представители аналитических течений именуют подобную концепцию референциальной теорией значения. Витгенштейн формулирует ее следующим образом: “Каждое слово имеет какое-то значение. Это значение соотносено с данным словом. Оно — соответствующий данному слову объект”. Витгенштейн намерен показать, что подобная концепция языка не только затрудняет его понимание, но и является ошибкой философов, ведущей к возникновению философских псевдопроблем. С начальных параграфов “Ф. И.” размышления Витгенштейна направлены на исследование простейших, примитивных форм языка, которые раскрывают способ употребления слов, в отличие от сложных, концептуальных высказываний, которые скрывают или искажают быденное применение языка. Применение слов “не явлено нам столь ясно. В особенности когда мы философствуем”. *Применение* — это понятие, которое Витгенштейн выдвигает вместо понятия значения, игравшего ключевую роль в неопозитивизме. Витгенштейн выступает тем самым не только против основных установок логического позитивизма, приверженцем которых он был во время написания “Логико-философского трактата”, но и против многих подходов и идей философии Нового времени. В классической философии значение, даже если

оно не отождествляется с конкретным предметом, рассматривается либо как идеальный объект, либо как процесс в сознании. Любой из этих вариантов приводит к метафизическим противоречиям и искаженному пониманию языка. Критикуя остенсивную теорию обучения языку, заключающуюся в том, что ребенок запоминает слова путем указания на предмет и его именованья, Витгенштейн показывает, что референция или указание — это лишь одна из форм употребления языка, которая не является ни первичной, ни привилегированной. Другое важное понятие, которое вводится в начальных параграфах “Ф. И.”, — это *языковая игра*. Оно определяется через понятие употребления по аналогии с примитивными формами языка: “Весь процесс употребления слов в языке можно представить и в качестве одной из тех игр, с помощью которых дети овладевают родным языком. Я буду называть эти игры “языковыми играми” и говорить иногда о некоем примитивном языке как о языковой игре”. “Языковой игрой я буду называть также единое целое: язык и действия, с которыми он переплетен”. Языковая игра у Витгенштейна — это одновременно и контекст, и определенная исторически сложившаяся форма деятельности. Указывая на то, что в языковой игре действия и слова тесно взаимосвязаны, Витгенштейн выступает против сугубо теоретического рассмотрения языка как формальной структуры, картины, набора значений. Целью Витгенштейна является показ того, что все формы опыта и деятельности, даже те, которые традиционно считались неязыковыми, представляют собой проявления языка и невозможны вне его. Поэтому, как пишет Витгенштейн, “термин “языковая игра” призван подчеркнуть, что говорить на языке — компонент деятельности или форма жизни”. Язык представляет собой совокупность языковых игр, которые объединяет более глобальный контекст деятельности, практики, жизни. От понятия языковой игры Витгенштейн закономерно переходит к понятию этого контекста — *форме жизни* — которое является еще одним важнейшим нововведением “Ф. И.”. Каждый язык — это форма жизни, включающая в себя языковые игры, высказывания, практики: “Представить себе какой-нибудь язык — значит представить форму жизни”. Данный термин упоминается в “Ф. И.” лишь несколько раз и не получает развернутого описания. Это, впрочем, соответствует статусу этого понятия, которое описывается как раз тот слой языка, где “объяснениям приходит конец” — то есть ту сферу, где неприменимы сомнения или знание, формализация и обоснование. Форма жизни представляет собой глобальный контекст, включающий наиболее предельные основания языка, культуры и прак-

тики, объединяя вместе языковые игры. Это — язык, понятий как единое целое. Однако понятие “язык” не содержит указания на практику, деятельность и традиционно понимается слишком узко. Поэтому Витгенштейн использует понятие форм жизни, которое, как и языковые игры, подчеркивает связь языка и деятельности, языка и жизни, включая социальные, практические и исторические связи. Подобное понимание языка противостоит пониманию языка в “Логико-философском трактате” и позитивистской традиции, так как изначально признает нестрогость, произвольность и изменчивость языка, его зависимость от культурных, социальных и исторических ситуаций, наличие множества языковых игр и форм жизни: “Эта множественность не представляет собой чего-то устойчивого, раз и навсегда данного, наоборот, возникают новые типы языка, или можно сказать новые языковые игры, а другие устаревают и забываются”. Витгенштейн приводит список примеров языковых игр, каждая из которых представляет контекст со своими правилами и внутренними критериями осмысленности, которые призваны замечать критерии истинности и ложности: “Отдавать приказы или выполнять их — Описывать внешний вид объекта или его размеры — ...Распевать хороводные песни — ...Просить, благодарить, проклинать, приветствовать, молить”. При этом в списке присутствуют как простые быденные виды деятельности, так и языковые игры, связанные с наукой и теоретическим знанием. Размещение их в одном ряду призвано показать то, что каждая из этих игр в определенной ситуации обладает самостоятельным значением и не может игнорироваться в силу своей примитивности или ненужности. Кроме того, Витгенштейн убежден, что язык — это всегда деятельность, и именно она является критерием осмысленности высказываний. Когда же язык рассматривается как нечто пассивное, как статичная структура, тогда-то и возникают философские проблемы: “Философские проблемы возникают тогда, когда язык *пребывает в праздности*”. Праздности или пустой созерцательности метафизика противостоит активное употребление языка, в котором и заключен его смысл. Поэтому вместо абстрактного статичного понятия значения Витгенштейн предлагает использовать понятие применения, употребления: “Значение слова — это его употребление в языке”. Прагматистская концепция значения является одной из главных новаций “Ф. И.”, определяя отличие поздних взглядов Витгенштейна от ранних. Отождествление значения с употреблением фактически означает отказ от понятия значения, так как применение языка — это процесс, а не статичный объект или состояние. В классической традиции понятие значения слу-

жило основой формализации языка и восприятия его как жесткой структуры, привязанной к внешней реальности, тогда как понятие применения является слишком многообразным и нестрогим, ибо оно не связано с внешними внеязыковыми сферами — предметом, сознанием, идеей. Таким образом, понятие употребления позволяет рассматривать язык как абсолютно самостоятельное явление, функционирование которого определяется внутренними правилами. В параграфах 35—65 Витгенштейн проводит критику логического атомизма Б. Рассела (и собственного “Трактата”), который рассматривал язык как совокупность имен, обозначающих простейшие неразложимые объекты (атомы). Кроме того, концепция языка Августина также является результатом ошибочного образа языка как структуры, основной единицей которой является имя. Витгенштейн показывает, что неразложимость предметов, которые соответствуют именам, является относительной, как и сам акт именования, и зависят от контекста или языковой игры, в которых они применяются: “Именованное вещи еще *ничего* не сделано. Вне игры она не имеет имени”. То, что воспринимается как абсолютно элементарное в одном контексте, может рассматриваться как сложное в другом. Неизменная субстанция мира, о которой Витгенштейн писал в “Логико-философском трактате”, может быть постулирована только теоретически, так как на практике невозможно обнаружить абсолютно простые объекты и установить их соответствие словам языка. Постоянно подчеркивая многообразие и различие языковых игр, Витгенштейн в конечном итоге сталкивается с проблемой общезначимости и необходимостью объяснить, что же позволяет причислить их к языку. Для объяснения связи языковых игр Витгенштейн вводит понятие “семейного сходства” (параграфы 65—80), представляющее собой описательную констатацию ряда общих черт, присущих языку. Отвечая на поставленный им ранее вопрос об общей форме предложения и языка, Витгенштейн пишет: “Вместо того чтобы выявлять то общее, что свойственно всему, называемому языком, я говорю: во всех этих явлениях нет какой-то одной общей черты, из-за которой мы применяли к ним всем одинаковое слово. — Но они *родственны* друг другу многообразными способами”. Признание наличия “родственных” связей призвано показать расплывчатость тех предельных понятий, которые раскрывают основания языка. Витгенштейн справедливо указывает на невозможность четкого логического определения общности языковых игр, не говоря уж о формализации. Он предлагает довольствоваться феноменологическим описанием родственных черт, присущих различным играм и отказываться от попыток обнаружить еди-

ный метафизический фундамент. Правила языковых игр являются нестрогими и не осознаются в качестве единой всеобщей логики. Их невозможно проявить априори, без того чтобы принять участие в игре. Кроме того, правила игры могут меняться не только в течение длительного времени, но и по ходу самой игры. Это означает, что при исследовании языка речь может идти только об изменчивых грамматических структурах, которые могут быть обнаружены в конкретном применении языка, но никак не о единой логике математического типа, выводимой трансцендентально. Витгенштейн подчеркивает, что он не стремится к некоей абсолютной точности или выявлению того, что скрыто за поверхностью обыденных выражений. Метафизический подход к языку проявляется как стремление поиска скрытых сущностей, скрытых за поверхностью оболочкой языка: “...подразумевается, что сущность есть нечто скрытое, не лежащее на поверхности, нечто, заложное внутри, видимое нами лишь тогда, когда мы проникаем в глубь вещи, нечто такое, до чего должен докопаться наш анализ”. Такой подход использовался Витгенштейном в его “Трактате” для выявления логической формы языка, скрытой его грамматической оболочкой. В параграфах 69—116 Витгенштейн критикует основные положения своей первой работы, стремясь показать, что философские концепции предложения, умозаключения, логики, объекта, языка не имеют применения в обыденном языке, будучи искусственно вырванными из контекста. Если же они имеют какой-то смысл, то он отнюдь не связан с созданием априорной модели языка, имеющей абсолютную значимость: “Если слова язык, опыт, мир находят применение, оно должно быть столь же непритязательным, как и использование слов “стол”, “лампа”, “дверь”. Неустраивая взаимосвязь философских понятий и повседневного языка определяет и понимание философии, предлагаемое “Ф. И.”. Трактатка философии в “Ф. И.” во многом основана на том, как понималась философия в “Логико-философском трактате”, так как уже в ранний период Витгенштейн негативно относился к созерцательной метафизике, создающей умозрительные системы на основе ряда абстрактных постулатов, и подчеркивал, что философия — это деятельность, направленная на прояснение языка и жизненных проблем. Подобное терапевтическое понимание философии используется и в “Ф. И.”, однако разрабатывается гораздо подробнее. Он полагает, что деятельность философа по прояснению языка не может быть связана с попытками изменения и совершенствования языка, которые предпринимались в “Логико-философском трактате”: “Философия никоим образом не смеет посягать на действительное употреб-

ление языка, в конечном счете она может только описывать его”. Описывать следует обыденный язык, не стремясь к поиску скрытого за его поверхностью, избегая попыток подвести действительность под имеющуюся идею или метод. Для Витгенштейна метод всегда зависит от конкретной ситуации или контекста, поэтому он может представлять собой лишь выбор наиболее удачных способов описания той или иной “языковой игры”: “Пожалуй, нет какого-то *одного* метода философии, а есть методы наподобие различных терапий”. Терапевтический характер подхода Витгенштейна заключается в том, что он стремится обнаружить “болезни” метафизики, связанные с некорректным использованием языка. Подобно З. Фрейду, Витгенштейн намерен излечить философию заблуждения, артикулируя те противоречия, которые на первый взгляд незаметны и принадлежат сфере неосознаваемых (“бессознательных”) структур языка. Результатом этого должно стать полное исчезновение философских проблем, которые паразитируют на непонимании логики обыденного языка. В конечном счете, философия должна исчезнуть, пройти, как проходит болезнь: “Подлинное открытие заключается в том, что, когда захочешь, обретаешь способность перестать философствовать”. Неприятие Витгенштейном созерцательности философии и желание положить ей конец просматривается во многих моментах его рассуждений. Оно имеет под собой не только философскую, но, как и в “Логико-философском трактате”, и этическую основу. Витгенштейн убежден, что академическая схоластика, занятая рассуждениями о сущностях и понятиях, оторвана от реальной жизни и не только не способствует решению фундаментальных жизненных проблем, но и препятствует этому. Критикуя концепцию языка-картины “Логико-философского трактата”, Витгенштейн постепенно переходит к традиционной проблеме сознания как коррелята языковых высказываний. Являются ли ментальные акты, душевные состояния той сферой, в которой осуществляется понимание значения предложения? Этот вопрос, который Витгенштейн подробно рассматривает в параграфах 139—196, затрагивает наиболее фундаментальные проблемы и концепции западной философии, связанные с понятиями когито, субъекта, репрезентации. На ряде примеров Витгенштейн показывает, что понимание — это процесс чисто языковой, определяемый контекстом языковой игры и не связанный с психологическими состояниями. Антипсихологизм Витгенштейна, который был одной из оригинальных черт “Логико-философского трактата”, в “Ф. И.” приобретает еще более важное значе-

ние, так как именно в психологических тенденциях философских концепций Витгенштейн усматривает главную угрозу обезличиванию характеру языка. Аргументации Витгенштейна могли бы позавидовать многие представители трансцендентальной философии, которые безуспешно пытались побороть психологизм и обосновать обезличиваемость с помощью того, что является ее главным врагом — теории субъекта. Витгенштейн указывает, что понимание формулы или чтение книги предполагает включенность человека в систему языка как объективированного социального явления. Если же сослаться на душевные процессы, которые у каждого носят индивидуальный характер, то понимание будет восприниматься как некий мистический процесс трансляции значений из всеобщей сферы языка в единичную сферу сознания. Витгенштейн убежден, что то, что мы называем сознанием, вполне адекватно описывается как языковой феномен, а следовательно, является частью более широкого контекста языковых игр. Психологические переживания, которые могут сопровождать акты понимания, не имеют к ним никакого отношения: "В том смысле, в каком существуют характерные для понимания процессы (включая душевные процессы), понимание не есть душевный процесс". Возможность повторения процесса понимания различными людьми указывает на то, что этот процесс осуществляется по определенным правилам, существующим объективно, социально, а не в сознании отдельного человека. Практика повседневного языка является наиболее убедительным опровержением концепций трансцендентального формирования значений или порождения смыслов мыслящей монадой. Параграфы 199—242 продолжают тему языковой практики как следования правилу. Становится все более очевидным, что критика психологизма и традиционных концепций сознания является центральной темой "Ф. И.", причем Витгенштейн всячески подчеркивает приоритет всеобщего над единичным в духе немецкого идеализма и, прежде всего, Гегеля. Витгенштейн полагает, что следование правилу — это некая практика, которая не может быть осуществлена теоретически или мыслительно: "Правилу нельзя следовать лишь "приватно"; иначе думать, что следуешь правилу, и следовать правилу было бы одним и тем же". В самом понятии правила заложена возможность многократного повторения, которая требует объективированной парадигмы языковой игры, то есть социальной практики, осуществляемой различными индивидами. Основной характеристикой языка является регулярность производимых действий,

доступная всем, но не принадлежащая никому в отдельности. Для объяснения понимания, следования правилу, применения языка нет необходимости ссылаться на процессы сознания или китуидию. Правила отнюдь не всегда нуждаются в обосновании, тем более в научном: множество практик осуществляются бессознательно, однако при этом являются такой же важной частью языка, как и положения науки. Витгенштейн подчеркивает, что наличие правил в языке раскрывает его практический характер, связанный с возможностью повторения одних и тех же действий, показывает его укорененность в культурных и социальных контекстах. В основе понимания незнакомого языка лежит не логика или грамматические правила: фундаментом понимания является поведение людей: "Совместное поведение людей — вот та референтная система, с помощью которой мы интерпретируем незнакомый язык". Понятие поведения, которое позволяет многим современным интерпретаторам называть позицию Витгенштейна бихевиористской, коренится, как разъясняется далее в тексте, в формах жизни, то есть имеет глубинные грамматические, практические основания. Критика приватного языка, которая является одним из наиболее известных разделов "Ф. И.", продолжает тему критики психологизма и применяет понятие правила для критики традиционных философских концепций, главной из которых является теория самодостаточного субъекта. Этой теме посвящены параграфы с 243 по 271, однако в тексте в разрозненном виде содержится еще немало высказываний по данной проблеме. Витгенштейн формулирует ее следующим образом: "Но мыслим ли такой язык, на котором человек мог бы для собственного употребления записывать или высказывать свои внутренние переживания — свои чувства, настроения и т. д.? — А разве мы не можем делать это на нашем обычном языке? — Но я имел в виду не это. Слова такого языка должны относиться к тому, о чем может знать только говорящий, — к его *непосредственным* /курсив мой — А. Ф./, личным впечатлениям. Так что другой человек не мог бы понять этого языка". Если бы этот вопрос был задан Декарту, Лейбницу или даже Гуссерлю, то на него был бы дан положительный ответ. Таким образом, Витгенштейн вновь обращается к исследованию основных философских проблем метафизики Нового времени. Витгенштейн (как Гегель в первых разделах "Феноменологии духа") задается вопросом: возможны ли *непосредственные* ощущения, описание которых может быть сделано в понятиях самого субъекта, не связанных с обыденным языком? Речь здесь, конечно, идет не обо всех ощущениях, а о тех, которые объявлялись представителями эмпиризма источником достоверного знания.

Это означает, что знанием является лишь то, что может быть выражено в языке. Поэтому Витгенштейн рассматривает отнюдь не проблемы психологии или лингвистики; его исследование является критикой ряда влиятельных идей, которые определили развитие философии со времен Р. Декарта. Этот важный историко-философский аспект работ позднего Витгенштейна часто остается незамеченным из-за того, что сам Витгенштейн крайне редко идентифицирует обсуждаемые проблемы с тем или иным конкретным философом. Но невидимый оппонент, который присутствует во многих фрагментах книги, воплощает в себе черты метафизика, которые без труда можно отождествить с идеями Платона, Р. Декарта, Д. Юма, И. Канта и Б. Рассела. Ряд проблем, который концентрируется вокруг доктрины приватного языка, включает в себя картезианское сомнение, программы редукционистского реформирования языка, различие чувственного и рационального, а также концепцию субъективности как самодостаточной идеальной сущности. В "Ф. И." Витгенштейн рассматривает философию как обезличиваемое знание, которое выражается в языке. Однако сторонники метафизики — особенно современники Витгенштейна — отнюдь не отрицают роль языка; они лишь претендуют на то, что язык может быть неким индивидуальным предприятием, выражением спонтанной внутренней деятельности субъекта. Это незначительно, на первый взгляд, различие является источником всех метафизических проблем, которые возникают в результате противопоставления приватного языка как совокупности изолированных ментальных актов и обыденного языка как объективированной социальной структуры. Целью аргументации Витгенштейна является показ того, что язык в принципе не может быть приватным, так как любое высказывание имеет смысл лишь как часть более широкой структуры или всеобщего. Поэтому для Витгенштейна объектом критики становится картезианское понятие субъективности и традиционные концепции индивидуального, которые редуцируют язык к ментальным актам. Витгенштейн стремится скрупулезно следовать аргументации сторонника приватного языка, чтобы выявить внутренние противоречия подобной точки зрения. Позиция метафизика основана на допущении, что ощущение и язык представляют собой две независимые сферы, которые пересекаются лишь тогда, когда слова описывают предметы. Витгенштейн следует этим философским рассуждениям, чтобы в конечном счете наткнуться на неявное пока противоречие: "Как относятся слова к ощущениям? — Кажется, что в этом нет никакой проблемы. Разве мы не говорим каждый день об ощущениях и не называем их? Но как устанавливается связь имени с тем, что именуется? Этот во-

прос равнозначен другому: как человек усваивает значение наименований ощущений?" Витгенштейн стремится показать, что проблема отношения слов и ощущений может быть понята только в случае рассмотрения конкретных примеров функционирования языка. Никакой формально-логический или априорный метод не способен описать язык или показать его основания, так как исключает возможность обращения к многообразным контекстам, в которых используется язык. Поставленная сторонником частного языка метафизическая проблема отношения ощущений и слов предлагает очевидное, на первый взгляд, решение: индивид присваивает ощущения имена и тем самым создает язык, значение слов которого определяется самим этим индивидом и, следовательно, понять который может только он сам. В этом случае акцент делается на первичность индивидуальности субъекта, который в своем внутреннем мире обладает неограниченной свободой создания смыслов. Уже в этом чисто языковом, на первый взгляд, исследовании Витгенштейна затрагивается этическая и социальная проблематика. Что же не устраивает Витгенштейна в этой позиции, с которой согласились бы представители многих философских течений? Прежде всего, Витгенштейн убежден, что в данном случае язык рассматривается привычным, но совершенно неправильным образом — как посредник между сознанием и реальностью, как нечто вторичное по отношению к ментальным актам и объектам опыта. Основным принципом концепции языка в "Ф. И." является признание *тотального лингвистического характера опыта*, в котором мышление и реальность всегда выступают в виде языковых высказываний, не будучи при этом онтологически самостоятельными "вещами в себе". В подтверждение своего тезиса Витгенштейн говорит о том, что любой тип опыта, включая опыт сознания, может быть рассмотрен как языковая игра — то есть как определенная контекстуальная форма деятельности, в рамках которой понятия обретают значение. Нет смысла говорить о чем-то вне языковой игры, так как это сразу же приведет к постановке неразрешимых проблем — в духе философии Нового времени — о том, как слова связываются с ощущениями, высказывания — с фактами, сознание — с языком, и т. д. Поэтому Витгенштейн намерен показать, что неразрешимость подобных проблем вызвана их бессмысленностью — то есть невозможностью применить подобные философские высказывания ни в одном из контекстов обыденного языка. Критика частного языка направлена точно в самое сердце метафизики — в концепцию субъекта и фундаменталистские теории первоначала знания. Сам вопрос об отношении слов и ощущений, который является след-

ствием допущения частного языка, вскрывается Витгенштейном как бессмысленный, так как в реальной жизни мы нигде не сталкиваемся с лингвистическими типами опыта и, соответственно, с выделением ощущений в самостоятельную онтологическую сферу. Критическая аргументация Витгенштейна против идеи частного языка состоит в том, что он практически пытается представить, что произойдет, если действовать на ее основе. Для этого он предлагает записать предложение частного языка и придать ему тем самым объективированный социальный статус: "Представим себе такой случай. Я хочу запечатлеть в дневнике какое-то время от времени испытываемое мною ощущение. Для этого я ассоциирую его со знаком "О" и записываю в календаре всякий раз, когда испытываю такое ощущение". Главной проблемой индивидуалистско-сенсуалистической позиции является невозможность представить критерий тождества ощущений. Для того чтобы ответить на этот вопрос, необходимо признать наличие внешней по отношению к субъекту системы отсчета, которая позволяла бы подвести под единое правило ряд ощущений, получаемых в различных ситуациях или в разное время. Эта система является неустранимой частью языка, который не существует вне объективированных контекстуальных структур. Для последовательного проведения своей позиции сторонник частного языка должен отказаться от внешнего критерия тождества ощущений и предложить внутренний, который представляет собой лишь ряд субъективных впечатлений. На это Витгенштейн справедливо возражает: "Разве правила индивидуального языка — это *впечатления правил*? Весы, на которых взвешиваются впечатления, — не *впечатление весов*". Следовательно, критерий не может быть частным, так как предполагает возможность применения в различных случаях, а следовательно, и для различных субъектов. Эта инвариантность критерия и является основным показателем его объективности или *внешности* по отношению к внутренним состояниям сознания. Более того, весь словарь сторонника частного языка состоит из понятий, которые, несмотря на свою кажущуюся простоту, могут принимать различные значения и являются частью повседневно-общего языка. Продолжая рассмотрение примера с записью ощущений, Витгенштейн указывает: "Какое у нас основание называть "О" знаком какого-то *ощущения*? Ведь "ощущение" — слово нашего общепринятого, а не лишь мне одному понятного языка. Употребление этого слова нуждается в обосновании, понятном всем. Не спасало бы положение и такое высказывание: с человеком, записавшим "О", *что-то* происходило, пусть это и не было *ощущением* — больше этого ведь

и не скажешь. Дело в том, что слова "происходить" и "что-то" тоже принадлежат общепринятому языку". Сторонник частного языка не спасает минимальный набор простых понятий, который призван исключить опосредование и всеобщность. Слова "здесь", "сейчас", "что-то", "происходит", используемые сторонником частного языка, — понятия универсальные, которые не могут произвольно использоваться для создания частных обозначений, так как принадлежат всей системе языка и подчиняются его стабильным объективным правилам. Витгенштейн полагает, что понятие правила внутренне присуще языку, как и любой системе. Поэтому понятия правила и частности являются несовместимыми. Как указывает Витгенштейн, частное правило — противоречие в определении: "...Невозможно, чтобы правилу следовал только один человек, и всего лишь однажды. Не может быть, чтобы лишь однажды делалось сообщение, давалось или понималось задание и т. д. Следовать правилу, делать сообщение, давать задание, играть партию в шахматы — все это *практики* (применения, институты)". Для Витгенштейна очевидно, что язык и опыт следует рассматривать не только на теоретическом уровне или в гносеологическом аспекте. Понятие *практики*, используемое Витгенштейном для рассмотрения языка, позволяет включить в сферу философии те моменты культуры и истории, которые игнорировались предшествующей метафизикой, сближая идеи "Ф. И." с идеями Маркса. В конечном счете сторонник частного языка вынужден говорить о "невыразимом" как последнем оплоте частного творчества индивида. В "Ф. И." Витгенштейн убежден, в отличие от своей первой работы, что невыразимое не может служить аргументом в философии: " — Итак, в ходе философствования рано или поздно наступает момент, когда уже хочется издать лишь некий нечленораздельный звук. — Но такой звук служит выражением только в определенной языковой игре, которую в данном случае требуется описать". Концепция языка Витгенштейна исключает возможность лингвистических типов опыта и тем самым задает определенный критерий рациональности. Согласно этому критерию сам акт именования "невыразимого" лишает его этого статуса. Принадлежность понятия "невыразимое" языку уже означает, что оно приобретает свое значение в определенном контексте, будучи частью повседневной практики, и поэтому не является мистической трансцендентной реальностью. Кроме того, невыразимое является синонимом "вещи в себе" и поэтому несет в себе все негативные последствия метафизики. Параграфы 281—

384 продолжают обсуждение соотношения индивидуального и всеобщего, внутреннего и внешнего. Эта проблема последовательно решается Витгенштейном в пользу всеобщего, объективного, внешнего. Как и в случае критики приватного языка, Витгенштейн на конкретных примерах показывает, что даже те ощущения, которые воспринимаются нами как сугубо индивидуальные — ощущения боли, — предполагают всеобщую систему языка и социальное отношение к другим людям. Цель аргументации Витгенштейна при обсуждении ощущений боли и возможности их выражения, как и в предыдущих разделах книги, состоит в том, чтобы раскрыть несостоятельность метафизических концепций внутренних процессов, состояний сознания, когитаций, чувственных данных, все из которых предполагают понимание языка как средства выражения мысли. Поэтому "Ф. И." посвящены, как это иногда утверждается, не социальной психологии, лингвистике или бихевиоризму, а рассмотрению фундаментальных философских проблем. Именно позиция философа, который постоянно занят рефлексией и поиском субъективных оснований познания, вызывает к жизни парадоксы, связанные с рассмотрением языка как средства выражения внутренних процессов. Однако "парадокс исчезает, если радикально преодолеть представление о том, будто язык функционирует одним и тем же способом и всегда служит одной и той же цели: передавать мысли — будь это мысли о домах, боли, добре и зле и обо всем прочем". Обсуждение боли и ее выражения — это пример, необходимый Витгенштейну как аналогия мысли и предложения. Доказывая на примерах, что о боли мы всегда судим по поведению, то есть по выражению, Витгенштейн указывает, что точно так же для понимания нам достаточно языка и нет необходимости ссылаться на скрытую за ним мысль: "Мышление не является нематериальным процессом, который придает жизнь и смысл речи и который можно было бы отделить от речи, подобно тому, как дьявол удалил с Земли тень Шлемиля". Таким образом, Витгенштейн вновь подчеркивает тотальный лингвистический характер того, что философы обычно именуют опытом. Витгенштейн исследует грамматику различных способов употребления языка, описывающих внутреннее состояние, и приходит к выводу, что ссылка на внутреннее состояние — это некий ход в языковой игре, который отнюдь не означает указания на скрытые за предложениями "духовные феномены". Эта критика, которой уделяется столь много внимания в книге, направлена и на "Логико-философский трактат", в котором язык рассматривал-

ся как выражение мысли и картина реальности. Рассмотрение языка как картины создает все те философские проблемы и иллюзии, которые паразитируют на иллюзорном разделении мысли и языка. Придерживающиеся подобной точки зрения философы парадоксальным образом игнорируют наиболее очевидный факт: любое философствование выражается в языке, а не в сфере чистого мышления. Поэтому, как подчеркивает Витгенштейн, абсурдно искать нечто вне языка и при этом оставлять сам язык без внимания: "Мы анализируем не феномен (например мышление), а понятие (например мышление), а стало быть, употребление слова". То, что в философии выдается за внутренний опыт, внутреннюю речь, всегда выступает в языковой форме, а следовательно, подчиняется внешнему правилу. Эту мысль Витгенштейн повторяет в различных формах на протяжении всей книги. От анализа ощущения боли Витгенштейн переходит к рассмотрению проблемы репрезентации в параграфах 385—471. Обсуждая влияние представления, картины на понимание языка, Витгенштейн указывает, что картина не только не проясняет значение предложения, но зачастую создает у нас неверное представление о языке. Исходя из определенной картины функционирования языка, философы ставят под сомнение обыденные формы его употребления, говоря, например, о том, что выражения ощущений обманчивы, что восприятия могут быть иллюзорными, что любое утверждение должно доказываться или быть очевидным. Не менее ошибочно поступают те, кто выстраивает противовес им длинные аргументы в защиту того, что не нуждается в доказательстве. Витгенштейн описывает подобное философское использование языка следующим образом: "...мы бываем движимы мысленной картиной, противоречащей картине нашего обычного способа выражения. В таком случае мы испытываем искушение утверждать, что наш способ выражения описывает факты не такими, каковы они в действительности. Как если бы, например, предложение "ему больно" могло быть ложным и иным образом, не только от того, что этому человеку не больно. Слово бы форма выражения общала что-то ложное, даже если данное предложение с необходимостью утверждало бы что-то истинное. Ведь именно так выглядят споры между идеалистами, солипсистами и реалистами. Одни так нападают на нормальную форму выражения, словно они атакуют некоторое утверждение; другие же так защищают ее, как если бы они констатировали факты, признаваемые каждым разумным человеком". Идеалисты, солипсисты и реалисты оказываются в одном лагере, так как их объединяет общее стремление к созерцательному рассмотрению языка и созданию

неразрешимых проблем-бессмыслиц. Философы рассматривают предложение как завесу, за которой происходят сложные, почти мистические процессы духовной деятельности. Витгенштейн тонко подмечает тот факт, что философия стремится рассматривать предложения не в их употреблении, а ретроспективно, как статичный объект. Именно это Витгенштейн называет праздною или холостым ходом языка, при котором обыденное употребление выглядит слишком приблизительным, поверхностным и недостаточным для передачи значения: "Тогда обычный язык кажется нам слишком грубым, как будто мы должны иметь дело не с теми явлениями, о которых говорят повседневно, а с теми, что легко ускользают и в своем возникновении и исчезновении лишь в общих чертах продуцируют те первые". Понятие картины, которое неоднократно упоминается на протяжении всего текста "Ф. И.", воплощает в себе те негативные, иллюзорные подходы к языку, которые Витгенштейн стремится преодолеть в своей стриге. Картина, которая формируется на основе культурных, философских и обыденных представлений, скрывает реальное применение языка за мистифицированным образом перехода слов в сознание и обратно. Впрочем, в обыденной жизни картина лишь сопровождает высказывания, не вмешиваясь в их смысл и не ставя его под сомнение. Философ же использует эту картину как основание для создания философских проблем и концепций. В этом случае то, что является совершенно нормальным и привычным, приобретает характер удивительного явления (философия начинается с удивления): "Нам представляется парадоксальным, что в едином сообщении причудливо смешиваются телесные состояния и состояния сознания: "Он испытывал тяжкие мучения и беспокойно метался". Ясность объяснения, предлагаемого картиной, является навязчивой, ибо язык, в силу культурных особенностей, полон таких "парадоксальных" предложений, которые смешивают духовное и физическое, идеальное и материальное. Создается иллюзия, подобная концепции "Логико-философского трактата", что вместо кратчайшего пути к цели обыденный язык выбирает самые длинные нерациональные маршруты; однако этот путь — лишь мираж, иллюзорная картина, не отражающая действительного состояния языка: "В реальном употреблении выражений мы движемся как бы окольным путем, идем переулками; при этом, возможно, мы видим перед собой прямую улицу, однако не можем ею воспользоваться, потому что она постоянно перекрыта". Картина — это еще и попытка подогнать повседневный язык под заданную схему, которая выглядит как совершенная конструкция, безупречная теория, но

разваливается при малейшей попытке применить ее на практике. В параграфах 472—490 Витгенштейн затрагивает проблему достоверности, которая станет центральной темой его последнего произведения — трактата "О достоверности". Философская постановка этой проблемы всегда связана с возможностью привести достаточные основания того, что считается достоверным. Философия, в особенности после Декарта, призвана подвергать сомнению любое утверждение, даже самое очевидное и простое, и требовать доказательств, оснований или объяснений. Ссылка на опыт считается недостаточной, требуется логический вывод, основанный на очевидных основаниях. Однако, как указывает Витгенштейн, приведение оснований и доказательств — это черта науки как языковой игры. Но помимо науки существует множество других игр, связанных с повседневными видами деятельности, в которых приведение оснований либо является бессмысленным, либо ограничивается элементарными утверждениями, принимаемыми на веру. Витгенштейн призывает рассматривать язык как инструмент, с помощью которого осуществляется деятельность, а не как формальную структуру, в которой протекают процессы понимания, интерпретации и создания значений. Исключительно теоретический подход к языку, присущий самым различным философским течениям, не в состоянии уловить практический характер языка, который является его главной, фундаментальной чертой: "Дело, пожалуй, не столько в том, что "без языка мы не могли бы понимать друг друга", сколько в том, что без языка мы не могли бы влиять на поведение других людей тем или иным образом; не могли бы строить улицы и машины и т. д. А к тому же: без использования письменной и устной речи люди не понимали бы друг друга". Витгенштейн подчеркивает, что пониманию, значению которого гипостазировалось представителями герменевтики, предшествует определенная согласованность в формах практики и жизни, которая и создает контекстуальные предпосылки общезначимости высказываний для различных индивидов. Витгенштейн, которого некоторые критики обвиняют в лингвистическом идеализме, отнюдь не призывает погрузиться в сугубо формальные исследования текста, означающего или смысла: он вполне ясно указывает на необходимость принимать во внимание те сферы, где язык детерминирован дорефлексивными практическими и поведенческими факторами, полная научная или априорная экспликация которых невозможна. В этом проявляется прагматизм Витгенштейна, который и отличает его от предшествующей традиции аналитической философии. Параграфы 496—693 рассматривают понятия понимания и интер-

претации, содержат некоторые общие положения концепции языка Витгенштейна. Несмотря на то, что Витгенштейн стремится сделать как можно меньше теоретических утверждений, полагая, что выявить структуру языка можно только эмпирически, на конкретных примерах, в конце первой части книги он выдвигает важное положение, позволяющее получить представление о концепции языка в поздних произведениях Витгенштейна: "В употреблении слова можно разграничить "поверхностную грамматику" и "глубинную грамматику". Первую можно отождествить с обычной грамматикой языка, тогда как вторая представляет собой аналог трансцендентальных оснований языка, того, что Витгенштейн ранее именовал "логической формой". Эта глубинная грамматика, однако, не обладает никакими метафизическими характеристиками, так как она существует в самом обыденном языке и подвержена изменениям вместе с ним. Витгенштейн неоднократно говорит о том, что грамматика, в отличие от логики, регламентирующей должное, является результатом описания языка, то есть сущего. Помимо понятия *грамматических предложений*, которые описывают форму языка, Витгенштейн также использует понятие *эмпирических предложений*, которые составляют содержание языковых игр. Это различие, которое будет подробно описано в трактате "О достоверности", позволяет Витгенштейну прояснить не только контекстуальную, но и историческую динамику употребления высказываний. Отношения между формой языковой игры (грамматические предложения) и ее содержанием (эмпирические предложения) не являются жестко зафиксированными. Эти отношения могут меняться, превращая содержание игры в ее правила и наоборот. Тем самым утверждается, что грамматическая структура языка является исторически и ситуативно изменчивой. Вторая часть "Ф. И." написана несколько в ином стиле, нежели первая. Текст состоит из 14 небольших глав, каждая из которых включает афоризмы такого же типа, как и в первой части, но уже без нумерации. Содержание второй части служит в основном для прояснения тех понятий и проблем, которые были поставлены в первой. Основной акцент, как и в первой части, сделан на критику понятия сознания и духовной деятельности как коррелята значения. Главы I—VI приводят подробные примеры в подтверждение того, что понимание значения предложения или слова представляет собой непсихологический процесс. Эти примеры призваны показать, что философские попытки зафиксировать сопровождающие высказывание переживание, мысль, образ на самом деле выявляют совершенно различные и не связанные с пониманием состояния сознания.

Ссылки на сознание, которые выражаются словами "полагать", "знать", "думать" и др., отнюдь не описывают какого либо реального предмета — например духовной субстанции, — а просто служат действиями в языковой игре или даже метафорами: "А как быть с таким выражением: "Когда ты говорил, я понимал это всем сердцем"? При этом указывают на свое сердце. Взять хотя бы этот жест — разве он ничего не *значит*?!". Хотя это высказывание всем понятно, тем не менее оно не является доказательством того, что понимание осуществляется сердцем. За этим образом, картиной, скрывается ход в языковой игре, который является нормальной формой выражения. В данном случае указание на сердце не вызывает к жизни теорий, пытающихся объявить его источником значения. Однако это происходит во многих других ситуациях, когда образность выражения не столь очевидна, а вместо сердца речь идет о мышлении или сознании. Чтобы избежать ошибочного восприятия языка, следует рассматривать предложение не как картину, а как действие и стремиться к тому, чтобы понять его функцию. Таким же образом поведение человека может рассматриваться либо как несовершенное средство выражения его внутреннего состояния, либо как языковая деятельность, которая вполне самостоятельна и не нуждается в духовной субстанции. Психология и психологически ориентированная философия придерживаются первой точки зрения, несмотря на то, что весь процесс употребления языка говорит совершенно об обратном. Витгенштейн убежден, что понимание — это языковая игра, которая представляет правила для того, в чем оно выражается — поведения. Он сравнивает процесс понимания с игрой в шахматы: ссылка на внутренний процесс понимания так же несостоятельна, как и заявление о способности играть в шахматы — доказательством может стать только сама игра. Раскрыв ранее ошибочность референциальной концепции языка Августина, отождествлявшей значение слова с предметом, Витгенштейн во второй части "Ф. И." показывает, что значение также не может поставаться сознанием: "Значение слова — это не переживание при его выслушивании или же произнесении, а смысл предложения — не комплекс таких переживаний". Отбросив объект и субъект как корреляты значения, Витгенштейн тем самым освобождает язык от традиционной роли посредника между мышлением и реальностью, превращая его в единственно возможную сферу философских исследований. Глава VII содержит ряд известных высказываний Витгенштейна по поводу обманчивой картины, которую создает язык, поро-

дая философские проблемы. Витгенштейн признает, что создание картин — это неизбежное зло, неустраиваемая характеристика языка, которая обязательно должна приниматься в расчет при попытках прояснения смысла высказываний. Опасность картины состоит в том, что она выглядит как действительное объяснение происходящего в языке, порождая нежелание проводить более глубокие исследования: «Она уже указывает нам определенное применение. Таким образом, она берет нас в плен». Понятие картины, которое широко используется в «Ф. И.» для обозначения некритического созерцательного подхода к языку, включает в себя не только философские, но и обыденные представления о языке. Это значит, что Витгенштейн не идеализирует повседневность и рассматривает ее не как отправную точку философии, а как цель, результат, к которой она должна стремиться. Главы VIII—X рассматривают картины, связанные с ощущениями, чувствами и психологическими состояниями, которые определили многие философские представления. Теории чувственных данных, ментальных актов, рефлексии и интроспекции основаны на принятии обманчивых картин языка, которые постоянно разделяют чувственное и умопостижимое, внешнее и внутреннее, субъективное и объективное. Как и в предыдущих разделах, Витгенштейн показывает на примерах, что описания внутренних состояний имеют различный смысл в различных контекстах, то есть не являются в действительности указаниями на психические состояния: «Описание моего душевного состояния (страха, например) — это действие, осуществляемое мною в каком-то особом контексте». Поэтому бесполезно пытаться проводить рефлексию или интроспекцию для того, чтобы уловить состояние души в момент произнесения высказывания. Этот аргумент Витгенштейна ярко демонстрирует несостоятельность течений, которые рассматривают язык на основе теории субъекта. Обращение внутрь сознания способно обнаружить там те же высказывания и контексты, что и в повседневной речи, подчиненные таким же объективным правилам. Выражение «я верю...», которое анализируется далее и которое станет одной из центральных тем трактата «О достоверности», используется представителями некоторых течений, в частности реализмом Мура, как способ опровержения идеализма. Рассматривая применение этого выражения, Витгенштейн показывает, что оно всегда используется в качестве предположения, а не утверждения чего-то. Тем более это выражение не является утверждением или доказательством какого-либо факта. От рассмотрения выражений

боли, страха, веры Витгенштейн переходит к предложениям, описывающим видение или восприятие. Таким образом, Витгенштейн последовательно анализирует классическую лестницу теории познания, которая основана на иерархическом различении состояний сознания. Одиннадцатая глава второй части несет в себе особую смысловую нагрузку, так как анализирует целый ряд важнейших понятий и проблем, связанных с понятиями восприятия, знания, интерпретации, внутренней речи. Витгенштейн рассматривает проблему устойчивости значения как употребления в языковых играх. Пример рисунка, который, в зависимости от способа рассмотрения, может выглядеть как зяц или утка, призван показать, что смена контекста способна полностью изменить смысл вещи. Витгенштейн указывает, что предложения восприятия не являются описанием психологических процессов, а представляют собой контекстуально обусловленные действия в рамках языковой игры. При этом процесс восприятия не является интерпретацией, как это пытаются представить некоторые современные течения. Интерпретацией могут называться лишь те случаи, где выдвигаются гипотезы или возможно сомнение. Видение зайца-утки или треугольника в качестве геометрической фигуры, отверстия, горы в каждом случае не оставляет места для сомнений и гипотез. Интерпретация не носит тотального характера, и уж тем более она не является результатом актов сознания. Рассмотрение восприятия в качестве внутреннего процесса порождает те же противоречия, что и в случае признания возможности приватного языка. На конкретных примерах Витгенштейн показывает, что психологическое объяснение является излишним и несостоятельным теоретизированием, основанным на понимании языка как внешней оболочки ментальных процессов. Смена аспектов восприятия, при которой вещь начинает видеться по-иному, является сменой языковых контекстов, то есть процессом, подчиненным внешним, объективным правилам. Даже внутренняя речь, которая рассматривалась в классической философии как главное подтверждение истинности теории субъекта, рассматривается Витгенштейном как то, что подчинено внешним критериям: «Тесное родство «внутренней речи» с «речью» как таковой проявляется в возможности высказать громко то, что говорилось про себя, а также во внешних действиях, сопровождающих внутреннюю речь». Таким образом, внутренняя речь оказывается частью языка, которая отнюдь не обладает привлекательным статусом и подчинена тем же правилам, что и обычные высказывания. Кроме того, наличие внутренней речи, как указывает Витгенштейн, не является доказательством наличия некоей особой об-

ласт познания — субъекта, когито, духовной субстанции. Бессмысленно применять познавательные категории, включая слово «знание», в отношении собственных мыслей, так как знание предполагает возможность сомнения. Сомнение можно испытывать по поводу мыслей другого человека и, следовательно, знать их: «Правильно сказать «Я знаю, что ты думаешь», и неверно «Я знаю, что я думаю». (Целое облако философии конденсируется в каплю грамматики.)» Ключевое для западной философии понятие субъекта, как показывает Витгенштейн, является лишь грамматической ошибкой, результатом использования некоторых выражений в неподходящих для них контекстах. «Ф. И.» оказали огромное влияние на развитие аналитической философии в целом и сразу же стали новой культовой книгой лингвистической философии, подобно тому, как «Логико-философский трактат» стал до этого ключевым текстом неопозитивизма. Огромное количество интерпретаций «Ф. И.» показывает, что многие моменты поздней философии Витгенштейна остаются неясными, либо воспринимаются неоднозначно. Вся современная аналитическая традиция так или иначе определяется идеями «Ф. И.», с момента публикации которых начинается отсчет постпозитивизма. Лингвистическая философия Д. Остина, научный реализм У. Куайна, неопрагматизм Х. Патнэма и Рорти — таковы лишь немногие известные фигуры, испытавшие непосредственное влияние этой книги. С середины 1960-х Витгенштейн, который всю жизнь писал по-немецки, благодаря «Ф. И.» наконец-то получает признание и в Германии. Популярность «Ф. И.» среди представителей неаналитических течений обусловлена тем, что философия языка позднего Витгенштейна используется немецкими философами как источник свежих идей для обновления исчерпавших себя трансцендентально-феноменологических концепций. Новый импульс, который эта книга придала современной философии, отнюдь не отражает тех пессимистических настроений в отношении будущего философии, которые Витгенштейн неоднократно выражает в тексте. Как и в случае «Логико-философского трактата», этическая направленность которого была забыта, «Ф. И.», задуманные Витгенштейном как провозвестник конца философии, преимущественно воспринимаются лишь как источник новых концепций языка, значения и сознания.

А. В. Филиппович

ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ НАУКИ — одно из центральных понятий современной философии науки, обозначающее совокупность философских идей, посредством которых обосновываются фундаментальные онтологические, гносеологические и методологические принципы науч-

ного познания. Возникновение представлений об имманентном вхождении философских построений в контекст научного знания в западной философии связано с преодолением свойственного неопозитивистской традиции демаркационистского разделения философии и науки. При этом положение о неотъемлемой представленности метафизической компоненты в основаниях научного поиска становится одной из важнейших тем в рамках современного постпозитивизма. Ф. О. Н. здесь можно соотнести с понятиями "метафизической парадигмы" Куна, "жесткого ядра научно-исследовательской программы" Лакатоса, "исследовательской традиции" Л. Лаудана и др. В отечественной литературе понятие "Ф. О. Н." вводится в работах Степина, где под ними понимаются те философские идеи и принципы, которые обосновывают как идеалы и нормы, так и онтологические постулаты науки. Ф. О. Н. выполняют две основные функции: во-первых, являются средством адаптации научных знаний к более широкому социокультурному контексту; во-вторых, определяют эвристические программы научного познания, ориентируя ученых на новые формы связи между субъектом и объектом и, соответственно, на открытие новых структур и законов бытия. Степин выделяет три основных исторических типа Ф. О. Н., соотносимых с этапами: 1) классического естествознания (17 — конец 19 в.), признающего суверенность разума в постижении абсолютной объективной истины; 2) формирования неклассического естествознания (конец 19 — первая половина 20 в.), обосновавшего принципы релятивизма и дополняемости, связанных с отказом от классического онтологизма и осознанием зависимости научных фактов от конкретных ситуаций и методов их получения; 3) неклассического естествознания современного типа, актуализировавшего роль субъекта, социально-исторические и психологические характеристики которого определяют соответствующие структурно-функциональные и динамические особенности познаваемого объекта. (См. также Наука, Дисциплинарность, Теория.)

Е. В. Хомич

ФЛОРЕНСКИЙ Павел Александрович (1882—1937) — русский философ, ученый-энциклопедист. Учился на математическом отделении физико-математического факультета Московского университета (1900—1904). Параллельно с занятиями математикой и физикой изучал философию на историко-филологическом факультете. В 1904 поступил в Московскую Духовную академию, где в 1908 утвержден в должности и. о. доцента по кафедре истории философии (преподавал здесь по 1919). В марте 1906 в храме Московской Духовной академии по поводу казни лейтенанта Шмидта произнес проповедь "Волею крови", за что был арестован и заключен в Таганскую тюрьму. В 1911 принял сан свя-

щенника, не занимая приходской должности. В 1914 защитил магистерскую диссертацию "О духовной истине. Опыт православной теодицеи". Утвержден в ученой степени магистра богословия и звании экстраординарного профессора Московской Духовной академии по кафедре истории философии. В 1912—1917 редактировал журнал "Богословский вестник". После 1917 работал ученым секретарем комиссии по охране памятников искусства и старины Троицко-Сергиевой лавры, преподавал в Сергиевском институте народного образования (читал лекции по физике и математике). В 1921 переходит на исследовательскую работу в Главэнерго ВСНХ РСФСР. Старший научный сотрудник комитета электрификации СССР. В 1921 избран профессором Высших художественно-технических мастерских (ВХУТЕМАС) по кафедре "Анализ пространственности в художественных произведениях". В 1930 назначен помощником директора Всесоюзного электротехнического института по научной части. В феврале 1933 арестован и в июле осужден на 10 лет, выслан по этапу в восточно-сибирский лагерь "Свободный". Осенью 1934 переведен в Соловецкий лагерь. 25 ноября 1937 вторично осужден особой тройкой НКВД по Ленинградской области. Расстрелян. Главные сочинения: "О сдвигах бесконечности" (1904); "Об одной предпосылке мировоззрения" (1904); "Волею крови" (1906); "Общечеловеческие корни идеализма" (1909); "Космологические антинормы Им. Канта" (1909); "У водоразделов мысли" (1910—1929, не закончена), "Пределы гносеологии. Основная антинормы теории знания" (1913); "О духовной истине" (1913); "Разум и диалектика" (1914); "Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах" (1914); "Смысл идеализма" (1914); "Первые шаги философии. Из лекции по истории философии" (1917); "Об Имени Божию" (1921) и др. Близость, родство философского творчества Ф. художественной литературе, художественной образности обусловили его эстетизм, своеобразную картинность, фигуративность. ("В философской системе, — писал Ф., — блеснет часто такой глубокий мотив, к ее принятию или отвержению ее, такой луч жизни и улыбка постижения, которые не выразишь ни пером, ни словом. Блеснет же обычно в какой-нибудь подробности, в сочинении нескольких слов, в придаточном, так сказать, предложении, чаще же всего — просто в отдельном термине. И блеснувшее это — часто не только ново, неожиданно и иезабильно, но даже противоречит прямым формальным заявлениям автора системы; однако, будучи в формальном противоречии с ними, одно только и объясняет их, в их совокупности. Непреодолимая уверенность охватывает исследователя, что найдены корни мысли...

И теперь ему видно, как заблудились те, кто опирался на формальные декларации мыслителя, и в какие тупики завели эти ложные пути, указанные для профанов, часто чтобы отвести их от сердца мысли".) С другой стороны, мировосприятию Ф. были присущи объектность, естественнонаучность, организмичность: даже лики Троицы, согласно Ф., "объектны" относительно друг друга. Реконструкция "общечеловеческого мировоззрения", преодолевающего личностный эгоизм и фундированного постулатом свободы, — несущая конструкция философии Ф. Существование самостоятельного "поскостороннего" мира с его множественностью вещей Ф. обосновывает именно свободорожденностью. Явление земного мира в качестве "кальки" мира небесного предполагало бы, по Ф., несвободу самого Бога. "Свобода Я — в живом творчестве своего эмпирического содержания; свободное Я сознает себя творческой субстанцией своих состояний, а не только их гносеологическим субъектом, то есть сознает себя действующим виновником, а не только отягченным подлежащим всех своих сказуемых... Я может возвышаться над условиями эмпирического, и в этом — доказательство высшей, не-эмпирической его природы". Бог "творчески обнаруживается" в человеке, а человек в Боге — именно в мистерии свободы. Их взаимное откровение обнаруживается в любви: "познание человека Богом неминуемо открывается и выявляет себя деятельною любовью..." (Ф.). Поскольку свобода у Ф., таким образом, онтологична, следовательно, по его мысли, свободу и зло. Если свобода человека есть подлинная свобода самоопределения, — полагал Ф., — то невозможно прощение злой воли, потому что она есть творческий продукт этой свободы. Но если свобода не подлинна, то не подлинна и любовь Божия к твари; если нет реальной свободы твари, то нет и реального самоограничения Божества при творении, нет "истощания", и следовательно, нет любви. А если нет любви, то нет и прощения. Ф. изначально и категорически отвергал возможность двуначалия мира. Бог, по Ф., — только любовь, свет и благо. Душа, лишь освободившись от оболочки зла и беззакония вещного мира, осуществляет прорыв к Богу. (Вопрос теодицеи, то есть оправдания Бога в условиях существующего в мире зла — один из важнейших для Ф.) Проблему того, каким же образом земной мир способен войти в область неизменно благого, если основание этому иррационально и располагается в пространстве веры, Ф. решал через придание особого статуса религиозному опыту, мистическому озарению, которые, в свою очередь, неразрывно связаны на фундаментальную онто-

логическую категорию философии Ф. — личность как вырастающую из духа, — личность, которая видится там, где, по Ф., “за глазом... действует другой глаз”. Великая, свободная личность, распростертая над бездной самой себя, — по Ф., — это “реальность высшей плотности”, идея, око рода (“единого объекта знания”). (По мысли Ф., “конкретная личность... не есть линейный ряд каких-либо душевных процессов, и внутренняя жизнь ее устроена вовсе не так, как бусы нанизаны на нить в ожерелье. Следовательно, и диалектическое развитие мысли не может быть представлено просто одногласно мелодией раскрытий. Душевная жизнь, а в особенности религиозно-упорядоченная жизнь, — есть несравненно более связанное целое, напоминающее ткань или кружево, где нити сплетаются многообразными и сложными узорами. Сообразно с этим и диалектика есть развитие не одной темы, а многих, сплетающихся друг с другом и переходящих друг в друга и снова выступающих. И как в жизни лишь многообразие функций образует единое целое, а не отдельные абстрактные начала, так же и в диалектике лишь контрапунктическая разработка основных мелодий дает жизненно углубляться в предмет изучения.”) Род выступает у Ф. как качество ипостаси Божества — единого начала. Лик же человека тем и интересен, что в нем сквозит его идея. Лик увязан и с человеком, и с любой вещью (“лик природы”) — все это “мысли Бога”. Лик получает личность — родовую жизнь, в лице являющуюся. Личность неисчерпаема, она — идеал человека, предел его устремлений и само-построения. История тем самым обретает собственный смысл в своей предвечности, в приобщенности каждого к ней постольку, поскольку он сознает себя существующим в ней. История у Ф. — “непрерывность предания”, хранилищем которого выступает память. Память, согласно Ф., есть деятельность мыслительного усвоения, то есть творческое воссоздание из представлений, — того, что открывается мистическим опытом в Вечности. Не удивительно, что лишь в христианстве с его идеей Богочеловечества стала возможной, по Ф., подлинная история — в своей конкретности так или иначе просвечиваемая Божественным “сращенностью бытия”. Мир как трагичная борьба и взаимодействие Божественного и человеческого у Ф. всепроникающе символичен, он являет собой процесс кодирования феноменов в номенах, внутренних “зраках” вещей. Те закономерности, которые возможно обнаружить в истории, Ф. оценивал так: “История начинается тогда, когда выделяется единичное из общей массы-множественности... а в таком случае здесь нет речи о “законах”... История гласит нам,

что есть не везде и не всегда: не генерализует, а индивидуализирует... Если естественнонаучное познание экстенсивно, то историческое познание есть интенсивное. Оно идет вглубь, а не вширь, говорит не об общих фактах, а единичных”. Следует проводить различие между социологией и историей. В социологии, по Ф., господствует закономерность. Предвидение известной закономерности не составляет предмет истории. Без внутреннего духовного творчества истории не бывает. Предмет истории всегда составляет нечто новое. Предмет истории — лицо. Таким образом, во взглядах Ф. на историческое познание может быть эксплицирована методологическая установка, во многом изоморфная парадигме историзма с его пафосом идиографического метода. По схеме Ф., история может восприниматься как особый объект мышления, как свидетельство наличия рефлексии субъекта относительно того состояния (объекта), в котором он был размещен, как отражение возникновения субъект-объектного отношения. Такая история возникает вместе с историками. А история как особый смысл, как человеческая судьба, рождается в процессе мистического переживания-преодоления этого разрыва, когда субъект познания постигает внутреннюю глубину ранее отторгнутого от себя объекта, воссоединяется с внутренними святынями и преданиями путем духовного самопознания. Единение субъекта и объекта как цель и смысл философии истории, постигаемой через мистический опыт, трактовалось Ф. через идею о том, что познание вещей “есть реальное выхождение познающего из себя или — что то же — реальное вхождение познаваемого в познающего, — реальное единение познающего и познаваемого”. Философский разум, таким образом, совмещает у Ф. преобладающую веру в существование абсолютной истины и способность к предельно-скептическому сомнению (состояние “философского вопля”). “Подвиг христианской жизни... — по мысли Ф. — внутренне есть всегда мученичество, ибо есть отрывание себя от сего мира во имя иного мира... Хранение себя от мутности есть мученичество как свидетельство самим подвигом жизни о наличии чистых струн... Святой подобен записи слова Божия... Не на коже животных, не на пчелином воске и не на бумаге здесь пишется Откровение Божие, а на еще более изменчивом человеческом сердце... Повторяю, не потому, что святой говорит, он есть свидетель и свидетельство, а потому, — что он есть “святой”, потому что он живет в двух мирах, потому, что в нем мы видим воочию чистые струны вечной жизни, хотя и текущие среди наших мутных и земных вод, губящих жизнь”. Мучительность этого положения Ф. осмысливал так: “Верю вопреки стомам рассудка, верю именно потому, что в самой

враждебности рассудка к вере моей усматриваю залог чего-то нового, чего-то неслыханного и высшего”. “Трешным” и “беззаконным” у Ф. выступает готовность разума опираться на самого себя вопреки постулатам веры. Подлинная истина абсолютна, и еретическая, по сути, попытки разума имманентно постичь ее должны изживаться на протяжении всей истории как специфическим способом осуществления идеала сочувствия, со-мыслия человеческого и Божественного. Подобным образом в последнем свободно движется все организменное и телесное. Только при такой со-бытийности, по Ф., Бог воспринимается имманентно-трансцендентным. У Ф. разум являет собой неразрывный объект религиозного восприятия, Истина и Бог едины. Только религия у Ф. “одолевает генну, которая в нас, и языки которой, прорываясь сквозь трещины души, лижут сознание”. Нов в конкретной практике миротворения это “вместе-мыслимое” единство многоаспектно: “Бог мыслит вещами”, ноумены “проступают” сквозь феномены. В результате субъект разума вкупе с его объектом трансформируется в систему субъект-субъектного отношения через акт познания. Избранный Ф. постигающий метод — диалектика — жизненное и целостное “нарастающее” мышление, фиксирующее подлинные, живые дротиворечия сущего. Целью этого процесса является полное освобождение духа, а его основания — “формы культа”, по Ф., — способуют символикации ноуменов в феноменах и движению исторического в вещах к ипостаси внеисторического. Успех либо неуспех прорыва исторического через вещественное задается степенью причастности или разлада разума и истины: любая историческая эпоха имеет периоды доминирования “дневного” либо, напротив, “ночного” сознания, когда “душа теряет свое субстанциональное единство, теряет сознание своей творческой природы, теряется в хаотическом вихре своих же состояний”. (Таким образом, по Ф., если истина и существует, то она антиномична, познаваема разумом и даваема интуицией, выступая истиной-дискурсивной). Постигание оснований “дневной философии” предполагает, по Ф., одновременную элиминацию в “Абсолютное Ничто” всех инокультурных, необычайных возможностей. История, способная очищаться от вещного зла, породила у Ф. трагичную догадку о том, что история мира, возможно, есть “одна лишь ночь, один лишь страшный сон, растягивающийся в века”. Результатом, по мнению Ф., является то обстоятельство, что “в погоне за греховным рационализмом сознание лишается присущей всему бытию рациональности”. Идея вещи, высвобождаемая мыслью благодаря формированию “памяти”, конституирует имя вещи — “материализацию, ступок благодатных или

окультистских сил, мистический корень, которым человек связан с иными мирами". Истина, открываемая в слове, допускает уразумение людьми в форме постижения некоей мистико-магической реальности — имен объектов, которые вместе с этим являют собой сами объекты. (Ср. с "проявлениями" у Гете.) "Имена", рассматриваемые Ф. в контексте проблемы универсалий, — "орудия магического проникновения в действительность: зная имя — можно познать вещь, но они же — сама познаваемая мистическая реальность". По мысли Ф., "философия имени есть наираспространеннейшая философия, отвечающая глубочайшим стремлениям человека. Тонкое и в подробностях разработанное мирозерцание полагает основным понятием своим имя, как метафизический принцип бытия и познания". "Практическим измерением" софиологии Ф. выступило осмысление им места и значимости слова в древней магии и — позже — в молитве. Как отмечал Ф., для древнего мага мир есть "всегда текущее, всегда бывающее, всегда дрожащее полубытие, и за ним, за его — как воздух над землей в жаркий полдень — дрожащими и колеблющимися и размытыми очертаниями чуткое око прозревает иную действительность... все имеет свое тайное значение, двойное существование и иную, за-эмпирическую сущность. Все причастно иному миру; во всем иной мир отображает свой отблеск... Это — бесчисленные существа, — лесовые, полевые, домовые, подовинники, сарайники, русалки, шишиги или кикиморы и т. д. и т. п., — двойники вещей, мест и стихий, воплощенные и бесплотные, добрые и злые numina их. Это — ...ипостасные имена вещей, nomina их. Это знамения судеб их, omnia их. Это — Numina — Nomina — Omnia rerum". Маг, с точки зрения Ф., ведает сокровенные имена вещей и оперирует ими, соответственно воздействуя и на сами вещи: это "уже не человек, не просто субъект, для которого мир есть просто объект. Нет тут ни субъекта, ни объекта. Теряется это различие в дружественном или враждебном слитии с природой, в этом объятии или в этой схватке с тайными силами. Он — часть природы, она — часть его. Он вступает в брак с природой, и тут — намек на теснейшую связь и почти неразделимую слиянность между окультистскими силами и метафизическим корнем пола. Двое становятся одним. Мысли мага сами собой вливаются в слова. Его слова — уже начинающиеся действия. Мысль и слово, слово и дело — нераздельны, одно и то же, тождественны. Дело рождается само собой, как плод этого брачного смешения кудесника и природы". В конце 1920-х Ф. проблематизирует словоречь и слово-имя. "Слово-речь" виделось Ф. так: "Слово кудесника есть эманация его воли: это — выделение души его, самостоятельный центр

сил, — как бы живое существо, с телом, сотканным из воздуха, и внутренней структурой — формой звуковой волны. Это — элементаль, — по выражению окультистов, — особого рода природный дух, посылаемый из себя кудесником... Слово кудесника вещь. Оно — сама вещь. Оно, поэтому, всегда есть имя. Магия действия есть магия слов; магия слов — магия имен. Имя вещи и есть субстанция вещи. В вещи живет имя; вещь творится именем. Вещь вступает во взаимодействие с именем, вещь подражает имени. У вещи много разных имен, но — различна их мощь, различна их глубина". "Имя" же, согласно Ф., — "материализация, сгусток благодатных или окультистских сил, мистический корень, которым человек связан с иными мирами. И поэтому имя — самый больной, самый чувствительный член человека. Но мало того. Имя есть сама мистическая личность человека, его трансцендентальный субъект... По своему происхождению имя — небесно... В особенности — имена, принадлежащие великим богам, теофорные, то есть богоименные имена, несущие с собою благодать, преобразующие их носителей, влекущие их по особым путям, кующие их судьбы, охраняющие и ограждающие их". По мысли Ф., хотя научное познание (своеобразный "брак" человека и природы) суть способность к воследующему производству постигнутого нами, подлинные смыслы жизни схватываются даром, но при этом не подвластны какому-либо тиражированию. Согласно Ф., "отдельные формулы в моем сознании не держатся друг за друга, чаще всего имеют между собой зияющие провалы и противоречат друг другу. Вся совокупность их образует нечто крепкое в силу связи этих словесных формул с духовными средоточиями, отнесенными которых я и сам не могу сказать, что они такое... Обыкновенно, в какой бы области я не размышлял, мысль шла сама собой и почти без моего ведома, тогда как сознание бывало занято совсем другим, нередко обратным тому, что готовилось на большой глубине. Это была совсем не логическая мысль, а, скорее, присматривание к некоторой новой области, ощупывание ее и внутреннее к ней приспособление". По Ф., "греховность" истории в потенциальной возможности в ее рамках как отступничества разума от Божественного основания, так и самонадеянного "самоупора человеческого "знаю". Важное место во взглядах Ф. занимала софиология. В трактовке всеединства и Софии Ф. расходился с В. Соловьевым, строя учение о Софии на материале православной церковности (иконописи, литургики и др.), а явления эмпирической реальности и самую материю мира, вещество трактуя не объединенными от смысла, а выражающими его, духовно значимыми и ценными. Характерными чертами религиозно-философской мысли Ф. являлись тяга к платониз-

му и к духовному строю греческой античности; тенденция к максимальному сближению эллинистического и православного духовных стилей; "конкретность" — неприятие спиритуализма и отвлеченной метафизики, стремление дополнить религиозно-философские тезисы экскурсами в различные области знания; интеграция идей и методов современного ему естествознания в рамки религиозного мировоззрения. Метафизика Ф. ("конкретная метафизика") — это "метафизика всеединства" на новом этапе, обогащенная феноменологическим методом исследования и рядом выдвинутых Ф. идей философского символизма и семиотики. Ее задача — выявление первичных символов, базисных духовно-материальных структур, из которых слагаются различные сферы реальности и в соответствии с которыми организуются различные области культуры. В социально-политической области Ф. был убежденным сторонником монархии: "...Самодержавие не есть юридическое право, а есть явленный самим Богом факт, — милость Божия, а не человеческая условность, так что самодержавие Царя относится к числу понятий не правовых, а вероучительных, входит в область веры, а не выводится из иррелигиозных посылок, имеющих в виду общественную или государственную пользу". Ф. был убежден, что подобно тому как дьявол — обезьяна Бога, кроме истинных единоначальников существуют "суррогаты такого лица" (Муссолини, Гитлер и др.). Подлинная же власть, по Ф., должна быть осемена свыше: она не должна быть результатом человеческого выбора, право на истинную власть — "нечеловеческого происхождения" и заслуживает "названия божественного". (См. "Иконоста́с", Флоровский.)

А. А. Грицанов

ФЛОРОВСКИЙ Георгий Васильевич (1893—1979) — русский богослов, историк культуры, философ. Родился в семье ректора Одесской духовной семинарии. Окончил историко-филологический факультет Одесского университета. Богословского образования не имел. В 1916 оставил при университете для подготовки к преподавательской деятельности. В 1919 получил звание приват-доцента, в 1920 — эмигрировал в Болгарию, затем в Чехословакию. В Праге в 1923 под руководством Новгородцева защитил диссертацию по философии Гердена. В это время Ф. сблизился со Струве, сочувственно относился к идеям евразийства. В 1926 стал профессором кафедры патрологии Православного (Свято-Сергиевского) богословского института в Париже. В 1932 принял священство. В 1935 участвовал в созданной митрополитом Евлогием комиссии, осудившей взгляды С. Булгакова. Читал лек-

ции в Великобритании. В 1937 вошел в экуменистическое движение (участвовал в работе Эдинбургской конференции, был избран в Комитет по выработке проекта организации Всемирного Совета церквей). С 1937 — почетный доктор старейшего университета Шотландии — Сеит-Эндрюсского. Военные годы провел в Югославии. После переезда (1948) в Нью-Йорк по приглашению митрополита американского Феофила Ф. — профессор, затем декан Свято-Владимирской Духовной Академии (1949—1955). После 1955 (в 1954 Ф. был вынужден сложить с себя полномочия декана) преподавал в Гарвардском и Принстонском (с 1964) университетах (США). Был членом Президиума и Генерального комитета Всемирного Совета церквей. На английском языке издано собрание сочинений Ф. в 14-ти томах. Основные сочинения: “Восточные Отцы IV века” (1931), “Византийские Отцы V—VIII веков” (1933), “Пути русского богословия” (1937) и др. Ф. был уверен, что современная эпоха томится по “новому христианскому синтезу” и свое творчество подчинил выработке его основ, называя систему своих взглядов “неопатристическим синтезом”. Единственным приемлемым методом богословия, по Ф., может выступать патристическая традиция (богословие Отцов Церкви), которая практически забыта современными религиозными учеными. Патристика также выступает способом соотношения богословия и светской философии. История патристического богословия лежит в основе фундаментальных исследований Ф. Православного Предания. По мысли Ф., между Творцом и тварью, Богом и миром есть принципиальная разница: Бог творит мир как иную, отличную от себя реальность. Акт божественного творения укоренен в любви Творца к своему творению. Бог создал человека свободной деятельной личностью, единство творческих актов которой определяет судьбу человека и предстает как история. Время или история — смена неповторимых, уникальных периодов — не циклично и не является круговоротом, а линейно: имеет начало, конец и цель. Это дает возможность утверждать, что христианское мировоззрение (в отличие от греческого, философско-рационального) исторично. Смерть и воскресение Иисуса Христа превращают смерть человека из “космической катастрофы” в “сон” до времени, когда душа и тело соединятся при воскресении из мертвых (“Смерть на кресте”, 1930). Человеческое познание, по мысли Ф., бесконечно в своем прогрессе, хотя и носит незавершенный и формальный характер. Фундаментальный труд Ф. “Пути русского богословия” выступил, по выражению автора, опытом “исторического синтеза” русской мысли, за-

вершая его исследование православной богословской традиции. По мысли Ф., история Церкви суть богочеловеческий процесс, вхождение из времени в вечность; подлинный исторический синтез заключается не столько в истолковании прошлого, сколько в творческом исполнении будущего. “Исполнение”, “со-бытие”, по Ф., является главной категорией истории, только в “исполнении” богословие может быть оправдано как творческое выявление Божественной истины. Богослов не может мыслить спекулятивно, толкуя мироздание исходя из собственных логических построений, он призван лишь выражать Истину, которая потому и является Истиной, что ее происхождение божественно. С другой стороны, по мысли Ф., именно выражение истины — не только в мыслительных категориях, но и во всем жизненном укладе — творческая задача любого человека. Из этой посылки вытекает и понимание Ф. культуры — культура в своем идеале есть выявление богочеловеческой сущности христианства и должна развиваться как обожение человеческой жизни. Ф. резко критикует те направления православной мысли, которые утверждают идею о внекультурности христианства. По Ф., “слово плоть бысть...”, а, следовательно, удел и задача христианина — освящение того мира, в котором он существует. Ф. уверен, что “православный богослов в наши дни может найти для себя верное мерило и живой источник созидательного вдохновения”; патристическое богословие (восточные Отцы Церкви, византийская богословская традиция) — эталон и правило поиска истины в сфере современной религиозной мысли. Сквозь призму этого утверждения Ф. рассматривает всю историю русской духовности (богословие, церковные споры, систему духовного образования, религиозную философию, частично литературу и поэзию) и приходит к выводу, что все кризисы русской культуры связаны с отдалением от византийского наследия, от патристики и принятием иных образцов духовности (западной культуры прежде всего). По мысли Ф., главной причиной “разрывов” собственно русской культуры явилось недоверие к осознанному, волевому и разумному принятию христианской истины. (Под “разумом” он понимал и ум как “иус”, то есть как духовную способность человека к непосредственному созерцанию сущности вещей, и рассудок, позволяющий человеку выражать свой религиозный опыт в интеллектуальной форме.) Ф. указывает на то, что позволительно назвать парадоксом русской культуры — на отсутствие подлинной укорененности русского сознания в христианстве (как, впрочем, и в любом другом учении). Отсюда, согласно Ф., берет свое начало существенная интеллектуальная несомо-

стоятельность русского богословия и философии, легкость, с которой осуществляется заимствование ими чужих идей и взглядов, подмена “живого вхождения в разум истины” — “теплым благочестием” или “мистикой без Бога”. В этом же ряду у Ф. стоит и апокалиптичность русского сознания: русский народ всегда живет либо в прошлом, либо в будущем, пренебрегая настоящим, питаясь мечтой о Китеж-граде или о православной теократии. По мнению же Ф., история открывается не только под знаком конца, но и под знаками творчества и “дления” (ср. Бергсон), не только в апокалиптицизме, но и в культурном измерении. Образцом воперковленной воли и мысли Ф. считал святоотеческие труды. Святость и ученость, по его мнению, в богословии неразрывны. Ф. пишет, что нельзя вернуться “назад к отцам”, согласно его убеждениям, “к отцам” — всегда вперед. Ф. призывает в полном объеме следовать их молитвенной и интеллектуальной жизни во Христе. По мысли Ф., русское богословие, русский интеллектуальный стиль получили свою закваску от византизма, приняли “от греков” принципы “духовной трезвости и раздутья” и любой “отказ от греков” приводит к разрыву органической эволюции русского духа: новгородские ереси 14 в., спор исихии и заволжцев, увлечение западнорусских церковных иерархов унией, духовные школы на “латинский” манер, дух “государственного секуляризма” петровских реформ и многое другое. “История русской культуры начинается с Крещения Руси”; тогда же формируются апории русского духа и логика его развития: русская духовность — существование “дневной” (византийское христианство) и “ночной” (язычество, народная психология) культур. “Болезненность древне-русского развития” заключена в том, что, во-первых, “ночная” культура очень долго и упорно скрывается от “умного” испытания, проверки и очищения и, во-вторых, русский дух изначально страдает “недостаточностью аскетического начала”. Ф. уверен, что установленная Достоевским русская “универсальная отзывчивость” также не способствует “устоянию в истине”, размывает любовь к ней, вовлекает в круг симпатий сомнительные или однозначно безбожные (атеизм, нигилизм) идеалы. Все это способствует метанию русского духа из крайности в крайность и определяет все переломы его эволюции. Наиболее характерным является кризис 16 в., связанный с унитарством в западнорусских землях. Ф. определяет его как отпадение в унию западных православных иерархов и борьбу за православие на уровне простого церковного народа. В рамках этого кризиса определились две, по оценке Ф., опасные тенденции. Во-первых, неготовность православных иерархов устоять перед “прелестью”

наукopodobных объяснительных схем западной теологии и, во-вторых, борьба с унией в основном велась методами того же западного богословия, чаще всего, его протестантской версии: "Все же важнее и опаснее было то, что русские писатели привыкли обсуждать богословские и религиозные вопросы в их западной постановке". Единственным деятельным элементом противостояния унией, по Ф., выступают последователи византизма в русском богословии (князь А. Курбский, инок Иоанн Вишенский и др.), которые свободны от католического рационально-теологического схематворчества и протестантского церковного критицизма. Эти византисты в опоре на святоотеческую традицию смогли отстаивать православный идеал без помощи "латинских мудрствований" и вскрыть неправославный характер некоторых якобы православных полемических изданий (например, А. Курбский считал негодным известный библейский перевод Скорины, так как он-де был сделан с "препорченных книг иудейских" и схож с "Люторовым Библием"). Ф. отмечал, что для России характерна рано сложившаяся ориентация на осмысление собственной истории и роли России в мировой культуре, что связано с постоянным обменом с западной культурой, с усвоением (или неприятием) ее образцов. Эта ориентация чаще всего облекалась в форму теологических исканий, мотивы которых крайне характерны и для русской философии. Хотя в России "философию изучали в русско-латинских школах еще с XVII-го века", собственная русская философия (основы которой формировались в духовных Академиях) появляется в начале 19 в.: "Философское движение начинается в двадцатых годах из Москвы, распространяется из Московского университета" и совсем не с философских кафедр, отмечает Ф. Он выделяет три основные эпохи в развитии русской философии. Первая (середина 1820-х — середина 1850-х): преобладание историософской проблематики, философские кружки, споры приверженцев славянофильства и западничества; это время "русской романтики и идеализма". Вторая эпоха (вторая половина 19 в.) начинается отрицанием культуры и нигилизмом шестидесятников-разночинцев; "жажда соборности" утоляется из атеистических источников (утопический социализм, здравый смысл, "религия братства" и т. н.). Затем происходит возврат к религиозным мотивам (Достоевский, К. Леонтьев, Григорьев, В. С. Соловьев, Федоров): "отрицание и возврат — это две стороны одного и того же беспокойного религиозного процесса... с середины прошлого века". Но этот возврат, отмечает Ф., не всегда есть "возвращение к истинной вере... даже не всегда и в христианство". (Главным обвинением Ф. против Соловьева сводились к обвинениям в спекулятивном пост-

роении учения о Софии и в неоправданном мистицизме. Фактически Ф. подходит к тому, чтобы объявить Соловьева ересиархом, хотя многие современники, — например, Э. Радлов — полагали его учителем Церкви. Ф. указывал, что религиозная философия Соловьева гораздо ближе гностицизму и протестантизму, чем к православной святоотеческой традиции. — Ср. у Шестова: обыгрывание восклицания Тертуллиана "Что общего между Афинами и Иерусалимом, Академией и Церковью?") По мысли Ф., философские искания этого периода сделали философию общезначимым делом, "темой общественного внимания" и привили интерес "к родному философскому прошлому". Третья эпоха (конец 19 — начало 20 в.) являет формирование и борьбу двух направлений: историзма и морализма. Первый исходил из необходимости учитывать генетические начала русской духовности (византизм), видеть в церковной истории развитие этого ивчала. Моралисты отстаивали первенство нравственных тем перед метафизическими, исходя из необходимости приблизить религию (церковь и богословие) к реальной жизни. Морализм — это путь от человека к Богу, от опыта к Откровению; морализм — антропологический уклон в "новом богословии", отказ от патристической традиции, "разложение и размягчение самого чувства церковности". Эти богословские споры отразились и на философии: "Возникает у нас религиозная философия как особый тип философского исповедания и делания. Это был возврат метафизики к религиозным истокам". Но на пути этого возврата появился соблазн эстетизма ("Столп и утверждение истины" Флоренского, по мнению Ф., — яркий тому пример). Третья эпоха русской философии была прервана революцией октября 1917 в тот момент, когда русский дух в очередной раз пытался, погрузаясь в себя, выйти на путь самообновления. "Пути русского богословия" не лишены недостатков (субъективизм оценок, что вызвано церковным консерватизмом автора и панрелигиозностью в философских темах, схематичность описания некоторых периодов развития русской философии, слабый анализ причин возвращения к византизму и некоторые другие погрешности), но продолжают оставаться замечательным энциклопедическим источником по истории русской культуры. До сих пор эта книга содержит наиболее полный библиографический указатель по русскому богословию и философии. Будучи деятелем экуменического движения, Ф. выступал за "фактическую совместную работу... в стремлении к христианской истине", но считал, что католицизм подменяет незримое присутствие (и руководство) Христа в церкви идеей его заместника (папы), который, по сути, подменяет Христа в земной церкви и истории

("Проблема христианского объединения", 1933). Н. О. Лосский считал, что "из всех русских богословов о. Георгий является наиболее верным православному учению. Он стремится точно придерживаться святого писания и патристической традиции". Следует добавить, что консервативный подход к богословию у Ф. никогда не сочетался со слепым поклонением прошлому и был чужд итерпимости и формализму.

Д. К. Безнюк

ФОНОЛОГИЗМ — понятие постмодернистской философии, фиксирующее такое свойство классической культуры, как характерный для нее акцент на вокально-голосовой презентации языка (см. Язык), фундированный базисной для культуры данного типа презумпцией субъекта (см. Автор, Деятельность). Согласно видению постмодернистских авторов (Р. Барт, Деррида, Кристева и др.), классическая культура может быть определена как фоноцентричная, то есть основанная на презумпции неразрывной связи голоса (как естественного репрезентанта естественного языка) и стоящего за голосом значения (как непосредственного репрезентанта десигната и денотата соответствующего понятия), то есть фактически связи знака (означающего) и означаемого (см. Знак, Означающее, Означаемое, Трансцендентальное означаемое). Согласно постмодернистской ретроспективе, собственно традиция философской классики (как и вся классическая традиция западной культуры), пронизанная иллюзией референции, фактически фундирована Ф.: "когда я говорю, ...не только означающее и означаемое кажутся сливающимися в единство, но в этом смешении означающее как бы растворяется, становится прозрачным, чтобы позволить концепту предстать самому таким, каков он есть без отсылки к чему-либо другому кроме своего присутствия... Естественно, опыт этот — обман, но обман, на необходимости которого сложилась целая культура или целая эпоха... от Платона до Гуссерля, проходя через Аристотеля, Руссо, Гегеля и т. д." (Деррида). Именно на основе Ф., таким образом, внетекстовое "трансцендентальное означаемое" становится "последним референтом", так называемой "объективной реальностью", конвенционально якобы предшествующей процедуре означивания (см. Означивание), то есть "семантическим содержанием или формой присутствия, гарантирующей извие движение общего текста" (Деррида). Очевидность данного обстоятельства применительно к традиционной культуре теряется в контексте культуры классической, ориентированной на письменный (точнее — печатный) текст (ср. трактовку европейской класси-

ки как "галактики Гуттенберга" у Мак-Люэна и относимый к ней же тезис М. Бахтина о том, что "фонема... уступает свои служебные функции — обозначать значение — ...графеме" — см. Мак-Люэн, М. Бахтин). Однако неочевидность ситуации не меняет ее сути: текст по-прежнему мыслится как предназначенный к прочтению; чтение трактуется как понимание его автохтонной семантики, актуализация соответствующего (автором заложенного) исходного смысла текста, реконструкция означаемого по означающему (см. Чтение, Смысл и значение, Понимание, Экзегетика, Герменевтика); соответственно, письмо мыслится в этом контексте лишь как языковой симулякр: графический знак, замещающий знак вокальный (см. Симулякр, Письмо). Согласно постмодернистской оценке, восходящей к Хайдеггеру ("язык — дом бытия"), фоноцентричная культура (охватывающая в своих границах по иному критерию выделенные традиционную и классическую культуры) в основе своей фундаментально метафизична, — не случайно Деррида связывает в единый мировоззренческо-культурный комплекс (см. Онто-тео-телеологическо-фоно-логоцентризм) фоноцентричность европейской классики и такие ее параметры, как: 1) метафизичность, фундированная презумпцией универсального логоса (см. Логоцентризм, Метафизика); 2) онтологичность, проявляющаяся в установке на конституирование универсальных картин бытия (см. Бытие, Онтология, Тождества философия); непосредственно вытекающие из них 3) презумпция аутономизма универсума, неизбежно приводящая к идее Бога как финальной детерминанты любого процесса в теологизации культуры в широком смысле этого слова, ибо, согласно оценке Деррида, "эпоха знака, в сущности, теологична" (см. Гетерономизм, Бог, Теология) и 4) презумпция телеологичности мирового процесса (см. Телеология), а также 5) связанная с ними (выражающая их) семантико-аксиологическая доминанта мужского начала в культуре западного образца (см. Соблазн). Согласно оценке Деррида, "логоцентристская метафизика, метафизика, детерминирующая, определяющая смысл Бытия как присутствие" могла быть и была конституирована лишь в контексте культуры, фундированной "системой языка, ассоциирующейся с фонетически-алфавитной письменностью", и фонетическое письмо в этом контексте может рассматриваться как "арена великих метафизических... происшествий Запада" (Деррида). В свете радикального постмодернистского отказа от презумпции референции (см. "Пустой знак"), неизбежно влекущего за собой и отказ от метафизического стиля мышле-

ния, предполагающего универсализм, логоцентризм и теологичность (см. Метафизика отсутствия, Постметафизическое мышление, Различия философия, "Смерть Бога", Неодетерминизм), происходит переосмысление и феномена вокально-голосовой презентации языковых структур, — постмодернистская парадигма фундирована радикальным отказом от Ф. и фоноцентризма. Это связано с тем, что центральный акцент, применительно к фундаментальным процедурам по отношению к тексту, постмодернизм делает не на чтение, а на письмо (см. Письмо), ориентированном не на парадигму "тождества", а на парадигму "различия" (не случайно Деррида конъюнктивно объединяет концепты "письма" и "различия" в заглавии одной из своих книг). В данном контексте важно, что за письмом как процессом стоит не Автор (согласно Р. Барту, автор отнюдь не является тем субъектом, по отношению к которому текст мог бы "быть предикатом"), но Скриптор как внесихологический и личностно не артикулированный носитель языка (см. "Смерть Автора", Скриптор). В контексте процессуальности нарратива, то есть "если о чем-либо рассказывается ради самого рассказа, а не ради прямого воздействия на действительность, то есть в конечном счете вне какой-либо функции, кроме символической деятельности как таковой" (см. Нарратив), "голос отрывается от своего источника / подчеркнуто мною — М. М. /, для автора наступает смерть, и здесь то начинается письмо" (Р. Барт). Таким образом, базисным прецедентом языковой презентации в постмодернистском пространстве выступает не речь, непосредственно завязанная на личностно артикулированного субъекта (см. Анти-психологизм, "Смерть субъекта"), но как текст (с заглавной буквы — "Текст" — у Р. Барта), понятий в качестве объективированно-безличного пространства операциональных семантических трансформаций (см. Текст, Конструкция). И, согласно деконструктивистской программе Деррида, в этом контексте "грамматология должна деконструировать все то, что связывает концепты и нормы научности с онто-теологией, с логоцентризмом, с фонологизмом" (см. Деконструкция, *Differance*). Таким образом, в свете постмодернистской парадигмы письмо предстает в качестве спонтанной процессуальности, то есть как *refigment* языка: "уже не "я", а сам язык действует, "перформирует"..." (Р. Барт). И бытие языка в целом понимается в этом контексте как письмо, то есть "жизнь текста", не продуцирующаяся "деятельностью сознания субъекта — автора или читателя", но предстающая имманентной процессуальностью языка — вне каких бы то ни было личностных проекций и аппликаций (П. де Ман), что отражает фундаментальную установку постмодернист-

ской философии на рассмотрение языка как самоорганизующейся среды (см. Эротика текста, Нелинейных динамик теория). В этом плане, любая вербальная процессуальность — это, в итоге, "не правда человека..., а правда языка" (Р. Барт), — и Ф. в таком парадигмальном контексте оказывается невозможен, ибо даже голосовая презентация языка лишается прежнего ореола внешней, субъектной детерминации: по оценке Р. Барта, современная лингвистика (см. Лингвистика) показала, что "высказывание как таковое... превосходно совершается *само собой* / подчеркнуто мною — М. М. /, так что нет нужды наполнять его личностным содержанием говорящих". Таким образом, постмодернистская трактовка письма не просто снимает с Ф. традиционный для западной культуры аксиологический акцент, но и разрушает саму возможность семантических оппозиций голоса и взгляда, речи и текста в современном культурном пространстве; и поскольку, согласно постмодернистскому видению, в целом "наша цивилизация, более чем любая другая, является цивилизацией письма" (Р. Барт), постольку в современном культурном пространстве устраняется возможность парадигмального противоречия между "культурой зрения" и "культурой слуха" (см. Бинаризм). (См. также "Семмология как приключение" (Р. Барт).)

М. А. Можейко

ФРАНК Семен Львович (1877—1950) — русский философ. Учился на юридическом факультете Московского университета. За участие в студенческих волнениях после ареста выслан из Москвы. Уехал в Германию. В это время познакомился со Струве, определившем во многом круг первоначальных теоретических интересов Ф., воспринявшего идеи "легального марксизма" и увлекшегося социологией. В 1901 вернулся в Россию и сдал выпускные экзамены в Казанском университете. Занимался переводами, часто выезжал за границу, участвовал в первом съезде Конституционно-демократической партии. В это время началось становление Ф. как самостоятельного мыслителя. С 1905 обосновывается в Петербурге, где совместно со Струве редактировал еженедельник "Поллярная звезда", сотрудничал в журналах "Новый путь" и "Вопросы жизни", входил в редколлегия "Русской мысли" (с 1906, когда владельцем и главным редактором журнала стал Струве). С 1912 — приват-доцент Петербургского университета. В 1917—1921 профессор и декан историко-философского факультета Саратовского университета. В 1921—1922 — в Москве, работает в Академии духовной культуры (созданной Бердяевым), избирается членом "Философского института", выдвигаясь из Московского университета. В 1922 высылается из России. Ф.

участвовал в издании всех трех книг — «манifestов» первой четверти 20 в.: «Проблемы идеализма» (1902, где опубликовал программную для него статью «Фр. Ницше и этика любви к дальнему»); «Вехи» (1909); «Из глубины» (1918). Это был период резкого разрыва Ф. с увлечениями юности (как с марксизмом, так и с социологией), поворота к идеализму, уделения религиозной проблематикой. Доминирующее духовное алияние на Ф. этого периода оказала философия всеединства В. С. Соловьева, он выступил одним из основных деятелей «русского религиозного ренессанса». Основной круг интересов этого периода — гносеология, логика, методология, создание собственной концепции познания. Переосмысление опыта революции и вынужденной эмиграции окончательно предопределили поворот Ф. к метафизике человеческого существования, религиозной проблематике и уход от проблематики социальной. В это время он пишет ряд работ, придавших завершающую целостность его философии. Многие его идеи этого периода близки философии Н. Гартмана и Хайдеггера. Из русских философов наибольшая близость позиций в этот период обнаруживается у Ф. с Н. О. Лосским. Внешняя канва жизни Ф. в эмиграции отмечена преподаванием в Берлинском университете и Религиозно-философской академии (основанной Бердяевым) до запрещения преподавания, работой в Русском научном институте (до его закрытия в 1932), сотрудничеством в научных журналах, участием в работе Всемирного философского конгресса в Праге (1934). С 1937 по 1945 Ф. жил во Франции, с 1945 — в Великобритании. Широко цитируется в литературе оценка, данная Ф. Зеньковским: «По силе философского зрения Ф. без колебания можно назвать самым выдающимся русским философом вообще, — не только среди близких ему по идеям... Я без колебания должен сказать, что считаю систему Фрэнка самым значительным и глубоким, что мы находим в развитии русской философии». Основные этапные работы Ф.: «Теория ценности Маркса и ее значение. Критический этюд» (1900); «Философия и жизнь. Этюды и наброски по философии культуры» (1910); «Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания» (1915); «Душа человека (Опыт введения в философскую психологию)» (1917); «Очерк методологии общественных наук» (1922); «Крушение кумиров» (1924); «Живое знание» (1923); «Духовные основы общества» (1930); «Непостижимое» (1939); «Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии» (1949); «Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия» (1956); «С нами Бог» (1964) и др. Реальность, согласно Ф. рационально-сверхрациональна. Она не редуцируется только к опытно данному для субъекта («доступное»),

действительности (эмпирической реальности), существующей вне и независимо от сознания. Она также и трансцендентна субъекту («непостижимое»), целостно и нерасчленимо обнаруживаема как внутренний мир человека и его сознание, соединяющие его с основой всего сущего. Это духовная (подлинная) реальность, для себя сущая и в себе самой открывающаяся. Тем самым, по Ф., обнаруживаются два различных рода бытия, а также «промежуточный» между ними «слой» идеальных сущностей, «чистых форм», ценностно закрепленных в культуре. Соответственно различны два типа активности, образующие многообразное человеческое опыта, — преобразующая активность субъекта, направленная на предметное бытие, и самоорганизующая активность познаваемого объекта, определяющая структуру духовной реальности, возможные типы отношений человека в мире (религиозное, эстетическое и т. д.). В отношениях с предметным слоем бытия объект противопоставлен субъекту. В духовной реальности он внутриположен субъекту, открывается ему (другому) через воздействие на него. Человек же открывается другому только в диалоге понимания, в «акте откровения». Понять другого, обрести новый внутренний опыт можно, только изменяя себя самого, то есть превращая себя в «онтологический инструмент», открывая себя самого для понимающего воздействия другого, его «акта откровения». Соответственно разные слои реальности предполагают в качестве адекватных себе различные типы знания и способы его получения. Есть предметное знание, рационально выражаемое в понятиях и суждениях, добываемое внешними по отношению к предмету средствами. Его эталон презентирует классическая наука, в частности специально анализируемая по этому поводу Ф. социология (как воплощение позитивистски-натуралстических программ социальной науки). Но есть и знание-переживание (знание-понимание, знание-общение), схватывающее предмет в целостности и значимости для человека, открывающий ему доступ к сокровенным глубинам бытия. В этом случае непримлемы средства науки, необходимо обращение к философии и выработка специальной методологии социального познания. В предметном познании человек действует как «чистый ум», в познании духовной реальности человек действует как личность, то есть как целостность и уникальная индивидуальность, со всеми своими способностями и опытом. Личность нередуцируема к социальному, несводима к своему «внешнему» бытию в мире. Но без нее невозможно социальное бытие, она в нем незаменима. Внутренний мир человека и его сознание предполагают акты трансцендентирования, выхода за собственные пределы, что может быть обнаружено и в событи-

ях предметного слоя бытия, но адекватно проявляется лишь в актах самосознания, общения («Я» и «Ты» через «Мы»), познающей интуиции и т. д., то есть тех, в которых человек открывает в себе идеальное бытие, выходит на предельные основания абсолютных ценностей и Бога, преодолевая собственную конечность и ограниченность. Следовательно, определяющим для человека оказывается его индивидуальное самоопределение в мире, взятие на себя личной ответственности за происходящее с ним и вокруг него. Он не может в этом случае занимать позицию отстранения, единственно возможным для него оказывается «ответственное участие». Личность (как индивидуальная неповторимость) соразмерна и сопряжена Богу, неразрывно связана с ним. В свою очередь, Бог сроден человеку, позволяет ему укорениться в мире, выступает трансцендентным «гарантом» его бытия, но и все тайны мира заключены в человеке — мир очеловечен и непостижим вне человека. Бог в нас самих и всегда с нами (хотя бы потенциально). Так Ф. вводится одна из центральных идей его философии — идея Богочеловечества: за различными родами бытия обнаруживается всеединство как их божественная первооснова. Подлинная реальность (духовное бытие и первооснова бытия) трансрациональна, непостижима рациональным (научным) познанием во всей своей полноте, выражена только как сверх- (транс-) рациональное знание. Последнее не предметно, а методологично, обращено не во «вне» (на предмет), а «внутри» (на самого человека). Трансрациональное трансдифференциально (выше всяких определений) и трансфинитно (предполагает целостное схватывание, «нерассеченность» дисциплинарными рамками), обладает «избыточной полнотой». Эти характеристики предопределяются неустранимостью трансцендентного начала из мира, безграничностью «потенциального бытия», принципиальной непознаваемостью до конца («непостижимостью») бытия. Одновременно рационально-понятийно не выражается индивидуальная неповторимость конкретной личности. Свою ограниченность (конечность) и свое «внешнее» (социально-зафиксированное, «предметное») бытие человек может преодолеть только в трансцендентировании, устремленном как «вовне», так и «внутри» (прорыв от «Я емь» к «самости»). «Вовне» ограничения снимаются через включение отношения «Я» — «Ты» в контекст «Мы», как первичное единство многих субъектов, имплицитно присутствующее в любом «Я». «Страх» и «вражда», «Я» — «Ты» эксплицируется в «любви» и «мы». Трансцендирование «вовнутрь» характеризуется взаимопроникновением «души» и «духа», собственно и образующем

личность как устремленность к "всеединству". Только на этом пути безличное и непостижимое "Божество" обретает в конкретном единстве с каждым отдельным человеком имя "Бог", становясь близким, но по-прежнему непостижимым. "Удержать" это единство можно только в актах веры. В позднем творчестве Ф. акцент смещается с вопросов "сродства" человека и Бога к анализу ситуации ослабления связи человека с Богом и феномену утраты веры. Это ведет, по Ф., к усилению стихийного "внешнего" начала в человеке, росту его греховности, формированию мнимого, "самочинного Я". Ф. усиливает всегда у него присутствовавший мотив антиномичности человека, переинтерпретируя его из гносеологической в этическую терминологию. В мирской жизни (социальности) задается антитеза стремления к добру и невольного (самочинного) впадения в грех, в духовной жизни антитеза внешние организованного устройства жизни, сдерживающего зло, но неспособного преодолеть человеческую греховность, и сферы духовно-нравственной жизни. Конкретное взаимодействие этих начал и определяет характер и векторную направленность исторического процесса. Исторические эпохи, по Ф. различаются в конечном счете тем, как человек осознает свое отношение к Богу. Если средневековое потеряло личностное начало, то Новое время утратило начало божественное, что со всей очевидностью обнаружилось в 20 в. Поэтому, "удерживая" личность, необходимо вернуться к христианским истокам европейской культуры. Этот итог философских размышлений Ф. привел к чисто религиозной проблематике его работ "Свет во тьме" и "С нами Бог" и выводу о предназначенности социокультурной жизни к конечному "обожению" человека. Отдельный интерес представляет разработанная Ф. концепция возможности социогуманитарного знания (и познания). Как ее всестороннее обоснование можно рассмотреть все творчество Ф., специально же она проанализирована в стоящей у него несколько особняком работе "Очерк методологии общественных наук" (1922), положения которой в переинтерпретированном виде были "вписаны" Ф. в его общую концепцию, в частности, в "Духовных основах общества" (1930). Противопоставляя предметное и трансрациональное знания и способы их получения, Ф. вскрывает ограниченность традиционного рационализма и логики "предметного" построения знания. Для классических познавательных схем, по Ф., оказываются принципиально недоступны: 1) глубинные пласты реальности; 2) целостное схватывание проблем и многоаспектность жизни; 3) адекватное описание индивидуальности.

Неверны исходные онтологические картины, ведущие или к презаданным "финитным" схемам социального прогресса, или к признанию многообразия социокультурных форм без усмотрения за ними сущностных оснований. Ничем не обосновано и перенесение в обществоведение естественнонаучных принципов анализа и их объяснительных схем. Из так трактуемого знания неустранима антиномичность, задаваемая ориентацией на универсализм (организмизм) или индивидуализм (атомизм). Ф. предложил как исходную схему "идеал-реализма", двухслойности бытия, в котором единство задается не субстанциально, а через систему связей и отношений, существующих во времени реальных ситуаций с их каузальными зависимостями и представленными во вневременных формах, телеологически продуцирующих смыслы и цели деятельности. Тогда установка на анализ конкретных предметных данностей с необходимостью предваряется философской рефлексией смыслов и методологической проработкой целей как задающих работу в "предметностях". Отсюда вытекают еще в "Предмете знания" (1915) введенные: трактовка всеединства как "методологического единства", развертываемая в программу социальной философии как методологии; задача ограничения области притязаний предметного знания, в плоскости которого невозможно решение вставших проблем; требование замены категориально-логистических схем анализа "живым знанием" (погружение субъекта в объект, открытие их друг другу в понимающем диалоге, в "актах откровения", сочувственного переживания и т. д.); установка на трансрациональное (непосредственное, конкретное, доступное переживанию), интуитивное усмотрение сокрытых смыслов (знание благодаря "умудренному неведению", аналогичному "ученому незнанию" Николая Кузанского) в ходе самопознания (самопостижения) человеческого духа. В конечном итоге, для Ф. понятие общество, телеологически предуказанное или предписанное его сущностью и его имманентными функциями, и наметить его конечный идеал — суть одна и та же задача.

В. Л. Абушенко

ФРАНКФУРТСКАЯ ШКОЛА — одно из течений в социологии и социальной философии 20 в., названное так по месту нахождения Института социальных исследований, деятельность которого, начиная с 1930-х, положила начало оформлению основных идей этого интеллектуального направления. Для наиболее видных представителей Ф. Ш., к числу которых принадлежат Хоркхаймер, Адорно, Маркузе, в определенные периоды своего творчества Фромм и Хайбермас, а также А. Шмидт, О. Негт, характерна разноплановость научных интересов и полнвариантность

решений ставившихся исследовательские задачи. Но общность в постановке изучаемых проблем дает основание относить их теоретическую и практическую деятельность в области социальных исследований к единому направлению. К числу основных вопросов, изучавшихся представителями Ф. Ш., относятся такие, как анализ философских, мировоззренческих и методологических оснований социальной теории, что, в свою очередь, приводило к пересмотру традиционного для классической модели социального знания разрыва объекта и субъекта познания и ориентировало в направлении поиска методов познания не только общих, типичных, но и уникальных явлений социальной действительности, взятых в их неповторимой индивидуальности; включение в сферу социологического анализа общих проблем культуры и связи их с политической практикой; преобладание, в противоположность неопозитивистским устремлениям, "гуманистической" ориентации с ее интересом к проблемам человеческой личности. Широта исследовательской проблематики и нетрадиционность подходов, характерные для представителей Ф. Ш., обусловили то, что она в течение полувека (с 1930-х и вплоть до конца 1970-х) оказывала непосредственное влияние на развитие европейской и американской общественной мысли. Тесное взаимодействие с другими социологическими течениями изначально задавалось и общей критической ориентацией теоретиков Ф. Ш. Они выступили в качестве оппозиции тем ориентациям, которые укоренились к тому времени в социологии — в особенности это касалось позитивистских и неопозитивистских социологических концепций. Этот факт нашел отражение и в названии, которое дал ей один из родоначальников школы, Хоркхаймер, — "критическая теория"; Маркузе ввел в оборот термин "критическая теория общества"; в дальнейшем теоретические построения франкфуртцев стали обозначаться собирательным термином "критическая социология". Ф. Ш. характеризуют как одну из версий неомарксизма, что обусловлено ассимиляцией франкфуртцами ряда марксистских положений, а также использованием марксистской терминологии, занесенной в основном, из работ раннего Маркса. К теоретическим источникам "критической социологии" с полным правом может быть отнесен и Фрейдизм. Многие положения психоанализа широко использовались франкфуртцами, в особенности Маркузе, которого одновременно считали родоначальником "фрейдомарксизма", пытавшегося объединить марксизм с психоанализом. Анализ положения, сложившегося в сфере наук об обществе в первой трети 20 в., стал отправной точкой в разработке исходных принципов теоретической деятельности Франк-

фуртского Института социальных исследований. Позитивизм, который, по мнению теоретиков Ф. Ш., является основой "традиционной теории", раздробил целостную "тотальность", единую человеческую практику ("праксис") на противоположные и даже взаимоисключающие "субъект" и "объект" познания. "Критическая теория" должна преодолеть эту раздробленность, сделав предметом анализа всю человеческую и внечеловеческую деятельность, в которой снимается абстрактная противоположность субъекта и объекта за счет их диалектической взаимобусловленности и перехода друг в друга. В нетрадиционной теории должен реализоваться диалектический подход, учитывающий тот факт, что "объект" познания — это продукт деятельности "субъекта", и выступает он обособленно лишь в рамках "превращенной формы" сознания, которая раздвигает целостность человеческой практики. Критическое отношение к существующим наукам об обществе прямо связывается франкфуртцами с критикой реалий современного им "позднекапиталистического" или "индустриального" общества, наиболее полно воплотившего все негативные тенденции предшествующего развития человеческой цивилизации. Эти идеи в наиболее полном и развернутом виде представлены в совместной работе Хоркхаймера и Адорно "Диалектика просвещения. Философские фрагменты". Книга была написана в США и вышла в свет в 1948. Осуществив историко-философский анализ всей предшествующей культуры с гомеровских времен, авторы делают вывод, что тот печальный итог, к которому пришла человеческая цивилизация, есть результат определяющего ее лица "духа просвещения". Под "просвещением" понимается весь процесс рационализации, осмысления человеком и человечеством окружающей их природной и внеприродной среды, с неизбежностью требовавших более или менее определенно противопоставления их друг другу. В целом, результат "просвещения" характеризуется как отчуждение человека и человеческой цивилизации, вырвавшихся из их естественного контекста и, тем самым, предопределивших свой крах. Итоги "просвещения" — это разрыв единой природы на субъект и объект, и их противопоставление; отрыв социальных отношений от природных и перенос в социальную сферу антагонизма, возникшего между человеком и природой, и — в результате — складывание антагонистических социальных отношений; раздвоение человеческой субъективности на телесную и духовную сущности, противопоставление и подчинение "низшей" телесности более "высокой" абстрактной духовности; разрыв рационального и эмоционального человеческих начал с интенцией на подавление и вытеснение последнего и т. п.

Диагноз, который ставит Ф. Ш. современному обществу, — безумие, массовая паранойя, увлеченность сверхценной идеей господства над всеми и всем (см. Философия техники). Возможность достижения этого господства над природой, другими людьми и т. п. — миф 20 в., существование которого и подтверждает наличие заболевания. Фашизм, мировые войны, лагеря смерти — это красноречивые симптомы болезни современного общества, а "международная опасность фашизма" становится политической разновидностью развития "неудавшейся цивилизации". Идя от критики "традиционной теории" и образа науки, характерного для их времени, и основываясь на принципах однозначной социокультурной детерминации теоретических представлений, франкфуртцы приходят к критике реалий современного общества. При этом они не видят каких-либо зачатков нового миропорядка в существующих конкретных социальных системах. В соответствии с общими установками франкфуртцев, поиск факторов, использование которых могло бы облегчить участь современного общества, современной культуры, ведется в сфере субъективности, хотя постоянно подчеркивается ее социальная обусловленность. Уже в первых исследовательских проектах франкфуртцев намечается сближение с методикой и техникой психоанализа. В глубинных структурах личности ведется поиск причин, определивших и определяющих характер и направленность развития человеческой цивилизации. Более полно эти идеи воплотились в коллективном труде "Авторитарная личность" (см. Авторитарная личность), выполненном на основе конкретных социологических исследований американского общества. В русле психоаналитических установок проводят свои исследования Фромм и Маркузе. Фромм разработал учение о социальных характерах, понимая их как форму связи между психикой индивида и социальной структурой. Маркузе, солидаризируясь с идеями Хоркхаймера и Адорно о негативных тенденциях в развитии позднекапиталистического общества, также обратил внимание на то, что это общество манипулирует сознанием индивидов, формируя его в направлении, необходимом для поддержания общественной стабильности. С этой целью общество задает определенную структуру влечений, жизненно важных потребностей своих индивидов. "Одномерность", которая формируется современным обществом, может быть преодолена в результате революционных изменений в структуре человеческой личности. Разделяя идеи Фрейда, Маркузе считал, что базовыми в структуре потребностей индивида являются сексуальные влечения. Отсюда он делает вывод, что антропологическая революция должна начинаться с революции

сексуальной. Особая роль в комплексе основополагающих идей Ф. Ш. принадлежит "негативной диалектике" (см. Негативная диалектика), в разработке которой наиболее активно участвовали Адорно и Маркузе. Негативная диалектика исходит из того, что противоречия внутри любого целого не могут быть разрешены за счет его внутренних резервов. Они могут быть "сняты" лишь извне. К выводам в духе негативной диалектики создатели "критической теории" приходят в результате анализа истории развития человеческой цивилизации. Конформное сознание, определяющее соответствующее поведение, служит стабилизации существующих социальных структур. Сломать их может только социальная сила, находящаяся вне этих структур и не подтверждаемая их альянью. Отсюда вытекает и крайне революционный, леворадикальный настрой, который особенно отличает Маркузе. Его творческий расцвет приходится на вторую половину 1960-х с характерными для нее бурными событиями, инициированными "новыми левыми". В отличие от Маркузе, Адорно никогда не уходил в сферу политики. Его научные интересы носили преимущественно академический характер. Исходя из того, что социальная реальность абсолютно противоречива, то есть в антагонизме находятся и социум, и составляющие его индивиды, Адорно считает, что традиционные логические методы (по примеру естествознания) не приемлемы в сфере социального познания. Нельзя подводить под общее понятие, осуществляя таким образом синтез, принципиально разнородные сущности, каковыми являются общество и отдельные индивиды. Постигание мира субъективности, что является основной целью социальных наук, должно использовать в качестве "органа истины" нечто, схожее с эстетическим выражением. К 1960-м, когда ряд теоретических положений франкфуртцев стал получать выражение в экстремистских политических установках "новых левых", между основоположниками "критической социологии" явно обозначились разногласия. Некоторое время в рамках еще единой Ф. Ш. работал Хабермас. Он пытался соединить раскалывающие школу тенденции, тем более что его научные интересы находились на стыке социологии и политологии. В своих работах "Теория и практика" (1963), "Познание и интерес" (1968), "К логике социальных наук" (1970) он пытается решить вопросы оптимального соотношения социальной теории и политической практики. После смерти Адорно (1969) Ф. Ш. фактически распалась. Хабермас покинул Франкфуртский университет и стал заниматься теоретическим поиском усло-

вий для создания такой политизированной общности, которая смогла бы принимать теоретически осмысленные, гуманистические политические решения. Сохраняя приверженность к основным идеям “критической социологии”, Хабермас активно использует в своих теоретических построениях положения, разработываемые в таких течениях современной философии и социологии, как лингвистическая философия, герменевтика, феноменология и т. п. Рассматривая “жизненный мир” человека, он выделяет в нем две основные сферы, человеческого существования: первая — это трудовая деятельность (взаимодействие человека с природой); и вторая — межличностное взаимодействие (интеракция и коммуникация). Исследования Хабермаса ориентированы на поиск путей преодоления противоречий между “жизненным миром” человека и социальной системой позднего капитализма, которая, утверждая принцип технической рациональности, вносит элементы отчуждения в межличностное взаимодействие, делая его ложным. Этим проблемам посвящены работы Хабермаса “Теория общества или социальная теология?” (1973); “Проблемы легитимации в условиях позднего капитализма” (1973), “Теория коммуникативного действия” (1981).

С. В. Лапина

ФРЕГЕ (Frege) Готлоб (1848—1925) — немецкий логик, математик и философ. Профессор Йенского университета. Оказав формирующее влияние на современную формальную логику, основания математики и аналитическое направление философии в 20 в. Основные труды: “Записки в помятиях” (1879), “Основы арифметики” (1884), “Значение и смысл” (1892), “Основные законы арифметики” (в двух томах, 1893—1903) и др. Ф. преобразовал символический аппарат логики, сформулировал принципы аксиоматического построения исчислений и на этой основе разработал первую аксиоматическую систему исчисления высказываний. Он ввел круг понятий, получивших дальнейшую интенсивную разработку и употребление. В логике — это прежде всего понятия логической переменной и истинностного значения, а фактически и понятия пропозициональной функции и квантора, эксплицированные позднее Расселом. В логической семантике — понятия денотата (номинатура) и смысла. Ф. положил начало реализации глобальной программы обоснования математики, получившей название логицизма. Он ставил своей задачей: 1) определить исходные понятия математики в терминах одной лишь логики, 2) доказать ее принципы, исходя лишь из принципов и средств самой логики. Пробным камнем ста-

ла арифметика и понятие числа. Ф. рассчитывал применить для формализации арифметики специально разработанные им расширенное исчисление предикатов. Однако предложенная им система оказалась в конечном счете противоречивой, что было обнаружено Расселом и инициировало разработку им теории типов. Однако, несмотря на это, “Основные законы арифметики” послужили интеллектуальным образцом для поколения последующих исследователей. Программа логицизма наружила свою утопичность только много позднее. Логическая деятельность Ф. была мотивирована философским и методологическим противостоянием психологизму и релятивизму. В подходе Ф. весьма сильны мотивы платонизма. Ф. отстаивал взгляд на мышление как на объективную идеальную сущность, не зависящую от субъективных диспозиций. Психология и история не могут быть положены в основу логики и эпистемологии. По Ф., “это объяснение все делает субъективным, и если мы будем следовать ему до конца, то порвем с истиной”. Понятия у Ф. реальные и объективные, это интеллектуальные идеалы, к которым человеческое познание прибывает с большим или меньшим успехом. Задача логики — представить понятия в их чистой форме, свободной от всех посторонних наслоений, скрывающих их от очей разума. Если психологизм низводил логику до уровня технической дисциплины, то в подходе Ф. логика становится подлинной эпистемологией, учением о мышлении. В этом плане особое место занимает статья “Смысл и значение” (иногда ее переводят как “Смысл и денотат”). Ретроспективно ряд исследователей оценивают ее как манифестационную и программную для аналитической философии работу. Именно в ней Ф. формулирует собственно эпистемологическую проблематику анализа языка. Ф. показал, что в перспективе развития новой “символической” логики традиционная гносеологическая проблематика должна быть трансформирована. Чтобы показать это различие, Ф. возвращается к кантовскому различению аналитических и синтетических суждений: $a=a$ и $a=b$. Новое знание или новое мыслительное содержание выражается суждениями второго типа. Однако, как устанавливается их истинностное значение? Как возможно отождествление различных a и b . Традиционная аристотелевская логика трактовала a как субъект или имя объекта, а b как предикат или свойство. То есть a и b не были равноправны, предикат не представлял объект знания и относился к нему только через посредство субъекта. Синтетическое суждение было основано на том, что свойство b , не содержащееся в понятии “ a ”, обнаруживалось в объекте, подразумеваемом a . Таким образом, синтетическое суждение обнаруживало двойствен-

ную функцию субъекта: как чистого представителя объекта, и как определенного понятия, имеющего смысл. Но что же отождествлялось в синтетическом суждении — понятия, свойства или объекты? Если a рассматривать как чистое обозначение, то суждение лишилось синтетического характера, если же a трактовать содержательно, то отождествление становилось невозможным, поскольку a и b имели разный смысл. Вопрос об истинности оказывался формально неразрешимым в субъектно-предикатной форме. Решение, предложенное Ф. состоит в следующем: все языковые выражения следует рассматривать прежде всего как имена, то есть как обозначения для внеязыковых объектов. С этой точки зрения a и b совершенно равноправны и могут быть отождествлены как обозначения для одного и того же предмета. Синтетический же характер суждения проявляется в том, что смысл языковых выражений, обозначающих один и тот же предмет, различен. Таким образом, знак как имя имеет две стороны: 1) денотат или обозначаемый именем предмет (сам Ф. говорил о “номинатуре”). Именно он образует значение языкового выражения; 2) смысл или способ, которым имя указывает на свой предмет. Денотат дан только через смысл выражения. Только усвоив смысл, мы в состоянии определить денотат. Например, выражения “победитель при Аустерлице” и “победитель при Ватерлоо” имеют один и тот же денотат — человека по имени Наполеон Бонапарт, но предпосылкой этого выступает усвоение различного смысла этих выражений. Этот же подход переосмыслил Ф. и на все повествовательные предложения, только их денотатом объявлялось истинностное значение — истина или ложь, а смыслом предложения — выражаемая им мысль. Что давала теория имени для решения эпистемологических проблем? На ее основе Ф. формулирует проблему: все “неясности”, “противоречия” и “парадоксы”, возникающие в познании, обуславливаются неправильным употреблением естественного языка: одни и те же имена относятся к разным денотатам, различные имена замечаются по сходству смысла, но без установления эквивалентности их значений и т. п. Решение проблемы могло бы, согласно Ф., стать построением логически безупречного искусственного языка, в котором отношения между именами и денотатами оказывались бы однозначно установленными. Но поскольку язык науки не может обойтись без слов естественного языка, то необходимо упорядочивание их употребления. Упорядочивание создает необходимую основу для дальнейшей формализации языка. Оно предполагает, во-первых, замену слов на символы, а выражений на пропозициональные функции, а во-вторых, установление однозначности между именами и де-

нотатами. Несмотря на то, что сама идея "универсального" языка известна в философии давно, такой стиль и способ постановки проблемы был, безусловно, нов, а кроме того реально подкреплялся успехами математической логики. Идея логико-семантического анализа языка науки, высказанная Ф., получила в 20 в. интенсивное продолжение. Однако, его последователям не удалось сохранить платоновскую интенцию Ф. на исследование мышления как такового. Язык как предмет "вытеснил" мышление, это случилось именно потому, что был элиминирован целый ряд онтологических вопросов об объективном статусе мышления. Эти мотивы Ф. были эксплицитированы Поппером лишь много позднее и за рамками аналитической философии. Следует специально подчеркнуть, что смысл в понимании Ф. не имел субъективно-психологического оттенка. Ф. различал "смысл" и "представление". Речь шла об объективном мыслительном содержании языковых выражений, однако чем именно определялась эта объективность Ф. указать не смог. По отношению к соответствующей философской традиции, концепция Ф. имела двойственный характер. С одной стороны, трактуя знаки как имена, он продолжал номиналистическую традицию, с другой стороны, связывая со знаками объективный смысл, выступал как "реалист". Как показал впоследствии Поппер, это было правильной позицией, в том смысле, что выделяло "третий мир" мышления в его оппозиции миру состояний сознания и психологическим феноменам, а, с другой стороны, связывало этот "третий мир" с двумя другими мирами (физических и ментальных состояний) посредством языковых функций.

А. Ю. Бабайцев

ФРЕЙД (Freud) Зигмунд (Сигизмунд Шломо) (1856—1939) — австрийский врач, невропатолог, психопатолог, психиатр, психолог. Основоположник психоанализа и фрейдизма. В 1873 поступает на медицинский факультет Венского университета. Прослушал курс философии Brentano. Доктор медицины (1881). Приват-доцент неврологии (1885). В 1885—1886 стажировался в Париже у Шарко в клинике Сальпетриер. Под влиянием его идей пришел к мысли, что причиной психоневрных заболеваний могут быть ненаблюдаемые динамические травмы психики. В 1892 разработал и использовал новый терапевтический метод — метод настояния, ориентированный на постоянное поуждение пациента к воспоминанию и воспроизведению травматических ситуаций и факторов. В 1895 пришел к выводу о принципиальной неправомерности отождествления психического и сознательного и о значимости изучения неосознаваемых психических процессов. С 1896 по 1902 разработал основы психоанализа. Обосновал но-

ваторскую динамическую и энергетическую модель психики человека, состоящей из трех систем: бессознательного — предсознательного — сознательного. Несмотря на акцентуемый антифилософский и антифеноменологический пафос этой теоретической схемы, Ф. подходил к реконструкции бессознательного вне наличного контекста знаний о сознании и до-сознании, а также постулируя практическую невозможность в дальнейшем рассуждать о сознании самом по себе. (После Ф. о сознании стало возможным рассуждать лишь "диалектически": как о "задаче", а не о как "источнике".) Показал, что неосознаваемые мотивы обуславливают поведение человека в норме и патологии, а различного рода ошибочные действия свидетельствуют о наличии бессознательных мотивов и внутриспсихическом конфликте. Коренной поворот, заданный Ф. в европейской интеллектуальной и, в частности, психологической традиции, — во многом преодолевающий представления о человеке Декарта, заключался в элиминировании феноменологических подходов из анализа бессознательного. В традиции психоанализа бессознательное трактуется как непознаваемое, но приверженность принципам эмпиризма и реализма подвела Ф. к открытию того, что оно в конечном счете познаваемо, в своих "репрезентативных репрезентациях". Профессор (1902). В 1905 обосновал идеи о природе и функционировании либидо, о развитии человеческой сексуальности и вытеснения сексуальных влечений как источнике неврозов. В 1907 дал классическое определение бессознательного. В работе "Тотем и табу" (1913) распространил парадигму психоанализа на сферы общечеловеческой культуры и ранние формы религиозных верований. Проблема культуры в целостном облике сводима, по Ф., к следующему вопросу: каков уровень низшего предела, до которого допустимо искусственно минимизировать человеческие влечения и желания; насколько этот процесс сочетается с неотвратимыми отказами; каков механизм социальной компенсации этих жертв индивидам со стороны общества. Культура выступала у Ф., таким образом, как некий баланс процессов либидозных "инвестиций" и "контринвестиций" (что позволило в дальнейшем критикам Ф. именовать его подход к культуре как "экономическую модель"). Интерпретация Ф., анализировавшего, в частности, в данном ракурсе соотношение художественных приемов искусства и фантазмов человека, сводима к следующему: "Мы называем первым совращением, предварительным удовольствием само право на удовольствие, которое предоставляется нам, чтобы мы могли освободиться от высшего наслаждения, вытекающего из гораздо более глубоких психических истоков. Я полагаю, что любое эстетическое

удовольствие, порожденное в нас творцом, имеет характер предварительного удовольствия, подлинное наслаждение художественным произведением проистекает из того, что благодаря ему наша душа освобождается от известного напряжения. Может быть даже, тот факт, что заставляет нас отныне наслаждаться нашими собственными фантазмами без стеснения и стыда, в значительной степени и ведет к такому результату". В книге "По ту сторону принципа удовольствия" (1920) изложил основы психоаналитической теории личности. В 1921 издал книгу "Психология масс и анализ человеческого "Я" — психоаналитический компендиум по проблемам личности, социальной психологии и социологии. В книге "Я и Оно" (1923) Ф. изложил психоаналитическую концепцию структуры личности и ее защитных механизмов. Вся концепция Ф. послужила основанием для его вывода: человек — это не "большое животное", как утверждал Ницше, удел человека — в неизбежных конфликтах. Человек — уникальное существо, проходящее длительный период детства и впоследствии зависящее от него на протяжении еще более долгого срока. Человек, по Ф., "доисторичен" из-за собственной инфантильной судьбы (гипотеза комплекса Эдипа и пр.). Уделял всевозрастающее внимание проблемам культурологии и философии. В 1927 опубликовал книгу "Будущее одной иллюзии" — психоаналитическую панораму прошлого, настоящего и будущего религии, трактуя последнюю в статусе навязчивого невроза. В 1929 издает одну из наиболее философических своих работ "Беспокойство в культуре". В целом для теоретической схемы Ф. в ее философском измерении характерно то, что не Эрос, либидо, воля, человеческое желание сами по себе выступают предметом творчества мыслителя, а совокупность желаний в состоянии перманентного конфликта с миром культурных установлений, социальными императивами и запретами, олицетворенными в родителях, разнообразных авторитетах, общественных идолах и т. д. После эмиграции из Австрии в 1938 публикует исследование "Моисей и монотеизм" (1939) — посвященную дальнейшему психоаналитическому осмыслению философских и культурологических проблем. Жизнь Ф., как и его труды оказали колоссальное воздействие на радикальное изменение существовавших и формирование принципиально новых представлений о человеке и его мире (стало возможным трактовать философию субъекта как философию сознания), на трансформацию самого облика системы гуманитарного знания, на облегчение страданий людей в их реальной жизни.

А. А. Грицанов, В. И. Овчаренко

ФРЕЙДИЗМ — понятие, посредством которого, как правило, обозначается философско-социологическое учение Фрейда и его последователей, развиваемое на основе комплекса психоаналитических идей (см. Психоанализ) и их экспансии. Наиболее существенными сферами Ф. являются теория личности, общее учение о человеке, концепция массовой психологии, истории, культуры и общества. Одновременно термин “Ф.” нередко используется для обозначения всего комплекса идей и трудов Фрейда, а также всей психоаналитической традиции, то есть употребляется как синоним понятия психоанализ.

В. И. Овчаренко

ФРИДМЕН (Friedman) Милтон (р. 1912) — американский экономист; теоретик и пропагандист экономического либерализма и монетаризма. Доктор экономических наук (1946) и права (1968), профессор (1948). Лауреат Нобелевской премии по экономике (1976). Представитель чикагской школы экономики. Бакалавр экономики (1932), бакалавр математики (1932). Магистр Чикагского университета (1933). Занимался экономическими исследованиями. В годы второй мировой войны участвовал в разработке налоговой политики и занимался исследованиями военной статистики в Колумбийском университете. В 1945—1946 преподавал экономику в Миннесотском университете. С 1946 доктор экономики Колумбийского университета. С 1948 преподавал в Чикагском университете. Изучал методологию общественных наук, проблемы денег и ценообразования. С 1950 был консультантом по реализации “плана Маршалла”. Отстаивал идею плавающих валютных курсов. В 1967 — президент Американской экономической ассоциации. В 1971—1974 советник президента США Р. Никсона по экономическим вопросам. С 1977 — старший исследователь Гуверовского института при Стэнфордском университете. Основные работы посвятив экономической жизни общества. Особое внимание обращал на проблемы свободы личности и рыночной экономики, трактуя свободу как предпосылку, условие и приоритет нормального экономического и социального развития. Настаивая на расширении свободы предпринимательства, призывал к созданию “автоматических” механизмов, минимизирующих вмешательство государства в экономику. Ограничивал роль государства лишь созданием условий для формирования и функционирования рыночной системы. Считал, что ограничение функций государства выступает залогом эффективности рыночной экономики и ее устойчивого неинфляционного развития. Сформулировал основные теоретические положения монетаризма (монетарной эконо-

номической теории) и сыграл ведущую роль в ее утверждении. Разработал новую версию современной количественной теории денег, в границах которой исследовал определяющее влияние денег и денежной массы на уровень экономической активности. Содействовал развитию теорий денежного обращения. Подчеркивал достоинства рыночного регулирования и конкуренции. Разработал теории “постоянного дохода потребления”, полезности и др. Автор книг: “Очерки позитивной экономики” (1953), “Теория функции потребления” (1957), “Программа монетарной стабильности” (1959), “Капитализм и свобода” (1962), “Становление денежной системы в США” (1963, в соавт. с А. Шварц), “Доллар и дефицит” (1968), “Контрреволюция в монетарной теории” (1970), “Деньги и экономическое развитие” (1973), “Будущее капитализма” (1977), “Свобода выбора” (1980) и многие др.

А. Б. Юрко

ФРОММ (Fromm) Эрих (1900—1980) — немецко-американский философ, психолог, социолог. Один из основателей и главный представитель неофрейдизма. В 1922 получил в Гейдельбергском университете степень доктора философии. В 1923—1924 прошел курс психоанализа в Психоаналитическом институте в Берлине. С 1925 занимался психоаналитической практикой. В 1929—1932 сотрудник Института социальных исследований во Франкфурте-на-Майне, руководитель отдела социальной психологии. В 1933 эмигрировал в США. Работал в Институте социальных исследований в Нью-Йорке, в Институте психиатрии им. У. Уайта, преподавал в Колумбийском и Йельском университетах. Основал и возглавлял Институт психоанализа при Национальном университете в Мехико. С 1974 жил в Швейцарии. Основные сочинения: “Бегство от свободы” (1941), “Человек для себя” (1947), “Здоровое общество” (1955), “Искусство любить” (1956), “Дзен-буддизм и психоанализ” (1960), “Концепция человека у Маркса” (1961), “Из плена иллюзий” (1962), “Сердце человека” (1964), “Революция надежды” (1968), “Анатомия человеческой деструктивности” (1973), “Иметь или быть?” (1976) и др. Концептуальными истоками творчества Ф. явились идеи Фрейда, Маркса (главным образом “раннего”), а также буддизм, труды Бахофея и Морганн, Спинозы, Ницше и др. Ф., акцентируя внимание на проблеме человека, стремился к комплексному рассмотрению ее биологических, социальных и экзистенциальных аспектов. Человек как биологический вид, по Ф., является представителем приматов, возникающим в тот момент, когда детерминация поведения инстинктами достигает минимума, а развитие мозга — максимума. Человеку присущи специфические свойства, отличающие его от живот-

ного: разум, самосознание и воображение. Их возникновение порождает ситуацию неопределенности, осознание своей отдельности, одиночества. Это осознание, по мнению Ф., становится источником тревоги, вины и стыда. Разрушение гармонии дочеловеческого существования определяет человеческую природу (натуру). По Ф., человеческая природа не может быть рассмотрена ни как биологически обусловленная сумма желаний, ни как безжизненный слепок с матрицы социальных условий; она не является ни неизменной, ни безгранично пластичной: Ф. утверждает, что человеческая природа есть результат исторической эволюции в синтезе с определенными врожденными механизмами и законами. Разрыв единства с природой, жажда обретения новой гармонии взамен утраченной порождают экзистенциальные дихотомии (неразрешимые противоречия человеческого существования): между жизнью человека и его смертностью, между человеческими возможностями и пределами их реализации. Кроме того, Ф. указывал на наличие исторических дихотомий — противоречий индивидуальной и социальной жизни, не являющихся имманентными для человеческого существования, а исторически обусловленными и в принципе разрешимыми. Примером исторической дихотомии является, по Ф., институт рабства в Древней Греции. Физиологически обусловленные потребности, вытекающие из необходимости обеспечения биологического выживания, требуют, согласно Ф., удовлетворения при любых условиях и в этом смысле являются первичным мотивом человеческого поведения. Уникальность человеческого положения состоит в том, что их удовлетворения недостаточно не только для счастья, но даже для психического здоровья. Потребности, порождаемые дисгармонией человеческого существования, выходят далеко за пределы животной потребности. Их выражением является стремление восстановить единство человека с миром. По мнению Ф., источником всех движущих человеком сил, всех его страстей, аффектов, стремлений является необходимость постоянного разрешения противоречий своего существования и поиска все более высоких форм единства с природой, с другими людьми и самим собой. Независимо от удовлетворения животных потребностей актуализируются специфически человеческие потребности. В работе “Здоровое общество” Ф. дает следующую их классификацию: 1) *Потребность в приобщенности* (необходимость преодолеть одиночество, отделенность, изолированность). Конструктивным путем ее удовлетворения является любовь; при невозможности его реализации возникают паллиативные формы в виде “симбиоза” в подчинении или овладении. Предметом “симбиоза” могут являться люди или внешние силы.

Полная неудача в обретении приобретенности выражается в нарциссизме — патологической фиксированности на себе, неспособности к установлению связей с окружающим миром и его объективному восприятию. 2) *Потребность в преодолении ограниченности собственного существования.* Неудовлетворенность человека собственным положением случайного, пассивного, бессильного создания порождает стремление стать "творцом", быть созидательно активным. Негативным вариантом удовлетворения этой потребности является разрушительность, стремление к самоутверждению в деструкции. 3) *Потребность в укорененности и братстве.* Разрыв естественных связей, невозможность возврата к доиндивидуальному существованию вынуждают каждого взрослого человека к поиску помощи, близких межличностных отношений, защиты. Обратной стороной этой потребности является "инцест", трактуемый Ф. как некритическая связанность индивида с общностью: семьей, родом, государством, церковью. В современных обществах, по мысли Ф., распространены такие формы "инцестуальной связи", как национализм и квазипатриотизм. 4) *Потребность в чувстве тождественности.* Человек, с его разумом и воображением, нуждается в представлении о самом себе, в способности почувствовать себя субъектом своих действий, в обретении индивидуальности. Отсутствие подлинно индивидуального чувства тождественности компенсируется его заменителями, которыми являются чувства принадлежности к нации, религии, социальному классу, роду занятий. В этом случае имеет место, по Ф., "стадная" идентичность, при которой чувство тождественности покоится на чувстве безусловной принадлежности к толпе. 5) *Потребность в системе ориентации и потребность в поклонении.* Их основой является неопределенность человеческой ситуации и необходимость в силу этого сформулировать систему координат для организации восприятия мира, интеграции усилий и осмысления жизни. Ответами на эти потребности могут быть различные теистические и нетеистические системы. В таких системах, по мнению Ф., значимы не их формальные аспекты (догматы, вероучение и т. д.), а глубинные личностные мотивации. Рациональные системы стимулируют развитие зрелой, разумной, созидательно активной личности; иррациональные же поощряют непродуктивные черты характера и удовлетворяют соответствующие "религиозные" потребности. По Ф., специфически человеческим (экзистенциальным) потребностям отвечают произрастающие из характера страсти (потребность в любви, нежности, свободе, разрушении, садизме, мазохизме, жажда собственности и власти). Ф. трактует характер как замену для слаборазвитых у человека инстинктов.

Характер определяется им как относительно стабильная система всех неинстинктивных стремлений, через которые человек соотносится с природным и человеческим миром. Коренящиеся в характере страсти и влечения, будучи категориями биосоциальными, историческими (в отличие от физиологически обусловленных инстинктов — биологической природной категории), не служат физическому выживанию, но обладают иногда даже большей, чем инстинкты, мотивирующей силой. Экзистенциальные потребности у всех людей одинаковы, но в то же время индивиды и группы различны по преобладающим страстям. Это различие, по мнению Ф., в значительной степени зависит от социальных условий, влияющих на биологически заданную экзистенциальную ситуацию и соответствующие ей потребности. Характер позволяет человеку действовать последовательно и "разумно" (целенаправленно), а также задает возможность его приспособления к обществу. В то же время каждое общество для своего устойчивого существования нуждается в соответствии характеров своих членов социоэкономической ситуации. Приспособление индивида к обществу первоначально происходит в семье — "психическом посреднике" общества — транслирующей нормы и ценности данной культуры от родителей к детям. По мнению Ф., факт сходства значимых черт характера у членов одной культуры позволяет говорить о "социальном характере", формирующемся под влиянием социально-экономической структуры общества. Ф. определяет "социальный характер" как основное ядро структуры характеров большинства членов группы, развившееся как результат фундаментального опыта и образа жизни, общего для данной группы. "Социальный характер" является, по мнению Ф., основным элементом в функционировании общества и в то же время — "приводным ремнем" между экономическим базисом и идеями, господствующими в обществе. С одной стороны, "социальный характер" направляет поведение индивидов в соответствующем потребностям общества направлении. С другой стороны, он делает такое поведение нормой и формирует его внутреннюю мотивацию, зачастую неосознаваемую. Таким образом, благодаря "социальному характеру" человек хочет делать то, что он должен делать. В то же время, как полагал Ф., несоответствие "социального характера" изменившимся социально-экономическим реалиям делает его дисфункциональным элементом общества. Ф. полагает все существовавшие в истории типы обществ не отвечающими подлинным нуждам человека. Репрессивность общества проявляется, по его мысли, в манипуляции сознанием, а также в вытеснении в бессознательное нежелательных с социальной точки зрения устрем-

лений — как негативных, так и позитивных. В связи с этим Ф. говорит о "социальном бессознательном", обусловленном действием "социального фильтра". В "социальный фильтр", согласно Ф., входят язык, присущая данному обществу логика мышления и социальные запреты — "табу". Всякое побуждение или мысль допускается в сознание только по прохождении "социального фильтра". Соответственно символику бессознательного Ф. связывает с социокультурно заданными внутриспсихическими конфликтами. Целью спасительной для людей психоаналитической терапии становится, согласно Ф., "дерепрессия" — осознание позитивных человеческих потенций и достижение их баланса с социальной дееспособностью. (См. также "Анатомия человеческой деструктивности" (Фромм), "Бегство от свободы" (Фромм), "Иметь или быть" (Фромм), "Человек для себя" (Фромм).)

М. Н. Мазаник

ФУКО (Foucault) Мишель (Поль-Мишель) (1926—1984) — французский философ, теоретик культуры и историк. Окончил Высшую нормальную школу. Лицензиат по философии (1948) и по психологии (1949) в Сорбонне. Диплом по психопатологии Парижского института психологии (1952). (Ф. явился создателем первой во Франции кафедры психоанализа, приглашая к сотрудничеству сторонников школы Лакана.) Член ФКП (1950—1951). Преподаватель психологии в университете г. Лиль и в Высшей нормальной школе (1951—1955). Работал во французских культурных представительствах в Швеции, Польше, ФРГ. Вместе с Делезом в 1966—1967 отвечал за подготовку к печати французского перевода критического полного собрания сочинений Ницше. Заведующий кафедрой философии в Тунисском университете (1967—1968). Заведующий кафедрой философии экспериментального университета в Вейсене (1968). Зав. кафедрой истории систем мысли в Коллеж де Франс (1970—1984, выиграл конкурс на право замещения этой должности у Рикера). В 1986 была создана ассоциация "Центр Мишеля Фуко" для изучения и публикации его творческого наследия. Основные сочинения: "Душевная болезнь и личность" (1954, переиздание в 1962 под названием "Душевная болезнь и психология"); "Безумие и неразумие: история безумия и классический век" (1961); "Телесность и структура Антропологии Канта" (1961), "Реймон Руссель. Опыт исследования" (1963); "Рождение клиники: археология взгляда медика" (1963); "Предисловие к трансгрессии" (1963); "Отстояние, вид, первоначало" (1963); "Слова и вещи: археология гуманитарных наук" (1966, к концу 1980-х было продано более 110 ты-

сяч экземпляров книги на французском языке); "Мысль извне" (1966); "Археология знания" (1969); "Что такое автор" (1969); "Порядок речи" (1970); "Предисловие к логической грамматике" (1970); "Философский театр" (1970); "Ницше, генеалогия, история" (1971); "Это не трубка" (1973); "Я, Пьер Ривер..." (1973); "Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы" (1976); "Игра власти" (1976); "Запад и истина секса" (1976); "Субъективность и истина" (1977); "Жизнь подлых людей" (1977); "Микрофизика власти" (1977); "Что такое Просвещение?" (1983); "История сексуальности" (том 1 — "Воля к знанию" — 1976, том 2 — "Опыт наслаждений" — 1984, том 3 — "Забота о себе" — 1984); "Итоги курса в Коллеж де Франс, 1970—1982" (1989) и др. В 1994 было издано четырехтомное издание работ Ф. — "Сказанные и написанные. 1954—1988" (около 360 текстов). Основной линией собственного философского творчества Ф. полагал преодоление интеллигентности универсальности гегельянства, а также коренное переосмысление проблемы взаимных отношений элементов системы: "субъект — познание — мир". Оценивая духовную ситуацию послевоенной Западной Европы, Ф. отмечает: "...университет и философская традиция преподносили гегельянство как самую величественную и неизбежную форму придания интеллигентности современному миру...", у многих же представителей интеллигенции в контексте понимания мира, общества и себя самих было, по мысли Ф., "...желание чего-то совершенно другого... Вот тут-то гегельянство, которое нам предлагалось как модель непрерывной интеллигентности, сохраняющей один и тот же тип движения от самых глубин истории до сегодняшнего дня, как раз и не могло нас удовлетворить". В Вводной лекции к своему курсу в Коллеж де Франс (1970) Ф. замечал: "Вся наша эпоха, будь то посредством логики или эпистемологии, будь то при помощи Маркса или при помощи Ницше, стремится избежать Гегеля". Современная же этому периоду "философия субъекта" также оказывалась не способной снимать нарождающиеся вопросы: с точки зрения Ф., в философии Сартра, и "еще больше — в феноменологии, субъект в его основополагающей функции, субъект как то, что исходит из самого себя, дает смысл миру, — это было чем-то, что никогда не ставилось под вопрос: субъект, как основоположник значений, всегда должен был быть". Раньше или позже, согласно Ф., неизбежно должен был возникнуть спектр проблем: правомерно ли полагать субъект в качестве единственно возможной формы существования? Выступают ли самоощущенность субъекта и его непрерывность в качестве его атри-

бутов? Осуществимы ли такие "опыты", в границах которых происходила бы утрата субъектом этих качеств — то есть возможна ли "диссоциация субъекта"? По утверждению Ф., для всего его философствования правомерно вычленение "общности ядра" — несущей конструкции в виде "дискурса об опытах-пределах, где речь идет для субъекта о том, чтобы трансформировать самого себя, и дискурса о трансформации самого себя через конституирование знания". Как отмечал Ф., "речь идет не о том, чтобы определить формальные условия отношения к объекту; равно как и не о том, чтобы выявить эмпирические условия, которые в какой-то момент позволили субъекту вообще осуществить познание некоторого объекта, уже данного в реальном. Вопрос заключается в том, чтобы определить, чем должен быть субъект, какому условию он подчиняется, каким статусом он должен обладать, какую позицию он должен занимать в реальном или воображаемом для того, чтобы стать законным субъектом того или иного типа познания; короче говоря, речь идет о том, чтобы определить способ его "субъективации"; ибо очевидно, что способ этот не является одним и тем же в том случае, когда познание, о котором идет речь, имеет форму экзегезы священного текста, или наблюдения в естественной истории, или же анализа поведения душевнобольного". (Ср. у Делеза: "Глупо утверждать, что Фуко заново открыл или снова ввел потаенного субъекта, после того как он его отверг. Субъекта нет, есть лишь порождение субъективности: субъективности еще необходимо было произвести, когда для этого пришло время, именно потому, что субъекта не существует".) Рассматривая язык, текст, дискурс уже не в качестве основания новаторских методологических схем, Ф. употреблял эти термины как метафорические обозначения универсального принципа, позволяющего соотносить, взаимососнамерять и оптимизировать культурные артефакты, которые традиционно полагались качественно разноплановыми. Конструктивное преодоление феноменологической традиции послужило для Ф. условием возможности выработки ряда принципиально новых мировоззренческих и познавательных парадигм. По Ф., "...опыт феноменолога — что это такое? Это определенный способ устанавливать рефлексивный взгляд на пережитое, которое, в некотором роде, может быть неважно каким, может быть преходящей повседневностью. Факт встречи с другом, тот факт, что перед твоими глазами — дерево. Посмотрите на все эти пережитые опыты, к которым апеллировала феноменология, — это опыты неважно кого или неважно чего, повседневность в ее преходящей форме. И для феноменологии речь идет о том, чтобы ухватить, что это за значения, чтобы проделать некоторую

работу — рефлексивную работу, которая позволяла бы ухватывать значения, действительно подвешенные в пережитом. Для людей вроде Ницше, вроде Батая или Бланшо проблема совершенно в другом: опыт — это, напротив, попытка достичь такой точки жизни, которая была бы возможно ближе к тому, что нельзя пережить. Что, стало быть, здесь требуется, — это максимум интензивности и максимум невозможности. Тогда как опыт, феноменологическая работа состоит, напротив, в том, чтобы размещать в поле возможного, чтобы развешивать все поле возможностей, связанное с повседневным опытом... В феноменологии пытаются ухватить значение этого повседневного опыта для того, чтобы обнаружить то, в силу чего субъект, каков я есть, действительно — в своих трансцендентальных функциях — есть основоположник этого опыта и этого значения; тут действительно есть выявление субъекта постольку, поскольку он есть основоположник. Тогда как у Ницше, у Батая или у Бланшо *опыт* — это опыт, функция которого, в некотором роде, — вырвать субъекта у него самого, делать так, чтобы он больше не был самим собой, или чтобы он был совершенно иным, нежели он есть, или чтобы он был приведен к своему унычтению или к своему взрыванию, к своей диссоциации. Это предприятие, которое десубъективирует. Идея некоторого *опыта-предела*, функцией которого является вырвать субъекта у него самого, — именно это и было для меня самым важным в чтении Ницше, Батая и Бланшо; и именно это привело к тому, что какими бы академичными, учеными и скучными ни были книги, которые я написал, я всегда писал их как своего рода прямые опыты, опыты, функция которых — вырвать меня у меня самого и не позволять мне быть тем же самым, что я есть". Приверженность молодого Ф. проблемам психиатрии и экспериментальной психологии позволила ему (в ходе перевода работы Бинсвангера "Сон и существование", издана в 1954) ощутить пределы, ограниченность как феноменологии, так и психоанализа как форм организации мысли и опыта. "Из столкновения Гуссерля и Фрейда, — отмечал Ф., — возникла двойная проблема: нужно было найти такой метод интерпретации, который восстанавливал бы во всей их полноте акты выражения... Плана "говорения", связанного с выражением, не заметил ни психоанализ — поскольку он рассматривал сновидение как речь, ни феноменология — поскольку она занималась непосредственно анализом смысла. Для экзистенциального же анализа "выражение" становится центральным моментом — в силу того, может быть, что сновидение рассматривается здесь как "манифестация души в присущем ей внутреннем", как «антропологический опыт трансцен-

дирования». По мысли Ф., выражение должно само «объективироваться в сущностных структурах обозначения» — следовательно, главной проблемой экзистенциального анализа правомерно полагать поиск некоего общего основания для «объективных структур обозначения, значащих совокупностей, актов выражения» (инструментария понимания психоаналитического типа). С точки зрения Ф., идея экзистенциального психоанализа («антропологического изучения воображаемого» по Ф.) о том, что «движение экзистенции находит решающую точку раздела между образами, где она отчуждается в патологическую субъективность, и выражением, где она осуществляется в объективной истории», задает ситуацию, в рамках которой «воображаемое и есть среда, «стyxия» этого выбора». Характеристика, данная Ф., природе сновидений («...если сновидение и является носителем глубочайших человеческих смыслов, то вовсе не в силу того, что оно раскрывает их скрытые механизмы и показывает их нечеловеческие пружины, но, напротив, в той мере, в какой оно выводит на свет изначальную природу человека... в той мере, в какой оно высказывает судьбу, одиссею человеческой свободы») проливает некоторый свет на формирование у него в данный период нетрадиционного «проекта антропологии» — такой формы анализа, которая «не была бы ни философией, ни психологией» и принципы и метод которой обуславливались бы лишь «абсолютной исключительностью его объекта, каковым является человек, или точнее — человеческое бытие, *Мenschsein*». Новая антропология — «антропология выражения», призванная, по мысли Ф., «по-новому определить отношение между смыслом и символом, образом и выражением», должна была преодолеть концепты «психологического позитивизма», стремящегося «исчерпать все содержание человека редуцирующим понятием *homo natura*». Такая антропология, по Ф., может центрироваться на чисто «онтологическом размышлении, важнейшей темой которого берется присутствие в бытии, экзистенция, *Dasein*». Как отмечал Ф., «приоритет сновидения является абсолютным для антропологического познания конкретного человека; однако задачей будущего по отношению к человеку реальному — задачей этической и необходимостью истории — является задача преодоления этого приоритета». Тем не менее, в 1960-е данная программа (как и идеи других авторов, сопряженные с ней) не то что не была осуществлена Ф., а, напротив, стала объектом его разрушительной критики. По мысли Ф. в начале 1960-х («Генезис и структура Антропологии Канта», глава «Антропологический сон»), философия вновь окажется в состоянии мыслить лишь в *пространстве, освобожденном от человека*: «Ниц-

шевское предприятие могло бы быть понято как точка останова, поставленная наконец разрастанию этого вопрошания о человеке. Смерть Бога — разве не обнаруживает она себя в жесте, вдвойне убийственным, который, кладя конец абсолюту, является в то же время убийцей и самого человека. Поскольку человек — в своей конечности — неотделим от бесконечного, отрицанием и, одновременно, провозвестником которого он является. Именно в смерти человека и исполняется смерть Бога». (Ср. с более поздней мыслью Ф. в «Словах и вещах»: «человек — это изобретение иедавнее»; с изменением «основных установок знания» «человек изгладится, как лицо, нарисованное на прибрежном песке».) Исследование образования медицинских и психиатрических понятий, в частности — нормальности и патологии (безумия), осуществленное Ф. в книгах «Рождение клиники. Археология взгляда медника» и «Безумие и неразумие: история безумия и классический век», способствовало переосмыслению им проблемы «субъективности» человека: отказавшись от экзистенциалистских подходов «присутствия-в-мире» и «изначального присутствия», а также от марксистской онтологии «отчуждения», Ф. приходит к парадигме собственной «археологии» — выясняющей условия возможности происхождения и существования различных феноменов человеческой культуры. Ф. стремился преодолеть ограниченность исследовательской ситуации, когда «действительно, западный человек смог конституировать себя в своих собственных глазах в качестве объекта науки, он взял себя внутри своего языка и дал себе в нем и через него некоторое дискурсивное существование лишь в соотношении со своей собственной деструкцией: из опыта неразумия родились все психологии и самая возможность психологии; из размещения смерти в медицинской мысли родилась медицина, которая выдает себя за науку об индивидуе». Безумие, по Ф., — вуаль на обличье «подлинного» безумия, несущего в себе важные догадки для уразумения природы человека и его культуры: «нужно будет однажды попытаться проделать анализ безумия как глобальной структуры, — безумия освобожденного и восстановленного в правах, безумия, возвращенного в некотором роде к своему первоначальному языку». (Ср. с идеей Ф. о том, что мысль — это «сумасшедший человек Ренессанса, свернутый в своей лодке... он «вставлен» во внутреннее внешнего и наоборот, он узник внутри того, что является наисвободнейшим, самым открытым из маршрутов, прочно привязанный к перекресткам бесконечности. Он пассажир *rag excellence*, то есть узник пути».) «Трансгрессия» — преодоление пределов, устанавливаемых диктатом разума, выступает, по мысли Ф., — как одна из ипостасей высшего философского

творчества у Арто, Р. Русселя, Гельдерлина, Ницше, Батая и др. Подвергая осмыслению введенное в философский оборот постмодернизмом понятие «трансгрессии» (Батай, Делез, Гваттари и др.), Ф. выступает своего рода мета-теоретиком озаменованной финалом «традиционной» (по Ф., «диалектической») философии, на смену которой приходит философия трансгрессии — выхода за и сквозь предел, — тот предел, за которым теряют смысл базовые оппозиции, ценности и смыслы западного культурного мира. (По прогнозам Ф., понятие «трансгрессии» может и должно послужить краеугольным камнем в становлении новой культуры и нового мышления подобно тому, как в свое время понятие «противоречие» выступило фундаментом мышления «диалектического».) По определению Ф., «трансгрессия — это жест, который обращен на предел; там, на тончайшем изломе, линии, мелькает отблеск ее прохождения... Возможно даже, что та черта, которую она пересекает, образует все ее пространство... Трансгрессия раскрывается сверкающему, уже утверждённому миру — без мрака и сумерек, без этого скольжения «нет», которое вгрызается в плоды и углубляет в их сердцевине противоречие». Ф. фиксирует три знаменующих собой современную культуру и взаимосвязанных тенденции. Во-первых, это формирование нового языка (равно как и нового отношения к языку), связанного с радикальным отказом от однозначной сопряженности языковой реальности с определенным и стабильным тезаурусом культурной традиции, задающей языковым феноменам внеязыковую размерность, причем имплицитность данной процедуры, как правило, приводит к тому, что содержание культурной традиции получает возможность претендовать на статус «естественного» условия дискурса. Современная культура может быть выражена, по мнению Ф., только в ином языке, не связанном с традицией (и не связанным традицией): «этот непреклонный, этот неминуемый язык, тот язык, чьими существенными элементами будут разрыв, крутизна, растерзанный профиль, оказывается кругообразным языком — тем, что отсылает к самому себе и замыкается на постановке под вопрос своих пределов». Подобная трансформация языка не может не повлечь за собой и трансформацию стиля философствования, феноменологически проявляющейся в «охватившем нашу философию» «замешательстве слова», но реально связанной с глубинными сдвигами в самом типе мышления, знаменующими «не столько потерю языка, на что, казалось бы, указывает конец диалектики, сколько именно погружение философского опыта в язык и открытие того, что в нем,

в языке, и в том движении, что совершает язык, когда говорит то, что не может быть сказано, — именно там совершается опыт предела как он есть, как должна его отныне мыслить философия". (По Ф., "язык... говорит как бы сам собой — без говорящего субъекта и без собеседника"; "язык раскрывает свое бытие в преодолении своих границ... язык говорит то, что не может быть сказано".) Носитель такого языка являет собой "Я" совсем иное, нежели субъект классической философии: "может быть, язык определяет то пространство опыта, где субъект, который говорит, вместо того, чтобы выражать себя, себя выставляет, идет навстречу своей собственной конечности и в каждом слове посылает себя к своей собственной смерти" (один из многочисленных аспектов характерной для постмодернизма презумпции "смерти субъекта" — см. "Смерть субъекта"). Это напрямую выводит ко второй отмеченной Ф. тенденции современной культуры: тенденции, которую Ф. обозначает как "привязанность к смерти Бога". По Ф., "язык, если он неуступчив, высказывает отнюдь не природную тайну человека, отнюдь не антропологическую его истину, он может сказать, что человек остался без Бога". Трансгрессией открывается "опыт невозможного", который не связан и не ограничен внешним и возможным бытием: "убить Бога, чтобы освободить существование от существования, которое его ограничивает, но также, чтобы подвести его к тем пределам, которые стирают это беспредельное существование". Таким образом, "смерть Бога обращает нас не к ограниченному и позитивному миру, она обращает нас к тому миру, что распускает себя в опыте предела, делает себя и разделяется с собой в акте экстаза, иллюстрации, злоупотребления, преодолевающих этот предел, проступающих через него, нарушающих его — в акте трансгрессии". С точки зрения Ф., важнейшим ("третьим") моментом является то обстоятельство, что тем объектом и тем инструментом, посредством которых феномен трансгрессии реализует себя в современной культуре, является сексуальность. В оценке Ф., современная сексуальность (сексуальность в современной культуре) отнюдь не может рассматриваться как пребывающая в своей "природной истине", напротив, — "благодаря мощи дискурсов... она "денатурализована", выброшена в пустое пространство". С точки зрения Ф., "вот уже почти два века не язык эротизируется: наоборот, сексуальность — со времен Сада и смерти Бога — поглощается языком... ставится им на место той пустоты, где он учреждает свою суверенность и где непрестанно он устанавливает Законом те пределы, которые преодолевает в транс-

грессии". Сегодня статус сексуальности, по Ф., может быть определен не в контексте понятия "свобода", а именно через понятие "предел" — предел сознания, предел закона и предел языка. И, обретая свое бытие "на пределе" бытия, сексуальность вплотную подходит к трансгрессивному переходу за этот предел: "открытие сексуальности, неба безграничной ирреальности, систематические формы запрета, которыми она была захвачена..., — все это... категорически указывает на невозможность заставить говорить этот фундаментальный для нас эротический опыт на тысячелетнем языке диалектики". Аналогично, с точки зрения Ф., крайне значим анализ сексуальности "как исторически своеобразной формы опыта", выяснение ее генезиса как сложного опыта, "где связываются некоторое поле познания (с различными понятиями, теориями, дисциплинами), некоторая совокупность правил (различающих разрешенное и запрещенное, естественное и моистрообразное, нормальное и патологическое, пристойное и то, что таковым не является, и так далее), модус отношения индивида к самому себе (через который он может признать себя в качестве сексуального субъекта — среди прочих)". Тема сексуальности выступила сквозной линией "Истории сексуальности" (труд был задуман в шести томах, Ф. успевает подготовить только три). Сексуальность, по Ф., сама по себе не существует и не противостоит как "биологическое" культурному; это — опыт, возможность которого задается обществом — в том числе и через институт семьи. Согласно Ф., сексуальность — дифференцируя себя с содержательными обстоятельствами — выступала как сфера "разыгрывания" отношения к себе. В контексте того обстоятельства, что в античной культуре, например, мужчина рассматривался как активный, спонтанный элемент силы, а женщина — как рецептивное начало, отношение свободного человека к себе осуществлялось как самодетерминация и сопрягалось с сексуальностью в трех аспектах: а) как "диететика" наслаждений — человек управляет собой дабы быть в состоянии активно управлять собственным телом; б) как "экономика" дома — человек управляет собой, дабы быть в состоянии управлять женой, могущей обрести необходимую рецептивность; в) как "удвоенная" форма эротизма юношей — человек управляет собой, чтобы юноша учился быть активным, был способен управлять собой, уметь противостоять власти других. По мысли Ф., в данной ситуации "отношение к себе" оказалось "удвоенным" (см. Складка) в пределах сексуальности, не оставшись как удаленная и оберегаемая зона свободного человека, независимая от любой "институциональной и социальной системы". Оно, как полагает Ф., будет в целом пониматься

и реконструироваться в терминах властных отношений и отношений знания (см. Диспозитив). Особенностью современного опыта, восходящего к 17 в., является то, что при видимости молчания в нем происходит интенсивное умножение дискурсов, отслеживающих содержание этого опыта во всех его тонкостях, — "дискурсов-удовольствий", формируемых властью. Это приводит, согласно Ф., к образованию основных персонажей современного общества: истеричной женщины, мастурбирующего ребенка, супругов-производителей и взрослого извращенца. Опыт сексуальности не противостоит опыту брака, а непосредственно производится из последнего. В работе "Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы" и в первом томе "Истории сексуальности" — "Воле к знанию" Ф. противопоставляет классическому представлению о власти (иаличе властвующего и подчиненного; негативный характер — подчинение, запрещение, принуждение; привилегия государства) — "генеалогии власти", которая описывает современную власть — скрытую, расплывчатую и даже противоречивую, которая реализуется неразрывно со знанием, организует социальное пространство по принципу "всеподнадзорности" — каждый потенциально/реально под наблюдением, должен постоянно следить за собой (социальная "оптика"). Таким образом, власть дисциплинирует и нормирует индивидуальное поведение (социальные "физика" и "физиология"). Несмотря на то, что власть реализуется во всем пространстве социума, в любом учреждении, идеальным ее пространством, по мысли Ф., остается тюрьма, которую он исследует и на практике, учреждая "Группу информации о тюрьмах" (1971—1972). Юридическим адресом "Группы..." был домашний адрес самого Ф., в рамках группы была создана первая во Франции организация заключенных "Инициативный комитет" с собственным печатным органом. Ф. говорил, что индивидуальное не является независимым, но формируется в человеке властью, дабы изучать и контролировать его. Специфические практики власти конституируют тело человека (посредством наказания, описаний удовольствий). Даже сознание человека выстраивается "научными дискурсами", одновременно прививающими признание власти в любом качестве. Власть таким образом порождает познающего, способы познания и самопознаемое. По мысли Ф., "необходимо согласиться, что власть и знание непосредственно проищывают друг друга, что нет отношений власти без установления соответствующего поля знания, нет и знания, которое не предполагало бы и не конституировало бы в то же время отношений власти". Власть — и это главное — порождает то, что индивид противопоставляет власти. В "Пользовании наслаждениями" и

"Заботе о себе" Ф. акцентирует внимание на историческом генезисе субъекта. Выделяются основные эпохи формирования субъекта: сократо-платоновская, эллинистическая, христианская, новоевропейская. В античности "забота о себе" — основа человеческого опыта вообще. Выделяются конкретные правила и техники такой заботы ("искусства существования"), посредством которых человек сам себя формирует. — По мысли Ф., у древних греков искусства являли собой определенные формы знания — управления собой, управления собственным имуществом и участия в управлении полисом — хронологически согласуемые, изоморфные и неразрывные практики одного и того же типа. В свою очередь, упражнения, позволяющие управлять собой, расщеплялись, дифференцировались от власти как отношения и знания как кодекса добродетели или стратифицированной формы. Отношение к себе, согласно Ф., обрело в то время независимый статус как "принцип внутреннего регулирования" по отношению к составляющим власти: отношение к себе осмысливалось как самогосподство, то есть власть, которую человек был принужден выносить на себе, конституировалась внутри власти, которую он осуществлял над другими. С точки зрения Ф., у греков возникло отношение, которое устанавливала сама с собой (власть и самость, воздействующие на себя самое: предполагалось, что только свободные люди, могущие властвовать над собой, могут властвовать над другими и обязательно наоборот — как своеобразное сложение, "заворачивание"). Обязательные правила власти, по версии Ф., дублировались необязательными правилами свободного человека, осуществляющего эту власть. По Ф., такое сложение силы и конституировало специфическую складку. — В классической Греции забота о себе — в то же время забота о другом, об обществе и об истине. В период эллинизма эта связь разрушается, и это — достижение индивидуализации субъекта как уникального. В христианской культуре "искусства существования" перерабатываются в практики религиозной жизни, а в современной культуре субъект и вовсе теряет власть над практиками заботы о себе, препоручая ее медицине, педагогике, государству (в виде абстрактной заботы о человеке). И только за счет исчерпанности новоевропейских систем нормирования — задается возможность возвращения к "искусствам существования", касающимся конкретных поступков, а тем самым — возможность индивидуальной свободы. Но ситуацию возвращения должив, согласно мысли Ф., подготовить мыслительная деструкция этих систем и поиск осмысленных альтернатив, поскольку любой другой ход рискует модернизировать традиционную систему установлений. Именно сек-

суальность ("современная сексуальность", согласно Ф.) выступает связующим звеном и истоком трех означенных тенденций, базисных для развития современного культурного мира: "из глубины сексуальности, из глубины ее движения, которому ничто и никогда не может положить предел (поскольку со своего истока и во всей своей тотальности оно есть постоянная встреча предела), из глубины дискурса, этой речи о Боге, которую Запад держал столь долго — не отдавая себе отчета в том, что... сила слова подводит нас к пределам возможности языка, — вырисовывается причудливый опыт: опыт трансгрессии", который, по мысли Ф., может оказаться "столь же решающим для нашей культуры, столь же зарытым в ее недрах, сколь в недавнем прошлом для диалектической мысли был опыт противоречия. Но, несмотря на множество разрозненных знаков, еще только предстоит — почти полностью — родиться тому языку, где трансгрессия найдет свое пространство и свое озабоченное бытие". Ф. всячески стремился дистанцироваться от натуралистских мотивов как в границах возможных интерпретаций идеи "нзачальности" опыта безумия, так и в абсолютизации идеи "предела" и "опыта трансгрессии". По мнению Ф. ("Археология знания"), "речь не идет о том, чтобы пытаться реконструировать то, чем могло бы быть безумие само по себе — безумие, как оно будто бы дается некоему опыту, первоначальному, основополагающему смутному, едва артикулированному, а затем будто бы организуется (переводится, деформируется, переодевается и, может быть, подавляется) дискурсами...". При этом "дискурс" у Ф., согласно концепции, конструируемой впоследствии в "Археологии знания", уже трактуется им не как способ организации отношения между "словами" и вещами", сколько как установление, обуславливающее режим существования объектов: "Задача состоит не в том — уже не в том, чтобы рассматривать дискурсы как совокупности знаков (то есть означенных элементов, которые отсылают к содержаниям или к представлениям), но в том, чтобы рассматривать их как практики, которые систематически образуют объекты, о которых они говорят". В "Археологии знания" Ф. систематизировал основные положения "археологического" подхода и одновременно преодолевал классический исторический подход, отмечая его понятия — "традиция", "вливание", "наука", "автор", "книга". (В статье "Что такое автор", вышедшей практически одновременно с "Археологией знания", Ф. писал: "Как мне кажется, в 19 веке в Европе появились весьма своеобразные типы авторов, которых не спутаешь ни с "великими" литературными авторами, ни с авторами канонических религиозных текстов, ни с основателями наук. Назовем их с некоторой долей произвольности "основателя-

ми дискурсивности". Особенность этих авторов состоит в том, что они являются авторами не только своих произведений, своих книг. Они создали нечто большее: возможность и правило образования других текстов... Фрейд... Маркс... установили некую бесконечную возможность дискурсов... Когда... я говорю о Марксе или Фрейде как об "учредителях дискурсивности", я хочу сказать, что они сделали возможным не только какое-то число аналогий, они сделали возможным — причем в равной мере — и некоторое число различий. Они открыли пространство для чего-то, отличного от себя и, тем не менее, принадлежащего тому, что они основали. Сказать, что Фрейд основал психоанализ, не значит сказать — не значит просто сказать, — что понятие либидо или техника анализа сновидений встречаются и у Абрахама или у Мелани Кляйн, — это звучит сказать, что Фрейд сделал возможным также и ряд различий по отношению к своим текстам, своим понятиям, к своим гипотезам, — различий, которые все, однако, релеванты самому психоаналитическому дискурсу".) Ф. отвергал установку, согласно которой история есть последовательный переход на более высокие уровни развития устойчивых систем знания. При этом существенно значимо то, что "археологический" (или "генеалогический", по Ф.) анализ акцентированно ориентировался на бессубъектный статус "познавательного пространства": "генеалогия — это форма истории, которая должна была бы давать отчет в том, что касается конституирования знаний, дискурсов, областей объектов и так далее, без того, чтобы апеллировать к некоему субъекту — будь то трансцендентальному по отношению к полю событий или перемещающемуся в своей пустой самоотжественности вдоль истории". В рамках анализа собственного подхода к процедурам трансформации "философии субъекта", Ф., как бы "разтождествляя" себя самого, отмечал (лекция в Англии, 1971): "Я попытался выйти из философии субъекта, проделывая генеалогию современного субъекта, к которому я подхожу как к исторической и культурной реальности; то есть как к чему-то, что может измениться... Исходя из этого общего проекта возможны два подхода. Один из способов подступиться к субъекту вообще состоит в том, чтобы рассмотреть современные теоретические построения. В этой перспективе я попытался проанализировать теории субъекта (17 и 18 вв.) как говорящего, живущего, работающего существа. Но вопрос о субъекте можно рассматривать также и более практическим образом: отправляясь от изучения институтов, которые сделали из отдельных субъектов объекты знания и подчинения, то есть —

через изучение лечебниц, тюрем... Я хотел изучать формы восприятия, которые субъект создает по отношению к самому себе. Но поскольку я начал со второго подхода, мне пришлось изменить свое мнение по нескольким пунктам... Если придерживаться известных положений Хабермаса, то можно как будто бы различить три основные типа техник: техники, позволяющие производить вещи, изменять их и ими манипулировать; техники, позволяющие использовать системы знаков; и, наконец, техники, позволяющие определять поведение индивидов, предписывать им определенные конечные цели и задачи. Мы имеем, стало быть, техники производства, техники сигнификации, или коммуникации и техники подчинения. В чем я мало-помалу отдал себе отчет, так это в том, что во всех обществах существуют и другого типа техники: техники, которые позволяют индивидам осуществлять — им самим — определенное число операций на своем теле, душе, мыслях и поведении, и при этом так, чтобы производить в себе некоторую трансформацию, изменение и достигать определенного состояния совершенства, счастья, чистоты, сверхъестественной силы. Назовем эти техники *техниками себя*. Если хотим проделывать генеалогию субъекта в западной цивилизации, следует учитывать не только техники подчинения, но также и "техники себя". Следует показывать взаимодействие, которое происходит между этими двумя типами техник. Я, возможно, слишком настаивал на техниках подчинения, когда изучал лечебницы, тюрьмы и так далее. Конечно, то, что мы называем "дисциплиной", имеет реальную значимость в институтах этого типа. Однако это лишь один аспект искусства управлять людьми в наших обществах. Если раньше я изучал поле власти, беря за точку отсчета техники подчинения, то теперь... я хотел бы изучать отношения власти, отправляясь от "техник себя". В каждой культуре, мне кажется, *техника себя* предполагает серию обязательств в отношении истины: нужно обнаруживать истину, быть озаренным истиной, говорить истину. Своего рода принуждения, которые считают важными, будь то для конституирования или для трансформации себя". "Техники себя", по мнению Ф., — это "процедуры, которые, несомненно, в каждой цивилизации предлагаются или предписываются индивидам, чтобы фиксировать их идентичность, ее сохранять или изменять соответственно определенному числу целей...". "Техники себя", репертуары "ведения себя", осуществляющиеся, согласно Ф., в статусе "заботы о себе", и задают в границах современной западной цивилизации реальную, расширенную рамку максиме "познать са-

мого себя". (Ср. трактовка поздним Ф. усилий Платона по созданию концепции "эпимелии" или "заботы о себе". По мысли Ф., умение "заботиться о себе" необходимо предваряло политическую деятельность как "заботу о других".) Их реконструкция и осмысление, с точки зрения Ф., только и могут способствовать решению проблемы того, "каким образом субъект, в различные моменты и внутри различных институциональных контекстов, устанавливался в качестве объекта познания — возможного, желаемого или даже необходимого? Каким образом опыт, который можно проделать в отношении самого себя, и знание, которое можно произвести в отношении самого себя, а также знание, которое в связи с этим формируют, — как все это было организовано через определенные схемы? Каким образом эти схемы были определены и приобретены ценностью, каким образом их предлагали и предписывали? Ясно, что ни обращение к некоему изначальному опыту, ни изучение философских теорий души, страстей или тела не могут служить главной осью в подобном поиске". В русле идей Ф., "история "заботы о себе" и "техник себя" — это только способ писать историю субъективности; писать, однако, уже не через разделы между сумасшедшими и не-сумасшедшими, больными и не-больными, преступниками и не-преступниками, не через конституирование поля научной объективности, дающего место живущему, говорящему, работающему субъекту, — но через установление и трансформации в нашей культуре некоторых "отношений к себе", с их технической осязкой и эффектами знания". Ф. интересуют в данном контексте такие наличные в культуре формы ("формы и способы субъективации"), посредством которых люди самоосуществляются в качестве субъектов того или опыта (ср. различие и одновременное сходство "исповеди" и "признания"). (Ср. тезис Ф.: "до 19 века не было безумия — его создала психиатрия".) Полагая философов "онтологией настоящего", "исторической онтологией нас самих", Ф. подчеркивал, что люди суть "исторически определенные существа", при этом субъекты, по мысли Ф., отнюдь не выступают условиями возможности соответствующего опыта: "...опыт, который есть рационализация процесса, самого по себе незавершенного, — и завершается в субъекте или, скорее, в субъектах. Я бы назвал "субъективацией" процесс, с помощью которого достигает конституирования субъекта, точнее — субъективности, что является, конечно же, лишь одной из представленных возможностей организации сознания себя". По мысли Ф., "Просвещение" как культурная установка или "философский этос", предполагавший "постоянную критику нашего исторического бытия", как раз и задал

сопряженную с уяснением этих процедур познавательную установку: возникает своеобразное философское "вопросание", проблематизирующее "одновременно отношение к настоящему, модус исторического бытия и конституирование самого себя как автономного субъекта". По мысли Ф., до Канта главным вопросом "критики" было уяснение границ, которые должно отказываться переступать познание, для него же самого — проблема состояла в следующем, "какова — в том, что нам дано как всеобщее, необходимое, обязательное, — доля единичного, случайного и идущего от произвольных принуждений. Речь... о том, чтобы критику, отправляемую в форме *необходимого ограничения*, трансформировать в практическую критику в форме *возможного преодоления*". По убеждению Ф., "что разум испытывает как свою необходимость, или, скорее, что различные формы рациональности *выдают* за то, что является для них необходимым, — вполне можно написать *историю* всего этого и обнаружить те сплетения случайностей, откуда это вдруг возникло; что, однако, не означает, что эти формы рациональности были иррациональными; это означает, что они зиждутся на фундаменте человеческой практики и человеческой истории, и, поскольку вещи эти были *сделаны*, они могут — если знать, как они были сделаны, — быть и *переделаны*". Ф. как-то отметил, что для Хайдеггера основным вопросом было знать, в чем сокровенное истины; для Витгенштейна — знать, что говорят, когда говорят истинно; "для меня же вопрос в следующем: как это получается, что истина так мало истинна?". (См. Генеалогия, Складка, Тело, Дискурс, Диспозитив, Постметафизическое мышление, "Смерть субъекта", Трансгрессия, Хьюбрис, "Фуко" (Делез).)

А. А. Грицанов, М. А. Можейко

"ФУКО" — сочинение Делеза ("Foucault", 1986). Книга состоит из двух частей. В первой — "От архива к диаграмме" — размещены две статьи ("Новый архивариус", "Новый картограф"), написанные Делезом еще при жизни Фуко и явившиеся, соответственно, откликами на работы "Археология знания" (1969) и "Надзирать и наказывать" (1975). Вторая часть, в рамках которой идеи Фуко служат лишь отправной точкой собственным размышлениям Делеза, — "Топология: мыслить по-иному" — включает статьи: "Страсти, или Исторические формации: видимое и высказываемое (знание)", "Стратегии, или Нестратифицируемое: мысли извне (власть)", "Складки, или Внутренняя сторона мысли (субъективация)". Приложение книги имеет название "О смерти человека и о сверхчеловеке". Книга "Ф." создана в жанре "поэтического мышления" или "метафорической эссеистики" и поэтому в ней акцентиро-

ванно отсутствует стремление любой ценой достичь терминологической четкости и однозначности. Желание логически отстроить понятийные ряды не является для Делеза самоцелью. Предельно жесткой выступает лишь его установка на необходимость принципиально иного взгляда на природу субъектности и знания, о чем рассуждает и Фуко. Согласно Делезу (статья “Новый архивариус”), работы Фуко “Слова и вещи” и “Археология знания” произвели эффект, сравнимый с тем, как если бы в город был “назначен новый архивариус”. Его появление не осталось незамеченным: был даже осуществлен компаративный психоанализ между первым из этих сочинений и “Mein Kampf” А. Гитлера: тезис Фуко о “смерти человека” оказался неприемлемым для многих философствующих ортодоксов. По мысли Делеза, Фуко осознанию отказался от рассмотрения того, что являлось предметом размышлений предшественников: анализ предложений с точки зрения их истинности/ложности либо как объектов веры были вынесены им за скобки философского интереса. С точки зрения Фуко, “высказывания” (его обозначение “предложений”) и де-факто и де-юре встречаются крайне редко: они неотделимы от закона и от “эффекта редкости”. Фуко утверждает: “Клавиатура пишущей машинки — не высказывание, тогда как последовательность букв A, Z, E, R, T, приведенная в учебнике машинописи, является высказыванием о порядке букв, принятом для французских пишущих машинок”. Как отмечает Делез, “такие множества не имеют правильной языковой структуры, и тем не менее это высказывания”. Особо значимым для понимания сути проблемы является, по мысли Делеза, то обстоятельство, что “редкость де-факто” того, “что сказано на самом деле” обусловлено тем, “что одна фраза уже своим наличием отрицает другие, мешая им, противоречит другим фразам, вытесняет их; в итоге получается, что каждая фраза, вдобавок, чревата еще и всем тем, чего в ней не сказано: виртуальным или латентным содержанием, приумножающим ее смысл и предлагающим такую ее интерпретацию, при которой образуется “скрытый дискурс” со всем его богатством де-юре. Диалектика фраз всегда несет в себе противоречие, существующее по крайней мере для того, чтобы его можно было устранить или углубить; типология же пропозиций /инвариантная семантическая структура, охватывающая коммуникативную и модальную парадигмы предложения; задает значение истинности или ложности последнего, либо исполняет в этом же контексте роль объекта веры — А. Г./ предполагает абстрагирование, которое на каждом уровне находит определенный тип, стоящий выше его элементов. Однако и противоречие и абстрагирование являются способами приумножения

фраз и пропозиций, поскольку дают возможность противопоставить одну фразу другой или сформулировать пропозицию о пропозиции”. В конечном счете, по мысли Фуко, вообще “мало, что может быть сказано”; высказывания “редки, редки по самой своей сути”, высказывание “всегда представляет собой излучение единичностей, сингулярностей, единичных точек, распределяющихся в соответствующем пространстве” (см. Событийность). Делез обращает внимание на то обстоятельство, что применительно к “высказываниям” непропорционален вопрос об их “происхождении” либо “оригинальности”: как отмечал Фуко, “противопоставленные “оригинальность-банальность” иррелеванты: между первоначальной формулировкой и фразой, которая повторяет ее спустя годы, а то и столетия, с большей или меньшей точностью (археологическое описание) не устанавливает никакой ценностной иерархии; между ними нет радикального различия. Оно лишь стремится к установлению регулярности высказываний”. Делез отмечает, что вокруг каждого высказывания мы должны различать “три круга, как бы три пространственных среза”: 1) пространство *коллатеральное*, прилегающее или смежное; его образуют прочие высказывания, относящиеся к той же группе; 2) *коррелятивное* пространство, вмещающее взаимосвязи высказывания с его собственными субъектами, объектами и понятиями; 3) *дополнительное* пространство, или недискурсивные формации (“политические институты и события, экономические методы и процессы”); любой общественный институт включает в себя высказывания, такие, например, как конституция, хартия, договоры, регистрационные и протокольные записи. Дискурсивные отношения с недискурсивными средами образуют границу, “определенный горизонт, без которого те или иные объекты высказываний не могли бы появиться, равно как не определились бы и места высказываний. Согласно Фуко, “разумеется, нельзя сказать, что политическая практика навязала медицине с начала 19 века такие новые объекты, как повреждения тканей или анатомо-патологические корреляции; однако, она открыла новые поля выявления медицинских объектов (...массы населения, включенные в административные рамки и находящиеся под надзором... огромные народные армии... институты, выполняющие больничные функции применительно к экономическим потребностям эпохи и социально-классовым взаимоотношениям). Эту связь политической практики с медицинским в равной степени можно обнаружить и в статусе врача...”. Особое значение Делез придает тому обстоятельству, что “как целая группа высказываний, так и каждое единичное высказывание представляют собой множества... Существуют лишь редкие

множества с единичными точками, с пустыми местами для тех, кому случается некоторое время выполнять в них функцию субъекта: накапливающиеся, повторяющиеся и сохраняющиеся в самих себе регулярности. Множество — это понятие не аксиоматическое или топологическое, а топологическое. Книга Фуко представляет собой решающий шаг в развитии теории-практики множеств”. Фуко (наряду с Бланшо) продемонстрировал, что современные философские дискуссии ведутся не столько по поводу структурализма как такового, не только по поводу существования или отсутствия моделей и реальных, которые принято называть структурами, сколько “по поводу места и статуса субъекта в тех измерениях, которые выйдут не полностью структурированными” (Делез). И далее у Делеза: субъект суть “субъект речи, он диалектичен, ему присущ характер первого лица, которым начинается дискурс, тогда как высказывание является первичной анонимной функцией, которая позволяет субъекту существовать только в третьем лице, причем лишь в виде производной функции”. Анализируя новаторство “археологического” подхода Фуко, Делез отмечает его противопоставленность “формализации” и “интерпретации”, которые, как правило, смешивались в предшествующей традиции анализа смысла текстов. Речь идет о поиске либо “сверхсказанного” во фразе, либо “невсказанного” в ней: действительно, методологически очень трудно придраться к тому, что говорится на самом деле, придерживаясь одной лишь записи сказанного. Это, по мысли Делеза, не получается даже у лингвистики (и в первую очередь у лингвистики), единицы членения которой никогда не находятся на том же уровне, что и сказанное. Фуко ставит своей целью достичь уровня, где фигурирует сказанное, через позитивность высказывания. По мысли Фуко, археология “не пытается очертить, обойти словесные речевые употребления, чтобы открыть за ними и под их видимой поверхностью скрытый элемент, скрывающийся в них или возникающий подспудно тайный смысл; однако высказывание не видимо непосредственно; оно не проявляется столь же явным образом, как грамматическая или логическая структуры (даже если последняя не полностью ясна, даже если ее крайне сложно разъяснить). *Высказывание одновременно и невидимо и нескрыто*”. Как отмечает Делез, на “самых важных” страницах “Археологии знания” Фуко доказывает, что никакое высказывание не может обладать латентным существованием, поскольку онокасается действительно сказанного; встречающиеся в высказываниях “пропуски” или пробелы не следует

путать с "потайными" значениями, ибо они обозначают лишь присутствие высказывания в пространстве рассеивания, где образуется его "семейство". Так трудно добраться до записи того же уровня, что и сказанное, то происходит это потому, что высказывание не дано непосредственно, а всегда прикрыто фразами и пропозициями. Следует обнаружить или даже придумать "цоколь" высказывания, вычленив упоминавшиеся выше три пространственных среза; и только в множестве, которое предстоит воссоздать, мы сможем обнаружить высказывание как простую запись того, что говорится. По Фуко, "для того, чтобы язык можно было исследовать как объект, разделенный на различные уровни, описываемый и анализируемый, необходимо, чтобы существовало некое высказывательное данное, которое всегда будет определенным и бесконечным: анализ языка всегда осуществляется на материале слов и текстов; интерпретация и упорядочивание имплицитных значений всегда основываются на ограниченной группе фраз; логический анализ системы включает в повторную запись, в формальный язык данную совокупность пропозиций". Оригинальность Фуко, по мнению Делеза, состоит в способе, которым он определяет для себя свод слов или текстов: не из функций их частотности; не из личных записей тех, кто говорит или пишет (неважно, кто их "субъект-автор"). Имеет значение та простая функция, которую базовые слова, фразы и пропозиции исполняют в своем "семействе" (например, на основе правил помещения в психиатрическую больницу). Одним из выводов, вытекающих из размышлений Фуко, является следующий: знание — это не наука и даже не познание; его объект составляют ранее уже определенные множества или четкое множество со своими единичными точками, местами и функциями, которые и описывает само знание. По мнению Фуко, "дискурсивная практика не совпадает с научным развитием, которому она может дать место; знание, которое она образует, не является ни необработанным наброском, ни побочным продуктом повседневной жизни, образованном наукой". Как пишет Делез, Фуко "удалось преодолеть научно-поэтическую двойственность, еще обременявшую труды Башляра": главное достоинство "Археологии знания" состоит "в открытии и размежевании тех новых сфер, где и литературная форма, и научная теорема, и повседневная фраза, и шизофреническая бессмыслица, и многое другое являются в равной мере высказываниями, хотя и несравнимыми, несводимыми друг к другу и не обладающими дискурсивной эквивалентностью... И наука, и поэзия являются в равной степени знанием".

Как несколько позже ("Новый картограф") отмечал Делез, "Археология знания" предложила "новый взгляд на все предшествующие книги": Фуко ввел различие между двумя типами "практических формаций" — "дискурсивными", или высказываниями, и "недискурсивными", или средами. (Медицина конца 18 в. была дискурсивной, но как таковая взаимодействовала с группами населения, зависевшими от иного типа формации и предполагавшими тем самым существование недискурсивных сред: "общественные институты, политические события, экономические практики и процессы".) По мысли Фуко, эти две формации различны, хотя и пронизывают друг друга: между ними нет ни соответствий, ни изоморфизма, ни прямой причинно-следственной связи, ни символизации. В статье "Новый картограф" Делез делает вывод, что Фуко "стал автором той новой концепции власти, которую искали многие, но не смогли ни обнаружить, ни сформулировать". Ранее власть считалась "собственностью" того класса, который ее завоевал. Фуко доказывает, что власть является не столько собственностью, сколько стратегией, "она — не столько владение, сколько действие, и представляет собой не приобретенную или сохраненную привилегию господствующего класса, а следствие совокупности ее стратегических позиций". Этот "новый функционализм", по Делезу, рисует нам нетрадиционную картину природы власти: "неисчислимы пункты противостояния, очаги нестабильности, каждый из которых по своему чреват конфликтами, борьбой и, по меньшей мере, временной инверсией соотношения сил"; власть "не обладает гомогенностью". Власть не является централизованной властью государства: по мысли Фуко, само государство возникает как результат совместного действия множества механизмов и очагов, расположенных на ином уровне и самостоятельно образующих "микрорфизику власти". Современные общества можно определить как общества "дисциплинарные", "дисциплина" представляет собой тип власти, технологию, которая пронизывает все возможные аппараты и институты, связывая их между собой, продлевая их существование, побуждая их к конвергенции и проявлению в новом режиме. Как отмечает Делез, "функционализму Фуко соответствует современная топология, которая не указывает на привилегированное место в качестве источника дисциплинарных", "дисциплина" не допускает точечной локализации". Пирамидальному образу власти функциональный микроанализ противопоставляет строгую имманентность, где очаги власти и дисциплинарные технологии образуют соответствующее количество неразрывно связанных друг с другом сегментов, через которые проходят либо пребывают в них душой и телом

(в семье, в школе, а по необходимости и в тюрьме) принадлежащие к массе индивиды. Для власти характерны имманентность ее поля без трансцендентной унификации, непрерывность ее линии без какой-либо глобальной централизации, множественность сегментов без отчетливой тотализации: то есть серийное пространство. Власть является не свойством, а отношением: "власть проникает в подвластные силы, проходит через них и сквозь них, опирается на них, так же как и они в борьбе с нею в свою очередь опираются на все "точки опоры", которые она образует среди них" (Фуко). Власть не осуществляется посредством идеологии, даже в тех случаях, когда она направлена на души, а в тот момент, когда власть оказывает давление на тело, она не обязательно действует путем насилия и репрессий. Прежде чем подавлять, власть "порождает действительность". И она также порождает истину, прежде чем начинает идеологизировать, абстрагировать или маскировать. По словам Делеза, "одной из наиболее глубоких тем" в рассматриваемой книге Фуко стала замена... чересчур грубой опозиции "закон-беззаконие" более тонкой корреляцией "незаконности-законности". Закон всегда представляет собой сочетание незаконностей, которые он, формализуя, дифференцирует. Закон — это способ управления незаконностями, теми, которые он допускает, делает возможными или же придумывает в качестве привилегий для господствующего класса, и другими, которые он терпит как своего рода компенсацию для подавляемых классов, в то же время используя их в интересах господствующего класса; наконец, по Фуко, это способ управления такими незаконностями, которые он запрещает, изолирует и пользуется ими, как объектом, но одновременно и как средством господства. В "Надирать и наказывать" Фуко совершенствует собственную модель и уже не ограничивается негативным определением одной из форм (формаций) как "недискурсивной". Согласно Фуко, тюрьма, например, представляет собой формацию среды ("карцеральной" среды) и одновременно выступает "формой содержания" (содержимым является узник). Но эта форма отсылает не к "слову", которое могло бы ее обозначать, равно как и не к означающему, для которого она была бы означаемым. Она отсылает к словам "преступная деятельность" или "правонарушитель", в которых выражается новый способ высказывания (новая форма выражения) о нарушениях законности, наказаниях и их субъектах. Две эти формы, возникшие в одно время, кардинально различаются. Уголовное право формулирует высказывания в контексте "защиты общества", задавая код ассоциации идей между правонарушением и наказанием. Это некий *строй языка*, классифи-

цирующий правонарушения, привлекающий правонарушителей к судебной ответственности и “отмеряющий” наказания; это одно из семейств высказываний, а также еще и порог. Тюрьма же становится новой формой воздействия на тело, имеет дело со зримым, не только делает наглядно видимым преступление и преступника, но и сама образует некую видимость. Тюрьма до того как стать образом камня, формирует “режим света”, специфический “паноптизм” (центральная башня, камеры по кругу, надзиратель *видит все без риска быть увиденным*). И так, согласно Фуко, “строй языка” и “режим света” не обладают одной и той же “формой” и относятся к разным формациям. “Недискурсивные среды” (см. “Археология знания”) обретают позитивную форму: зримая форма в ее противопоставлении форме высказывания (см. “Надзирать и наказывать”). Как подчеркнул Делез, в таком контексте книга “Надзирать и наказывать” выдвигает “две проблемы, которые не могла сформулировать “Археология”, так как она основывалась на знании и на примате высказывания в знании. С одной стороны, существует ли вообще в социальном поле какое-либо общее основание, независимое от форм? С другой стороны, насколько взаимодействие, подгонка двух форм, и их взаимное проникновение гарантированы в каждом конкретном случае?” По мысли Делеза, схема размышлений Фуко такова: форма заявляет о себе в двух направлениях: она образует или организует разные виды материи; она формирует функции или ставит перед ними цели. К оформленным видам материи относятся не только тюрьма, но и больница, школа и т. д. Наквазия является формализованной функцией, равно, как лечение и воспитание. Фуко определяет паноптизм либо конкретно как световую организацию, характеризующую тюрьму, либо абстрактно, как некую машину, которая способна производить вообще все высказываемые функции. Абстрактной формулой паноптизма будет уже не “видеть, не будучи видимым”, а *навязывать какой-либо тип поведения любому человеческому множеству*. Множество при этом должно быть уменьшено, помещено в ограниченное пространство; навязывание определенного типа поведения осуществляется путем перераспределения в пространстве, расположения и классификации во времени, компоновки в пространственно-времени. Такое неформальное измерение Фуко обозначает термином “диаграмма” — “функционирование, абстрагированное от любого препятствия или трения, от всякого конкретного использования”. Диаграмма — это уже не архив, это карта, картография, равнообъемная любому социальному полю; это некая абстрактная машина (см. “Машины желания”). Любая диаграмма интерсоциальна и находится в становле-

нии, она производит новый тип реальности, новую модель истинны. Она не является ни субъектом истории, ни чем-то находящимся над историей. Она удваивает историю становлением. Диаграмма у Фуко суть выражение соотношений сил, образующих власть согласно ранее проанализированным признакам; “паноптический аппарат — ...это способ заставить функционировать отношения власти в рамках функции и функцию — через отношения власти”. Диаграмма действует как имманентная и неунифицирующая причина: абстрактная машина выступает в роли причины внутренней организации конкретных взаимодействий, осуществляющих с ее помощью эти соотношения... в самой ткани формируемых ими схем взаимодействия. Согласно Делезу, “Надзирать и наказывать” — это книга, где Фуко явным образом преодолевает очевидный дуализм предшествовавших книг: если знание состоит в переплетении зримого и высказываемого, то власть выступает как его предполагаемая причина, и наоборот. По мысли Фуко, “не существует отношения власти без коррелятивного формирования поля знания, как знания, которое не предполагало бы и не конституировало бы одновременно отношений власти... Не существует такой модели истины, которая не отсылала бы к какому-нибудь типу власти; нет ни знания, ни даже науки, которые не выражают или не вмешивают в свою практику какую-либо осуществляющую свои функции власть”. Неформальная диаграмма выступает как абстрактная машина. Делез особо подчеркивает: “машины бываю социальные прежде, чем стать техническими. Или точнее, прежде, чем появляется технология материальная, существует некая человеческая технология”. Инструменты и материальные машины должны быть отобраны диаграммой и приняты в схемы взаимодействия: например, “развитие от палки-копалки к мотыге, а затем к плугу не выстраивается линейным образом, а “отсылает” к соответствующим коллективным машинам, видоизменяющимся в зависимости от плотности населения и времени распашки пара”. Винтовка как инструмент, по Фуко, существует только в рамках “совокупности устройств, принципом которых является уже не подвижная или неподвижная масса, а геометрия отделяемых и составляемых сегментов”. Технология представляет собой явление прежде всего социальное, и только потом — техническое. Тюрьма может существовать в самодержавных обществах как явление маргинальное (письма с королевской печатью о заточении без суда и следствия); как аппарат она начинает существовать лишь с того момента, когда новая диаграмма, диаграмма дисциплинарная, дает ей возможность переступить “технологический порог”. Как ниже отмечает Делез, резюми-

руя ход рассуждений Фуко, “это общеметодический вопрос: вместо того, чтобы идти от видимого внешнего, к какому-либо существенному “ядру внутреннего”, следует предотвратить иллюзорность внутреннего, чтобы верить слова и вещи к конститутивности внешнего”. В статье “Страты, или Исторические формации: видимое и высказываемое (знание)” Делез анализирует представления Фуко об “исторических формациях” — специфических проявлениях функционирования культурного бессознательного в конкретную историческую эпоху в виде различных дискурсивных практик, характерных для каждого времени. Как отмечает Делез, никакая “эпоха” не предшествует ни выражающим ее высказываниям, ни заполняющим ее видимостям. Таковы два самых важных аспекта: с одной стороны, каждая страта, каждая историческая формация подразумевает перераспределение зримого и высказываемого, которое совершается по отношению к ней самой; с другой стороны, существуют различные варианты перераспределения, потому что от одной страты к другой сама видимость меняет форму, а сами высказывания меняют строй. (Высказывания 17 в. регистрируют безумие как крайнюю степень *неразумия*, психиатрическая больница или тюремное заключение включают его в ансамбль представлений, в котором душевнобольные объединяются с бродягами, с разного рода извращенцами.) Каждая страта состоит из сочетания двух элементов: способа говорить и способа видеть, дискурсивностей и очевидностей. Соответственно, знание, по “совершенно новой” модели Фуко, определяется присущими каждой страте и каждой исторической формации комбинациями зримого и высказываемого. Знание — это схема практического взаимодействия, “устройство”, состоящее из дискурсивных практик высказываний и недискурсивных практик видимостей. Знание не является наукой и неотделимо от тех или иных порогов, с которых оно начинается, даже если оно представляет собой перцептивный опыт или ценности воображаемого, идею эпохи или данные общественного мнения. Согласно Фуко, высказывания никогда не бываю скрытыми, но и никогда не прочитываются или даже не выражаются. Сравнивая вкритианскую эпоху с ситуацией сегодняшних дней, Фуко отмечал: “Под прикрытием заботы о языке, который старались очистить так, чтобы секс в нем больше не назывался прямо, секс был как бы взят под опеку дискурсом, который, третируя его, одновременно претендовал на то, чтобы лишить его какой бы то ни было неясности, равно как и какого бы то ни было подобия воли... Что же касается современных

обществ, то они дали себе обет не то чтобы держать секс в тени, а, напротив, говорить о нем, но постоянно делая из него тайну". Выказывание остается скрытым, но только в тех случаях, когда не удается подняться до условий, допускающих его извлечение. С точки зрения Делеза, "все всегда, в любую эпоху проговаривается — это, возможно, наиболее важный исторический принцип Фуко: за занавесом нет ничего интересного". Существование скрытых высказываний означает лишь то, что в зависимости от политического режима или условий существования бывают разные говорящие и разные адресаты сообщений. Предельно общим условием построения высказываний или дискурсивных формаций, по Фуко, выступала бессубъектность: субъект трактуется им как "ансамбль переменных высказываний". Субъект представляет собой место или позицию, которые сильно меняются в зависимости от типа высказывания, да и сам "автор" в некоторых случаях является не более, чем одной из таких возможных позиций. На первом плане оказывается некое "ГОВОРИТЬ", безмянное бормотание, в котором размещаются позиции для возможных субъектов: "громкое, непрерывное и беспорядочное жужжание дискурса". Язык либо дан весь целиком, либо его нет вообще. У каждой эпохи свой способ сборки языка, зависящий от корпуса ее высказываний. Делез отмечает, что немаловажна и мысль Фуко о том, что существуют "игры истины", или процедуры обнаружения истины. Истина неотделима от устанавливающей ее процедуры. В книге "Использование удовольствий" Фуко, согласно Делезу, "подведет итог всех предшествующих книг, когда продемонстрирует, что истина дается знанию только через "проблематизацию", и что эти проблематизации складываются только лишь из "практик", практик видения и практик говорения. Эти практики (процесс и метод) образуют процедуры обнаружения истины, "историю истины". Статья "Стратегии, или Нестратифицируемое: мысли извне (власть)" начинается рассуждениями Делеза о содержании понятия "власть" у Фуко. Делез подчеркивает, что всякие взаимоотношения сил являются "властными взаимоотношениями". Власть не является формой (например формой-государством), всякая сила уже является отношением, то есть властью: у силы нет ни другого объекта, ни другого субъекта, кроме силы. Насилие представляет собой один из сопутствующих моментов или одно из следствий силы, но никак не одну из ее составляющих. Насилие разрушает или деформирует определенные тела или объекты; у силы нет других объектов, кроме других сил, нет иного бы-

тия, кроме взаимоотношений: "это действие, направленное на действие, на возможные или актуальные действия в настоящем или в будущем", это совокупность действий, направленных на возможные действия". Согласно Фуко, 1) власть не является чем-то сугубо репрессивным (она "побуждает, вызывает, производит"; 2) она осуществляется в действии прежде, чем ею овладевают (ее владеют лишь в детерминированной форме, как, например, класс, и в детерминирующей форме, как, например, государство); 3) она проходит через тех, кто находится под властью не в меньшей степени, чем через властвующих (она проходит через все силы, участвующие во взаимоотношениях). По Фуко, главный вопрос в том, как осуществляется власть. В книге "Воля к знанию" он отмечает, что в конце 18 в. в обществе конституируется функция управлять и распоряжаться жизнью в рамках какого угодно множества при условии, что это множество будет многочисленным (население), а пространство — протяженным или открытым. Двумя чистыми функциями в новом обществе станут "анатомо-политическая" и "биополитическая", а двумя видами голой материи — любое тело и любое население. Власть и знание в таком контексте гетерогенны, во с элементами взаимодопущения и даже примата одного над другим (по удачному замечанию современника, "власть как осуществление, знание как упорядочение"). Науки о человеке неотделимы от делающих их возможными отношений власти, которые к тому же поощряют знания, более или менее способные к преодолению эпистемологического порога или к формированию познания. По мысли Фуко, "между техниками знания и стратегиями власти не существует никакой экстерниорности, даже они играют свою специфическую роль, и сочленяются друг с другом, исходя из различия между ними": "власть — знание" выступает как некий комплекс. Если мы попытаемся, в соответствии с комментируемой Делезом мысли Фуко, определить "свод фраз и текстов с тем, чтобы извлечь из него высказывания, то это можно сделать не иначе, как определив очаги власти (и сопротивления), от которых этот свод зависит... вступая во взаимоотношения со знанием, власть порождает какую-то истину, поскольку показывает и заставляет говорить". Анализируя идею Фуко о "смерти человека", Делез пишет: "речь не идет о человеке, как о чем-то составном, будь то концептуальном, существующем, воспринимаемом или выразимом. Речь идет о составляющих силах человека: с какими другими силами они сочленяются и какое соединение из этого получается? В классическую эпоху все силы человека соотносились с одной-единственной силой, силой "репрезентации", которая притяза-

ла на то, чтобы извлечь из человека все, что в нем есть позитивного или же возвышаемого до бесконечности. В результате получалось, что совокупность таких сил образует Бога, а не человека, и человек мог предстать только между порядками бесконечного... Для того, чтобы человек предстал как специфическое составное явление, нужно, чтобы составляющие его силы вступили во взаимоотношения с новыми силами, которые уклоняются от контакта с силой репрезентации и даже устраняют ее. Эти новые силы являются силами жизни, труда и языка, чтобы человек в какой-то жизни обнаруживает "организацию", труд — "производство", а язык — "филиацию", которые ставят эти силы за пределы репрезентации. Эти смутные силы, порожденные конечностью, изначально не являются человеческими, но они входят в контакт с силами человека, чтобы вернуть его к его собственной конечности и наделить его историей, чтобы он делал собственную историю как бы во второй раз... В новой исторической формации 19 в. именно человек оказывается сформированным из множества составляющих его "растиражированных" сил. Если... силы человека войдут в контакт еще с какими-нибудь силами... на этот раз получится "нечто иное", что уже не будет ни Богом, ни человеком: похоже, что смерть человека следует за смертью Бога в интересах новых составляющих... То, что человек представляет собой фигуру из песка между морским отливом и приливом, следует понимать буквально: такая композиция может появиться между двумя другими — композицией из классического прошлого, которое не знало человека, и композицией из будущего, которое уже не будет его знать". Цитируя последнее предложение (заключительную фразу книги Фуко "Слова и вещи"), Делез вопрошает: силы человека, вступившие во взаимоотношения с силами информации и образовавшие совместно с ними неделимые системы "человек-машина", — может это "союз человека уже не с углеродом, а с кремнием"? Анализируя "самые блестящие страницы" "Воли к знанию", Делез отмечает: "Когда диаграмма власти уходит от модели автократии, чтобы предложить дисциплинарную модель, когда она становится "биовластью" и "биополитикой" населения, становится заботой о жизни и управлении жизнью, то новым объектом власти вдруг становится жизнь. И тогда право постепенно отказывается от того, что составляло привилегию суверена, от права на умерщвление (смертная казнь), но при этом позволяет творить тем больше гекатомб и геноцидов: не ради возвращения к стародавнему праву на убийство, а, наоборот, во имя расы, во имя жизненного пространства, ради улучшения условий жизни, ради выживания нации... Однако когда

власть таким образом избирает своим объектом или целью жизнь, сопротивлению власти тоже начинает ссылаться на жизнь и обращает ее против власти". Или словами Фуко: "жизнь как политический объект оказалась некоторым образом пойманной на слове и обращенной против системы, которая пыталась ее контролировать". Спиноза писал: "Неизвестно, на что способно человеческое тело, когда оно освобождается от навязанной ему человеком дисциплины". Фуко добавил: неизвестно, на что способен человек, "пока он жив" как совокупность "сопротивляющихся сил". Рассматривая в заключительных разделах работы идеи "складки" у Фуко и его интерпретации концепции "сверхчеловека" (см. Складка, Сверхчеловек), Делез видит "печаль" мыслителя в проблеме: "если власть учреждает истину, то как можно помыслить "власть истинны", которая уже не была бы истинной властью, истинной, исходящей от трансверсальных линий сопротивления, а отнюдь не от интегральных линий власти?" Фуко оперирует тремя измерениями: а) отношения, наделенные формой, формализованные в стратах (знания); б) взаимоотношения сил на уровне диаграммы (власть); в) отношение ("не-отношение") к внешнему (мысль). Возникает проблема: "глубже ли внутреннее любого внутреннего мира", подобно тому, как внешнее более отдаленно, чем весь внешний мир? Внешнее — это не застывший предел, это движущаяся материя... это не нечто иное, отличное от внешнего, это как раз и есть *внутреннее внешне*. По мысли Фуко, невысказанное находится не снаружи мысли, а в самой ее сердцевине, как невозможность мыслить, которая удваивает или углубляет внешнее... Начиная с 19 в. различные измерения конечного стали как бы стягивать внешнее в складки, сокращая его, образуя некую "глубину", своего рода "втиснутую в себя толщину". Понимание древними греками того, что отношение к самому себе как самообладание есть "власть, которую осуществляют над самим собой в рамках власти, которую осуществляют над другими", по мысли Фуко, явилось сгибанием внешнего на практике. Была осознана то, что господство над другими необходимо удваивать господством над собой, что обязательные правила власти необходимо дублировать факультативными правилами пользующегося ими свободного человека. Греки "согнули силу, которая при этом не перестала быть силой. Они соотносили силу с ней самой". Согласно Делезу, "основополагающая идея Фуко состоит в том, что измерение субъективности является производным от власти и от знания, но не зависит от них". Фуко формулирует несущую конструкцию нового проекта: субъек-

тивация свободного человека обернулась подчиненностью: с одной стороны, это "подчинение другому через подконтрольность и зависимость" со всеми вводимыми властью процедурами индивидуализации и модуляции, направленными на повседневную жизнь и интериорность тех субъектов, кого власть назовет своими подданными; с другой стороны, это "привязка (каждого) к своей собственной идентичности через сознание и самосознание", со всеми техниками моральных и гуманитарных наук, которые образуют знание субъекта. Субъективация, отношение к себе формируются непрерывно, путем — в интерпретации Делеза — образования "четырёх складок субъективации": 1) складка, охватывающая материальный компонент нас самих (у древних греков — тело и его удовольствие); 2) складка, посредством которой соотношения сил превращаются в отношение к себе; 3) складка знания, или складка истины, которая "образует отношение истинного к нашей сущности и нашей сущности к истине, которая представляет собой формальное условие для всякого знания, для любого познания"; 4) складка самого внешнего: от этого внешнего субъект в своих разных модусах ожидает бессмертия или вечности, спасения или свободы, а то и смерти, отрешенности. Четыре складки подобны конечной, формальной, действующей, материальной причинам, субъективности или интериорности как отношению к себе. По Делезу, субъект каждый раз "творится заново, как очаг сопротивления, своеобразно ориентации складки, субъективирующих знание и изгибающих власть". Борьба за современную субъективность происходит через сопротивление двум современным формам подчинения: 1) нашей индивидуализации согласно требованиям власти; 2) закрепления за каждым индивидуумом раз и навсегда всеми определенной, известной и познанной самоотчужденности. В этом случае борьба за субъективность принимает вид права на несходство и вариативность, права на преобразование. Как отмечает Делез, "основной принцип" Фуко заключается в следующем: "всякая форма есть соотношение сил". Речь идет о том, чтобы узнать, с какими силами вступают во взаимодействие силы в человеке при той или иной исторической формации и какая форма получается из этого соотношения сил... Силы в человеке не обязательно участвуют в образовании формы-Человека, но могут участвовать в ином составе, в иной форме... Для того, чтобы форма-Человек возникла или обрисовалась, необходимо, чтобы силы в человеке вступили во взаимоотношения с весьма специфическими силами внешнего. В случае взаимоотношения сил в человеке с "силами воз-

вышения до бесконечного" (модель "классической" исторической формации) происходит, по мысли Фуко, образование формы-Бога, мира бесконечной репрезентации. В 19 в. из внешнего приходят новые, при этом конечные силы: Жизнь, Труд и Язык. Когда сила в человеке начинает схватку с силами конечности как с внешними силами, она неизбежно сталкивается с конечностью за пределами самой себя. Сила в человеке творит из последней конечности собственную, одновременно осознавая ее как собственную конечность. Так начинается человек, обрисовывается форма-Человека: по Фуко, "бытие существует лишь потому, что существует жизнь... Таким образом, именно опыт жизни выступает как самый общий закон живых существ... однако онтология эта обнаруживает вовсе не то, что лежит в основе всех этих существ, но скорее то, что облекает их на мгновение в столь хрупкую форму". Делез завершает следующими словами: "Как сказал бы Фуко, сверхчеловек — это нечто гораздо большее, чем исчезновение существующих людей, и нечто гораздо большее, чем изменение понятия: это пришествие новой формы, не Бога и не человека, и можно надеяться, что она не будет хуже двух предыдущих".

А. А. Грицанов

ФУТУРИЗМ (лат. future — будущее) — идейно-художественное течение в рамках модернизма в период с 1910-х по 1930-е в Италии и, отчасти, Франции и России. Основоложник-теоретик — Маринетти; классические представители: У. Боччони, Дж. Балла, К. Карра, Л. Руссоло и др. Эстетическая концепция Ф. опирается на общекультурные идеи Маринетти о формировании новой цивилизации сращивания человека с техникой ("новый кентавр" — человек на мотоцикле), о замене художественной программы психологизма программой выражения "чувств и инстинктов металлов, камней, деревьев", о преодолении диктата логики, дискурса и языка над свободной ассоциативностью сознания и о "великом смехе", который "омолодит лицо мира" (см. Маринетти). В отличие от экспрессионизма и кубизма, характеризующихся пессимистическим восприятием нового века (см. программный тезис кубизма: "закрыть глаза, чтобы не видеть дракона"), Ф. ориентирован на мажорную оценку машинной цивилизации и экстраполяцию динамизма техники на эмоционально-психологическую сферу: "мы воспринимаем, как механизмы; чувствуем себя построенными из стали. Мы тоже машины. Мы тоже механизмы" (Северини). Вместе с тем, Ф. может быть рассмотрен как закономерный

этап в разворачивании содержательной эволюции модернистской концепции художественного творчества. Изначальная ориентация модернизма на моделирование в творчестве возможных миров фундирована в экспрессионизме идеей отказа от изобразительности и выражения сущности объекта "не так, как мы его видим, а так, как мы его знаем" (Э. Л. Кирхнер). В кубизме эта программа оборачивается эксплицитно объявленной "войной против зрения" (П. Пикассо), в ходе которой исходная позиция бунта против вещей (как они есть) смеяется лозунгом слияния с вещью (какой она должна быть): "уважайте объект" у Пикассо. И если для экспрессионизма характерен поиск "мифологических первоэлементов мироздания" (Э. Х. Нольде, Ф. Марк, Э. Хаккель, П. Клее и др.), то для кубизма — не только "изучение структуры первичных объемов" (Пикассо), но и целенаправленное моделирование реальности: "орфизм" Г. Аполлиера (как музыка Орфея обладала материальной силой и возвращала к жизни, так, по мысли Аполлиера, вдохновение художника способно создать жизненное, то есть подлинное бытие — в противоположность видимой "искусственной" декорации в декоративном искусстве"), эксперименты Р. Делоне в сфере моделирования реальности из элементов света, неопластицизм Моисеона как отрицание непосредственной пластики ("идеи Платона — плоские") и т. п. Ф. занимает в означенной традиции особое место, делая радикальный поворот от осмысления элементов формы к осмыслению элементов движения: по формулировке "Манифеста футуристической живописи" (1910), "нужно вымести все уже использованные сюжеты, чтобы выразить нашу вихревую жизнь стали, гордости, лихорадки и быстроты". В рамках характерного для Ф. течения динамизма движение расслаивается на составляющие его элементы ("у бегающих лошадей не четыре ноги, а двадцать, и движения их треугольны" — у Балла), в рамках симулянтства движение схватывается посредством организации картины с помощью так называемой "линии силы", демонстрирующей проникновение движущихся объектов друг в друга ("откроем фигуру, как окно, и заключим в нее среду, в которой она живет" — у Боччони). Однозначная ориентация на процессуальность движения при абстрагировании как от движущегося объекта, так и от направления и цели движения ("движение и свет уничтожают материальность тел", согласно "Манифесту") получает в Ф. ярко выраженную социальную аппликацию: аксиологический ак-

цент делается на социальном движении как воплощающем — вне зависимости от своей направленности — обновление и, следовательно, прогресс (книга Карра "Война — живопись", картины Боччони "Драка", Руссо "Восстание", Карра "Похороны анархиста Галле" и др.) — при абстрагировании от человека в контексте его абсолютной личной ценности и частной жизни (идея Маринетти об индивидуе как "штифтике", обеспечивающем движение социальной мегамашины, — в противоположность концепции сильной личности; выражающие — соответственно — эти идеи картины Северини "Бронепоезд" и Боччони "Единственная форма"). На этой основе происходит историческое смыкание Ф. с фашизмом: с приходом к власти Муссолини Ф. становится официальной эстетической доктриной итальянского фашизма, эволюционируя от концептуального педалирования идеи агрессии ("без агрессии нет шедевра" — у Маринетти) и культивирования "брутальных портретов Дуче" в начальный период государственного развития фашизма — до концептуальных прокламаций социального оптимизма ("одна лишь радость динамична" — в псевдоромантическом манифесте Маринетти "Новая футуристическая живопись", 1930) и культивации идилических пасторалей в стиле неоклассицизма в период стабилизации фашистского правления. В области художественной техники Ф. сыграл большую роль в становлении абстракционизма ("Выстрел из ружья" и "Динамические последовательности" Балла, "Сферическое распространение центробежного света" Северини, более поздние "Манифест абстрактной живописи" Прампolini и идея "всемирного Ф."), авангарда новой волны, прежде всего, искусства поп-арт ("Памятник бутылке" Боччони, 1913 — как первый художественный прецедент "делаешь вещей") и синтетического искусства (концерт "звуков большого города" на базе комплексного "шумопроектирования" Руссо) и — отчасти — сюрреализма ("Состояние души" Боччони: "Прощание", "Те, кто остается" и др.). (См. также Анти-психологизм, Маринетти, Фашизм.)

М. А. Можейко

ФУТУРОЛОГИЯ — обобщенное название концепций о будущем человечества; в узком значении — область научных знаний, охватывающая перспективы социальных процессов и явлений (в этом смысле Ф. синонимична прогнозированию и прогностике). Термин "Ф." был предложен немецким социологом О. Флехтгеймом как название "философии будущего", альтернативной всем предшествовавшим социальным учениям. В этом значении термин не получил распространения.

С начала 1960-х под Ф. понималась "наука о будущем", "история будущего", ориентированная на познание перспектив всех явлений, и, прежде всего социальных. Такое понимание Ф. было связано с появлением в этот период специальных учреждений, разрабатывавших научно-технические и социально-экономические прогнозы, и содержало претензию на монополизацию прогностических функций существовавших научных дисциплин. Однако отсутствие у понятой таким образом Ф. собственного предмета и ограниченность понимания будущего по аналогии с прошлым выявило несостоятельность данного подхода, что к концу 1960-х привело к практическому выходу такого значения термина "Ф." из употребления. На смену ему пришла трактовка Ф. как комплекса широко понимаемого социального прогнозирования (тесно взаимосвязанной совокупности прогностических функций общественных наук и прогностики как науки о законах прогнозирования). С начала 1970-х ввиду многозначности и неопределенности термин "Ф." вытесняется термином "исследование будущего". Понятие Ф. преимущественно используется как образный синоним "исследования будущего". В 1960-е преобладающим в западной Ф. было технократическое направление Ф., апологизировавшее научно-технический прогресс как главное средство разрешения социальных проблем. Даним направлением была выдвинута концепция "постиндустриального общества", трактовавшая перспективы развития человечества со сциентистских позиций (Белл, Г. Кан, Э. Бжезинский и др.). В рамках леворадикального течения Ф. (А. Ускоу) научно-технический прогресс трактовался как катализатор неизбежного краха западного общества. В конце 1960-х — начале 1970-х в иа первый план в Ф. выходит изучение глобальных проблем. Ведущей организацией данного направления стал Римский клуб (А. Печчеи, А. Книг, Д. Медоуз, Э. Пестель, М. Месарович, Э. Ласло, Дж. Боткин, М. Эльманджра, М. Малица, Б. Гаврилишин, Г. Фридрихс, А. Шафф, Дж. Форрестер, Я. Тиньберген и др.), инициировавший компьютерное глобальное моделирование перспектив развития человечества и "пределов роста" технологической цивилизации. В целом в рамках Ф. последней трети 20 в. можно выделить направления "экологического пессимизма" (Форрестер, Медоуз, Р. Хейлбронер), прогнозирующего негативные последствия наличных перспектив развития человечества, и научно-технического оптимизма (Тоффлер, Месарович, Ласло, Пестель), обосновывающего возможность реализации позитивных потенций технологического развития.

М. Н. Мазаник

ХАБЕРМАС (Habermas) Юрген (р. 1929) — немецкий социальный философ и социолог, концепция которого выступает рубежной точкой поворота неклассической философии от модернизма к постмодернизму (см. Модернизм, Постмодернизм). Ассистент у Адорно в Институте социальных исследований (Франкфурт-на-Майне, 1956—1962). В 1962—1964 — профессор Гейдельбергского университета, в 1964—1971, 1983—1994 — профессор во Франкфурте-на-Майне, в 1971—1983 — содиректор (наряду с К. Ф. Вайцеккером) Института по исследованию условий жизни научно-технического мира им. Макса Планка (Штаркберг). Выступал последовательно представителем “второго” (“среднего”) поколения Франкфуртской школы, одним из идеологов “новых левых”, представителем неомарксизма; для зрелого периода творчества Х. характерна умеренная позиция традиционного либерализма и гуманизма (в самооценке — “либеральный гуманизм”), фундированная идеалом правового государства и преодоления отчуждения. В концепции Х. творчески ассимилированы идеи Франкфуртской школы, психоанализа, аналитической философии, герменевтики и структурализма. Исследовательские интересы реализуются в сфере социальной философии, теории коммуникации, методологии и философии права. Основные сочинения: “Структурное изменение общественности” (1962), “Теория и практика” (1963), “Познание и интерес” (1968), “Техника и наука как идеология” (1968), “Движение протеста и реформа высшей школы” (1969), “К логике социальных наук” (1970), “Теория общества или социальная технология” (совм. с Н. Луманом, 1971), “Культура и критика” (1973), “Теория общества или социальные технологии?” (1973), “Проблемы легитимации в условиях позднего капитализма” (1973), “К реконструкции исторического материализма” (1976), “Что такое универсальная прагматика” (1976), “Теория коммуникативного действия” (в 2 томах, 1981), “Моральное сознание и коммуникативное действие” (1983), “Ранние исследования и дополнения к теории коммуникативного действия” (1984), “Философский дискурс модерна” (1985), “Мораль и коммуникация” (1986), “Постметафизическое мышление” (1988), “Фактичность и значимость” (1992), “Разъяснение к этике дискурса” (1994) и др. Выступая в начале своей профессиональной карьеры ведущим представителем молодого поколения Франкфуртской школы, Х. осознал возможность теоретической интерпретации “овещнения” (Verdinglichung) через построение теории рационализации: “Уже тогда моей проблемой была теория модерна, теория патологий модерна,

с точки зрения осуществления, деформированного осуществления, разума в истории”. Анализируя “критическую теорию общества” Хоркхаймера — Адорно — Маркузе, Х. подчеркивал, что в рамках подобного подхода невозможно установить нормативные предпосылки ее собственного генезиса как акцентированно рационального интеллектуального предприятия. Рефлексивно преодолевая “критическую теорию общества”, Х. придет к выводу о том, что недостатки ее сводимы к следующему: 1) непоясненность нормативных отношений; 2) абсолютистская трактовка истины и отношения философии к наукам; 3) недооценка демократических традиций правового государства. Х. возражал против сведения классической “критической теорией” общественной рациональности к рациональности трудовой деятельности, понимаемой как покорение природы и — как следствие — против редукции процесса самоосуществления человеческого рода к трудовой деятельности. По мысли Х., институциональные рамки общества (“производственные отношения” по Марксу) отнюдь не являются непосредственным результатом процесса труда. Как полагает Х., в философско-историческом плане правомерно вычленивать два процесса эмансипации общества: а) от внешнего природного принуждения и б) от репрессий, пронзающих из собственной природы. В первом случае общественным идеалом выступает тотально автоматизированная социальная организация — результат научно-технического прогресса. Второй сценарий предполагает увеличение публичной рефлексии, растворяющей наличные формы господства, трансформирующей институциональные ограничения и высвобождающей потенциал коммуникативного действия. Х. акцентированно разграничивал труд и языковую коммуникацию: труд в его интерпретации выступает инструментальным действием, направляемым техническими правилами, фундированными эмпирическим знанием (значимость указаний правил определяется истинностью последнего). Коммуникативное действие же является, по Х., символически опосредованной интеракцией, руководствующейся интересубъективно значимыми нормами, выступающими, в свою очередь, основанием взаимных общепризнанных поведенческих ожиданий участников. История в таком понимании может быть описана в качестве процесса рационализации общества: 1) как рост производительных сил посредством рационализации средств и процедур их выбора; 2) как процесс рационализации действия, ориентированного на взаимопонимание: “Рационализация означает здесь устранение тех отношений принуждения, которые незаметно встроены в структуры коммуникации”. Таким образом, общественная рационализация, по Х., выступает как процесс поступательного преодоления систематических нарушений

коммуникации. При этом нормативные структуры не следуют линии развития материального производства, имея внутреннюю историю: именно эволюция этих структур выступает движителем общественного развития, поскольку обновление принципов социальной организации ведет к возникновению новых форм социальной интеграции, а эти последние конституируют новые производительные силы. По Х., именно на коммуникативном, а не на инструментальном (как у Маркса) разуме должна центрироваться парадигма социального анализа. При этом Х. отказывается от использования философской герменевтики Гадамера: по его мнению, последний, справедливо критикуя ложное объективистское самосознание, отказал философии в необходимости методологического отчуждения предмета. По мысли Х., “Гадамер превращает проникновение в предрассудочную структуру понимания в реабилитацию предрассудка /предсуждения. — В. Ф., М. М./ как такового”. (По Х., предсуждения действительно выступают условиями возможности познания, но оно способно выступать как философская рефлексия лишь тогда, когда прояснены нормативные основания, в которых оно осуществляется.) Х. полагал возможным использовать гадамеровскую модель языкового взаимопонимания в качестве средства для интерпретации общественных процессов, но счел необходимым учитывать также и соответствующие экскоммуникативные социальные эффекты. По мысли Х., “имеет смысл понимать язык как вид метainституции, от которой зависят все общественные институты... Однако эта метainституция языка как традиция, в свою очередь, явно зависит от общественных процессов, которые не раскрываются в нормативных взаимосвязях. Язык является *также* средой господства и социальной власти. Он служит легитимации отношений организованного насилия”. Х. в 1970—1990-е существенно трансформировал проект “критической теории общества” на основе синтеза с аналитической философией (прежде остия, теорией речевых актов Дж. Остина — Дж. Серля), герменевтикой, психоанализом, рядом социологических концепций. Наряду с Апелем (а также — В. Кулманом, Д. Белером и др.) Х. разработывает модель коммуникативной рациональности, позволяющую, по его мнению, придать “проекту модерна” второе дыхание, сохранив свойственный ему пафос рациональной критики и эмансипации. (“Проект модерна не завершен” — такой девиз можно считать одним из лейтмотивов философского творчества Х.) Х. является решительным оппонентом теоретиков постмодернизма, считая, что их концепции основаны на критике уходящего в прошлое типа рациональности, заданного моделью автономного

долингвистического сознания. В то время, когда релятивистские стили мысли стали своего рода интеллектуальной модой, Х., идя против течения, обосновывает универсальность критериев разума. Целью Х. на этом этапе творчества было выявление социальных структур, полагающих социальную критику нормой. (По мнению Х., уже неправомерно рассуждать о телеологическом и подчиненном объективным законам "историческом процессе", речь может идти о контингентной и многофакторной социальной эволюции: "историческому материализму не нужно допускать какого-то родового субъекта, которым и осуществляется эволюция. Носителями эволюции являются, скорее, общества и интегрированные в них субъекты действия") По мысли Х., именно в обществе культуры модерна формируется "общественность" — социальный квази-субъект, ориентированный на рациональное обсуждение значимых проблем практически всеми гражданами, а также полагающий, что лишь в рамках такой процедуры выработанные сообща пути решения данных вопросов будут легитимными. (Отсюда одна из ключевых тем творчества Х. — выявление и анализ социальных патологий современных развитых обществ на основе теоретической реконструкции процесса их исторического развития.) В работе "Структурные изменения общественности" Х. отмечал, что отношения "общественности", то есть агональные взаимодействия равных с равными в сфере свободы, возникают еще в античном полисе. Юридическое же их оформление правомерно увязывать с возникновением модерниого государства и отделенной от него сферы гражданского общества: "они служат политическому самопониманию, равно как и правовой институционализации буржуазной — в специфическом смысле — общественности". В конкретно-историческом контексте идея "общественности" нашла воплощение в институтах демократического правового государства. С другой же стороны, ограничение государственной власти парламентскими дебатами *представителей* общественности превращает последнюю скорее в объект социальных манипуляций со стороны средств массовой информации, нежели в субъекта осмысленного действия. Х. подчеркивает, что "общественность" — более нормативный (задающий масштаб и направление критики современных общественных реалий), нежели эмпирический феномен. Одновременно Х. подчеркивал необходимость отказа философии от претензий на абсолютную истину в пользу фаллибилистского (принципиально допускающего собственные ошибки — Пирс, Полпер) самоосознания аналогично процедурой рациональности современных опыт-

ных наук. Отдавая должное пафосу "трансцендирования", революционизма и тотального критицизма "критической теории" по отношению к современному обществу, Х. полагал необходимым заместить его реформистским выбором, направляемым дифференцированной рациональной критикой. Целевым вектором социальной философии Х. становится возможность конституирования принципиально неиндивидуальных (не-вертикальных) способов социального бытия как "универсального примирения" (ср. "пространства, свободные от господства" в миметической философии Адорно). Фундаментальным условием возможности осуществления этой программы Х. полагает радикальную трансформацию европейской рациональности, в существующих своих формах моделирующей насилие в жестких конструкциях логического дедуктивизма и технологического операционализма. Фундирующая европейское мышление субъект-объектная оппозиция обуславливает в качестве типового и субъект-объектное (то есть "извне деформирующее") отношение к миру. В этой связи Х. полагает необходимой переориентацию на принципиально субъект-субъектную структуру, моделируемую межличностным общением, — "интеракцию", понимаемую им не просто как социальное взаимодействие (ср. интеракционизм Дж. Г. Мид), но как глубинную содержательную коммуникацию в личностно значимой ее артикуляции. Если "стратегическое поведение" ориентировано, по Х., на достижение цели, что неизбежно предполагает асимметричную субъект-объектную процедуру и прагматическое использование другого в качестве объекта (средства), то "коммуникативное поведение" принципиально субъект-субъектно и, предполагая принятие другого в качестве самодостаточной ценности, может рассматриваться в категориях самодостаточной процессуальности, исключая такие как бы то ни было цели, помимо самого акта своего осуществления. В этом отношении "эмансипационный интерес" человека, стремящегося к освобождению от любого насилия, может быть реализован только посредством становления подлинной "интеракции" (составляющей сферу "практического интереса"), в контексте которой должны быть сформулированы адекватные идеалы и цели, и доминирования этого "интеракционного" взаимодействия над "технологическим", выражающим себя наиболее полно в процедуре "овладения внешней природой" и экстрараполюющим эту парадигму природопользования на все возможные сферы отношений. Наличие формы "коммуникативного" поведения, бытующие в реальных коммуникативных практиках, не могут быть выражены, по мнению Х., структурами социальных институтов современного общества, центрированными вокруг технических вопросов, в результате чего сфера подлинности

реального жизненного мира и система легитимации и институционализации современного общества оказываются принципиально разорванными. Радикальный поворот к свободе означает, таким образом, по Х., прежде всего перенос акцентов в культуре, переориентацию ее приоритетов со сферы отношений человека, выстроенных в режиме "субъект — объект" и задающих соответствующий деформирующий стиль мышления, на сферу межличностных коммуникаций, принципиально диалогичных, предполагающих понимание, и в этом отношении аксиологически симметричных по самой своей природе. Характеризуя исторические судьбы европейской "метафизического мышления", Х. подчеркивал, что его проблематизация в современной философии была инициирована новыми социальными, познательными и аксиологическими реалиями — общественно-историческим развитием в целом. Тотализирующее мышление традиционной метафизики, ориентированное на поиск Единого, по мысли Х., было подвергнуто сомнению новым типом рациональности — рациональностью процедурной, явившейся результатом утверждения экспериментального метода в естественных науках, формализации теоретических морали и права, а также становлением институтов правового государства. Как полагал Х., конституирование в 19 в. корпуса историко-герменевтических дисциплин, осмысливающих новое соотношение необходимости и случайности в истории, а также предложивших новую, модернированную трактовку социального времени, не могло не результироваться утверждением в культуре нового исторического сознания. В его рамках разум трактовался как принципиально конечный: беспредпосылочность разума, присущая идеализму, оказалась замещена стартовавшей процедурой де-трансцендентализации основных понятий традиционной философии. Кроме этого, по Х., 19 в. оказался обозначен постепенным отходом философствования от субъект-объектной схемы: подвергаются критике рафинированно объективистский образ техники и науки, а также овещнение форм жизни. Философия становится философией языка. Предельно кратко основные мотивы концепции Х. — многоаспектной и достаточно сложной — могут быть переданы следующим образом: не претендуя более на роль полномочного представителя мирового разума и, соответственно, верховного судьи науки и культуры, философия находит себя в систематической реконструкции интуитивного, дотеоретического знания участников коммуникации и тем самым способствует актуализации потенциала рациональности, заложенного в коммуникативном действовании. Философу противостоит институциональному и культурному принуждению, искажающему коммуникацию

и навязывающему ложное согласие. Подлинный (рациональный) консенсус достигается посредством дискурса — диалогически равноправной процедуры аргументации — и представляет собой универсальное (значимое для всех разумных субъектов коммуникации) согласие. Требование неискаженной коммуникации прочерчивает перспективу эмансипации открытой общественности, выработывающей рационально-прозрачные формы совместной жизни. Философия восстанавливает единство разума, утраченное с выделением в Новое время трех автономных сфер культурных ценностей — науки и технологии, морали и права, искусства и художественной критики, — выступая посредником между коммуникативными практиками жизненного мира и оторванными от повседневного опыта экспертными культурами; тем самым философия сохраняет верность своему давнему призванию — быть хранительницей рациональности. С точки зрения Х., философия является особой формой социальной практики. При этом философская теория не нуждается в дополнении внешней ей политической практикой, а включает в действие свою имманентную практичность — энергию рациональной критики. Философский дискурс с его принципами разумного обсуждения, проблематизации, обоснования и т. п. представляет собой лишь концентрированное концептуальное выражение способа существования открытой общественности, к которой и апеллирует философская критика. Последняя направляется идеалом социальной эмансипации, отождествляемой с состоянием полной рациональной прозрачности общественных отношений. Идея эмансипации не предполагает никаких революционных актов, представляя собой осознанную утопию, — она задает нормативный стандарт поступательной рационализации наличной социальной материи. По мысли Х., при всем многообразии, которое мы замечаем при более детальном рассмотрении, в общем движении философии 20 в. выделяются четыре значительных направления, имеющие собственное лицо: аналитическая философия, феноменология, западный марксизм и структурализм. По характеру развития и влиянию эти течения мысли различаются весьма заметно, но все они являются специфически современными, что находит свое отражение в основных мотивах мышления. «Четыре мотива знаменуют разрыв с традицией. Ключевые слова звучат следующим образом: постметафизическое мышление, лингвистический поворот, локализация разума и отказ от привилегированного положения теории по отношению к практике (или преодоление логоцентризма)». 1) Европейская метафизика, основанная на принципе тождества бытия и мышления и сакрализации теоретического образа жизни, дестабилизируется идущими извне импульсами. Свойственное метафизике тотализующее мышление ставится под

вопрос новым типом методической рациональности. «Философия сохраняет верность своим метафизическим началам до тех пор, пока она может исходить из того, что познающий разум снова находит себя в разумно структурированном мире или сам наделяет природу и историю разумной структурой... Разумная в себе тотальность, будь то тотальность мира или мирообразующего субъекта, гарантирует своим собственным частям или моментам причастность к разуму. Рациональность мыслится как материальная, как организующая содержания мира и угадывающая себя в них рациональность. [...] В противоположность этому опытные науки Нового времени и ставшая автономной мораль доверяют рациональности лишь своего собственного образа действий и его метода... Рациональность сокращается в формальной именно в той мере, в какой разумность содержаний превращается в значимость результатов. Последняя зависит от разумности процедур, в соответствии с которыми решаются проблемы...». В новом типе рациональности разумным считается уже не объективный порядок вещей, а разрешение проблем, которое удаётся нам в основании на опыте обращения с реальностью. Переход от материальной к процедурной рациональности поставил философию в затруднительное положение, так как потребовал преодоления метафизического мышления и нового самоопределения с учетом успехов конкретноем научного знания. Приняв фаллибилистское самосознание и методическую рациональность опытных наук, философия может отстоять в не-эксклюзивном разделении труда свою упрямо сохраняемую универсалистскую позицию благодаря использованной метода рациональной реконструкции интуитивного, дотеоретического знания компетентных субъектов речи и действия. Новый предмет философской рефлексии — жизненный мир как сфера повседневной самопонятности, не-предметная, дотеоретическая целостность — это уже не та тотальность, которую хотела отобразить метафизика: «Постметафизическое мышление оперирует другим понятием мира». 2) Лингвистический поворот, осуществленный философией 20 в., означает смену парадигмы — переход от философии сознания к философии языка. Для первой парадигматичным было отношение человеческого сознания к чему-то такому во внешнем мире, что можно отобразить в представлении и чем можно манипулировать; язык при этом считался инструментом представления. Благодаря преодолению модели картезианского долингвистического сознания область символического, занимающая промежуточное положение между мышлением и миром, приобретает самостоятельное значение. На смену анализу субъект-объективных отношений приходит исследование отношений между языком и

миром; конституирование мира приписывается уже не трансцендентальной субъективности, а грамматическим структурам, а место с трудом поддающейся проверке интроспекции занимает реконструктивная работа лингвиста. Причем окончательное преодоление философии сознания происходит уже в пределах самой лингвистически ориентированной философии — благодаря преодолению абсолютизации репрезентативной функции языка, неявно отсылавшей к модели сознания, и выдвигению на передний план его коммуникативной функции. Для модели языкового взаимопонимания парадигматичным является «интерсубъективное отношение, в которое вступают способные к речи и действию субъекты, коль скоро они приходят к согласию между собой относительно чего-то в мире». 3) Благодаря понятиям конечности, временности, историчности онтологически ориентированная феноменология лишает разум его классических атрибутов: трансцендентальное сознание должно конституировать себя в практике жизненного мира, должно обрести плоть и кровь в исторических свершениях. В качестве дополнительных средств воплощения разума антропологически ориентированная феноменология добавляет тело, действие и язык. Витгенштейновы грамматики языковых игр, действенно-исторические взаимосвязи традиции у Гадамера, глубинные структуры у Леви-Стросса, общественная тотальность западных марксистов также демонстрируют многочисленные попытки вернуть вознесенный до небес разум его земным основам. Решающее значение для преодоления беспредпосылочной трактовки разума имело развитие модели языкового взаимопонимания: «Способные к речи и действию субъекты, которые на фоне общего им жизненного мира достигают согласия относительно чего-то в мире, ведут себя по отношению к языку сколь автономно, столь и зависимо: они могут использовать для достижения собственных целей системы грамматических правил, которые только и делают возможной их практику [...] С одной стороны, субъекты всегда уже обнаруживают себя в мире, структурированном и открытом в языке, и используют авансированные через грамматику смысловые взаимосвязи. Тем самым язык противостоит говорящим субъектам как нечто предшествующее и объективное. С другой стороны, открытый в языке и структурируемый им жизненный мир находит свою опору только в практике достижения согласия внутри некоторого языкового сообщества. [...] Между жизненным миром как ресурсом, из которого черпает коммуникативное действие, и жизненным миром как его продуктом устанавливается круговой процесс, в котором трансцендентальный субъект исчезает, не оставляя ника-

кой бреши". 4) Прагматизм от Пирса до Куайна, герменевтика от Дильтея до Гадамера, социология знания Шелера, анализ жизненного мира Гуссерлем, антропология познания от Мерлю-Понти до Апеля и постэмпирическая теория науки начиная с Куна выявили внутренние взаимосвязи между генезисом и содержанием знания: отвлеченные познавательные действия имеют свои корни в практике донаучного обращения с вещами и другими личностями. Тем самым оказывается поколебленным характерное для классики преимущество теории над практикой. На этой почве возникают современные формы скептицизма, в частности, радикальный контекстуализм, который все притязания на истину ограничивает областью локальных языковых игр и фактически выполняемых правил дискурса. Этот скептицизм объясняется традиционным для западной философии сужением разума — последний сперва онтологически, затем гносеологически, наконец даже в виде анализа языка редуцировался лишь к одному из своих измерений — когнитивному: к Логосу, который внутренне присущ сущему в целом, к способности представлять объекты и овладевать ими, к констатирующей речи, которая специализирована правилами истинности асерторических предложений. Философия, которая более не поглощена саморефлексией науки и обращает свое внимание на плотность жизненного мира, освобождается от логоцентризма и открывает разум, расторопный в повседневной коммуникативной практике. "Правда, здесь притязания на пропозициональную истинность, нормативную правильность и субъективную правдивость ограничены конкретным горизонтом, но в качестве открытых для критики притязаний они одновременно трансцендируют те контексты, в которых они были сформулированы и получили значимость. В повседневной практике достижения согласия проявляется... коммуникативная рациональность". Именно концепция коммуникативной рациональности позволяет избежать ловушек западного логоцентризма, означающего невнимание к сложности разума, эффективно действующего в жизненном мире, и его ограничение лишь когнитивно-инструментальным измерением. "Вместо того чтобы следовать янцшеанским путем тотализующей критики разума... и выплескивать ребенка вместе с грязной водой, предлагаемый подход достигает своей цели через анализ уже действующего потенциала рациональности, содержащегося в повседневных коммуникативных практиках". Таким образом, возвращение к единству разума осуществляется не через воссоздание субстанциальной картины мира, а через опору на нерифицированную повседневную прак-

тику: неявно разум уже многообразно реализуется в коммуникативном действовании, философия лишь переводит эту интуицию на концептуальный уровень. (Анализируя архитектуру собственной философской концепции, Х. подчеркивал, особое место в ней концепции "коммуникативной рациональности": "Основное понятие коммуникативного действовани... открывает доступ к трем тематическим комплексам, которые пересекаются друг с другом: прежде всего, дело идет о понятии коммуникативной рациональности, которое... противостоит когнитивно-инструментальной редукции разума; далее, о двухступенчатом понятии общества, которое... связывает парадигмы жизненного мира и системы; и, наконец, о теории модерна, которая объясняет тип социальных патологий, все более зримо проявляющихся сегодня на основе допущения о том, что коммуникативно структурированные области жизни подчиняются императивам обособившихся, формально организованных систем действия".) Характеризуя проект универсально-прагматической трансформации философской рефлексии, Х. отмечал, что универсальная прагматика — это исследовательская программа, которая имеет своей задачей реконструировать универсальные условия возможности взаимопонимания. Само выражение "взаимопонимание" многозначно. Его минимальное значение состоит в том, что два субъекта идентично понимают некое языковое выражение, а максимальное значение — в том, что между обоими существуют согласие по поводу правильности высказывания в отношении общепризнанного нормативного фона, согласие относительно чего-то в мире и взаимная прозрачность намерений. Таким образом, целью процесса взаимопонимания является достижение согласия, которое определяется в интересующей общности взаимного понимания, разделенного знания, обоюдного доверия и нормативного соответствия друг другу. Согласие основывается на признании четырех притязаний на значимость: на понятность выражения, истинность знания, правдивость намерения и правильность действия. Если бы полное согласие, содержащее все четыре названных компонента, было нормальным состоянием языковой коммуникации, не было бы необходимости анализировать процесс взаимопонимания в динамическом аспекте достижения согласия. Но типичными являются как раз состояния в затемненной области непонимания и неправильного понимания, намеренной или произвольной неискренности, предварительного сговора и вынужденного согласия. Поэтому взаимопонимание является именно процессом достижения согласия на предположительной основе взаимно признанных притязаний на значимость. При этом коммуникация может оставаться нарушенной до тех пор, пока все ее

участники признают, что взаимно выдвигаемые притязания на значимость они выдвигают верно. Фоновый консенсус — совместное признание обоюдного выдвигаемых притязаний на значимость — должен означать по меньшей мере следующее: 1) говорящий и слушающий обладают имплицитным знанием, что каждый из них должен выдвигать названные притязания на значимость, если коммуникация в смысле ориентированного на взаимопонимание действия вообще должна состояться; 2) обоюдно принимается, что они фактически выполняют эти предпосылки коммуникации, то есть они правильно выдвигают свои притязания на значимость; 3) это означает совместное убеждение, что соответствует притязания на значимость, будучи выдвинутой, или уже обеспечены (как в случае понятности речи), или могли бы быть обеспечены (как в случае истинности, правдивости и правильности), поскольку выражения удовлетворяют соответствующим условиям адекватности. "Обеспечение притязания означает, что проponent (будь то через апелляцию к опыту и институтам или через аргументацию) достигает intersубъективного признания его значимости. Тем, что слушатель принимает выдвинутое говорящим притязание на значимость, он признает значимость соответствующего символического образования, то есть он признает, что предложение является грамматически правильным, высказывание истинным, изъявление намерения правдивым, а выражение корректным. Значимость этого символического образования обоснована тем, что оно удовлетворяет определенным условиям адекватности; но смысл этой значимости состоит в гарантии того, что при надлежащих условиях может быть достигнуто его intersубъективное признание". Предлагаемая исследовательская программа — универсальная прагматика — была близка разработанной Апелем трансцендентальной прагматике (называемой им также трансцендентальной герменевтикой), однако существуют основания, удерживающие от применения термина "трансцендентальный" для характеристики анализа всеобщих и неустраиваемых предпосылок языковой коммуникации. Во-первых, трансцендентальное исследование ориентируется на теоретико-познавательную модель конституции опыта, между тем как анализу процессов взаимопонимания надлежит скорее ориентироваться на модель, различающую поверхностную и глубинную структуры. Во-вторых, понятие выражения "трансцендентальный" скрадывало бы уже осуществленный разрыв с априоризмом: для анализа предпосылок коммуникации, позволяющих выдвигать претензию на объективность, значимо различие между реконструктивными и эмпирико-аналитическими методами, тогда как различение априорного и апостериорного стирается.

Таким образом, выражение “трансцендентальный”, с которым ассоциируется противоположность эмпирической науке, является непригодным для того, чтобы адекватно охарактеризовать такое исследовательское направление, как универсальная прагматика. Причем за терминологическим вопросом стоит теоретический вопрос о до сих пор еще недостаточно проясненном статусе не-номологических опытных наук реконструктивного типа, образцы которых были предложены Хомским и Пиаже. Универсальная прагматика принадлежит к традиции философии языка, однако существенно отличается от других исследовательских программ, разработанных, в частности, в аналитической философии. Восходящий к Карнапу логический анализ языка нацелен прежде всего на синтаксические и семантические свойства языковых образований. Как и структурная лингвистика, он ограничивает свою предметную область тем, что абстрагируется от прагматических свойств языка. Вообще говоря, абстрагирование “языка” от использования языка в “речи”, осуществляемое как логическим, так и структуралистским анализом языка, может быть вполне оправданным. Однако это методическое разделение еще не позволяет мотивировать воззрение, согласно которому прагматическое измерение языка, от которого мы абстрагируемся, вообще не поддается логическому или лингвистическому анализу. “Разделение двух областей анализа неправомерно воспринимать таким образом, что прагматическое измерение языка остается предоставленным исключительно эмпирическому исследованию, то есть таким эмпирическим наукам, как психо- и социоллингвистика. Я отстаиваю тот тезис, что не только язык, но и речь... доступна логическому анализу”. Логический анализ при этом понимается достаточно широко и связывается не с какой-то определенной логикой (скажем, стандартной логикой предикатов), а с той методической позицией, которую мы принимаем при рациональной реконструкции понятий, правил, критериев. В этом смысле мы говорим об экспликации значений, анализе предпосылок и т. д. Реконструктивные методы особенно важны не для номологического научного знания, а для тех наук, которые заняты систематической реконструкцией дотеоретического знания. Предметная область реконструктивного исследования определяется следующими различиями: 1) различие между сенсорным опытом, или наблюдением, и коммуникативным опытом, или пониманием. Наблюдение направлено на доступные восприятию вещи и события, а понимание — на смысл выражений. Опыт наблюдателя в принципе индивидуален, даже если категориальная сеть, организующая опыт, разделяется многими (или даже всеми) индивидуумами. Напротив, интерпретатор, занятый

пониманием смысла, осуществляет свой опыт как участник коммуникации на основе установленного посредством символов интерсубъективного отношения с другими индивидуумами, даже если он пребывает наедине с книгой или произведением искусства; 2) этому различию подчинена понятийная пара “описание/экспликация”. Правда, экспликация может выделяться в качестве самостоятельной аналитической процедуры только тогда, когда смысл символического образования неясен. Экспликация может обладать разным радиусом действия — она может применяться как к находящемуся на поверхности, так и к лежащим в основании структурам; 3) далее следует различие двух ступеней экспликации значения. Если неясен смысл письменно зафиксированного предложения, действия, произведения искусства, теории и т. д., экспликация значения направляется вначале на смысловое содержание символического образования. Пытаясь понять содержание последнего, мы занимаем ту же позицию, на которой находился и его автор. Точка зрения меняется, если интерпретатор пытается не только применить, но и реконструировать интуитивное знание говорящего. Тогда интерпретатор более не направляет свой взгляд на поверхность символического образования, а пытается проникнуть вглубь его, чтобы обнаружить те правила, в соответствии с которыми оно было произведено; 4) можно также провести различие между способностью компетентного субъекта и эксплицитным знанием. Автор образовал некоторое выражение на основе определенных правил. “Он разбирается в системе правил своего языка и в их употреблении в специфических контекстах, он располагает дотеоретическим знанием об этой системе правил, достаточным во всяком случае для того, чтобы быть в состоянии образования соответствующее выражение. Со своей стороны интерпретатор не только разделяет это имплицитное знание компетентного речевого субъекта, но и хочет его осмыслить, должен перевести это ноу-хау в эксплицитное знание... В этом и состоит задача реконструктивного понимания или экспликации значения в смысле рациональной реконструкции порождающих структур (Erzeugungsstrukturen), которые лежат в основании производства символических образований”; 5) реконструкция направлена на область дотеоретического знания, то есть не на любое имплицитное мнение, а на проверенное на деле интуитивное предзнание. Далее, реконструкция направлена на дотеоретическое знание всеобщего характера. “Если подлежащие реконструкции дотеоретическое знание выражает универсальную способность, всеобщую когнитивную, языковую или интерактивную компетенцию, тогда то, что начинается как экспликация значения, наделяется на реконструкцию родовой компетенции. Эти

реконструкции по своему радиусу действия и статусу сравнимы со всеобщими теориями”. Тот тип реконструктивного анализа, который предлагает универсальная прагматика, отличается от сугубо лингвистических реконструкций имплицитного знания компетентных субъектов. “Производство предложений по правилам грамматики представляет собой нечто иное, нежели использование предложений в соответствии с прагматическими правилами, образующими инфраструктуру речевых ситуаций”. Отграничение универсальной прагматики от лингвистики достигается посредством различения предложений и выражений: коль скоро определенное грамматически правильное предложение выступает как выражение в определенной речевой ситуации, оно приобретает комплекс отношений к реальности, ранее в нем отсутствовавший: (а) отношение к внешней реальности того, что может выступать предметом восприятия, (б) отношение к внутренней реальности того, что говорящий мог бы выразить как свои намерения и (в) отношение к нормативной действительности того, что является социально и культурно приемлемым. Тем самым выражение обретает притязания на значимость, которые отсутствовали в грамматически правильном предложении. “Понятиость является единственным имманентным языку универсальным притязанием, которое может быть выдвинуто участниками коммуникации. (...) В то время как грамматически правильное предложение выполняет притязание на понятность, удавшееся выражение должно удовлетворять еще трем притязаниям на значимость: оно должно считаться участником истинным, коль скоро оно отображает нечто в мире; оно должно считаться правдивым, коль скоро оно выражает намерения говорящего; и оно должно считаться правильным, коль скоро оно соотносится с общественно признанными ожиданиями”. Для того чтобы произвести грамматически правильное предложение, речевой субъект должен владеть лишь совокупностью лингвистических правил; это называется доступной лингвистическому анализу его способностью к языку. Но его способность к коммуникации, которая доступна лишь прагматическому анализу, представляет собой нечто иное. Она является способностью готового к взаимопониманию речевого субъекта ставить правильно построенное предложение в определенные отношения к реальности. В той мере, в какой это решение не зависит от меняющихся контекстов, но включает предложение во всеобщие прагматические функции, в нем воплощается именно та коммуникативная компетенция, для которой предлагается универсально-прагматическое исследование. Если задача

эмпирической прагматики состоит в описании ситуационно-типических речевых действий в определенной обстановке, которая, в свою очередь, может анализироваться с социологической, этнологической и психологической точек зрения, то универсальная прагматика, напротив, занята реконструкцией той системы правил, которая лежит в основе способности субъекта выражать предложение в любой возможной ситуации. “Три всеобщие прагматические функции (с помощью некоего предложения нечто отображать, выражать намерение говорящего и производить межличностное отношение между говорящим и слушателем) лежат в основе всех тех функций, которые может принимать на себя выражение в особенных контекстах”. Точке зрения универсальной прагматики была наиболее близка теория речевых актов Остина — Дж. Серля. В процессе дискуссий о речевых актах были выработаны воззрения, на которых могут базироваться основные положения универсальной прагматики, однако универсально-прагматическая позиция, по мысли Х., ведет к такому пониманию речевого акта, которое в некоторых важных пунктах расходится с его интерпретацией Остином и Серлем. Ядром теории речевых актов является прояснение перформативного статуса языковых выражений. Тот смысл, который предложение приобретает, выступая элементом речевого акта, Остин анализирует как иллокутивную силу речевых действий. Тем, что я высказываю обещание или утверждение, я не просто сообщаю определенное содержание; говоря так, я нечто делаю. Эксплицитное речевое действие по своей внешней структуре соответствует стандартной форме, если оно состоит из иллокутивной и пропозициональной составных частей. Иллокутивная составная часть представляет собой иллокутивный акт, который осуществляется с помощью перформативного предложения. Эта перформативная составная часть требует дополнения в виде пропозициональной части, которая строится с помощью предложения пропозиционального содержания. Ясно, что мы можем обе составные части варьировать независимо друг от друга: мы можем некое пропозициональное содержание сохранять неизменным в различных типах речевых актов. “Иллокутивный акт устанавливает смысл употребления пропозиционального содержания”. С двойной структурой речи связана внутренне присущая ей рефлексивность. Каждому речевому акту свойственна самоотнесенность: участники должны сочетать коммуникацию относительно содержания с метакоммуникацией относительно смысла употребления сообщаемого содержания. При этом речь идет вовсе не о метаязыке и метаязыковых высказываниях: “В метакоммуника-

тивной области речи высказывания как раз и невозможны; здесь избираются иллокутивные роли, в которых должно использоваться содержание высказывания”. Универсальная прагматика имеет своей задачей рациональную реконструкцию двойной структуры речи. В контексте рассуждений Х., правомерно заметить, что Остин сохранил понятие “значение” для характеристики предложения пропозиционального содержания, а понятие “силы” использовал для характеристики иллокутивного акта выражения этого пропозиционального содержания. При таком подходе иллокутивная сила отождествляется с теми аспектами значения, которые связаны с употреблением пропозиционального предложения в конкретных и негенерализируемых ситуациях и оказывается несущественной пристройкой к пропозициям. Универсально-прагматический подход позволяет систематически разработать типологию речевых действий и выделить основные модусы использования языка (и соответственно — основные притязания на значимость). Истина является лишь наиболее бросающимся в глаза, но не единственным притязанием на значимость, отраженным в формальной структуре речи. Иллокутивная сила речевого акта, которая создает между участниками коммуникации межличностное отношение, отсылает к обязующей силе признанных норм действия (или оценки) — речевое действие актуализирует уже существующий образец отношения. Когнитивному использованию языка соответствуют констативные речевые акты, а интерактивному — регулятивные, которые характеризуют определенное отношение, которое говорящий и слушатель могут занимать в отношении норм действия или оценки. Благодаря иллокутивной силе речевого действия нормативное притязание на значимость (правильность или уместность) встроено в структуру речи столь же универсально, как и когнитивное, но только в регулятивных речевых актах (приказах, запретах, обещаниях и т. п.) оно выражено эксплицитно. Аналогичным образом нормативное притязание на значимость остается имплицитным в констативных речевых актах, в которых эксплицитно выражено притязание на истину. Исходная позиция Остина, сводящаяся к различению перформативных и констатирующих выражений, является слишком узкой, так как значимый спектр речи этим не исчерпывается. Согласно Х., “то, что в области коммуникативного действия может выделяться таким же образом, как истинность пропозиции и правильность (уместность) интерперсонального отношения, это правдивость, с которой говорящий выражает свои намерения. Правдивость... особенно выделяется в экспрессивном использовании языка”. Таким образом, универсальной прагматикой, с точки зрения Х., выделяются

следующие модусы коммуникации: когнитивный, интеракционный и экспрессивный; при этом тематизируются соответствию: пропозициональное содержание, интерперсональное отношение, намерение говорящего; тематизация определяется следующими притязаниями на значимость: истина, правильность, правдивость. Наконец, универсальная прагматика позволяет прояснить рациональные основания иллокутивной силы, которую Остин и Серль анализируют таким образом, что связывают ее с удачей или неуспехом речевого акта. Посредством иллокутивного акта говорящий делает определенное предложение, которое может быть принято или отклонено. Но если иллокутивная сила не сводится к суггестивному воздействию, то что может побудить слушателя положить в основу своего действия предпосылку, что говорящий также серьезно относится к тому обязательству, которое он побуждает принять? Говорящий и слушатель своими иллокутивными актами выдвигают притязания на значимость и требуют их признания. Поскольку же притязания на значимость имеют когнитивный характер, они доступны проверке. Поэтому универсальная прагматика выдвигает, как отмечает Х., следующий тезис: “В конечном счете говорящий может иллокутивно воздействовать на слушателя, а последний, в свою очередь, на говорящего потому, что типичные для речевого действия обязательства связаны с когнитивными и доступными проверке притязаниями на значимость, то есть потому, что взаимные обязательства имеют рациональную основу”. По схеме Х., коммуникативная практика на фоне определенного жизненного мира нацелена на достижение, сохранение и обновление консенсуса, который покоится на интерсубъективном признании доступных критике притязаний на значимость. “Внутренне присущая этой практике рациональность обнаруживается в том, что коммуникативно достигаемое взаимопонимание должно быть в конечном счете обоснованным. [...] Поэтому я полагаю, что понятие коммуникативной рациональности может быть адекватно эксплицировано посредством теории аргументации”. Ключевое понятие коммуникативного действия проясняется через его противопоставление инструментальному и, как его частному случаю, — стратегическому действию: “Мы называем действие, ориентированное на успех, инструментальным, если мы его рассматриваем в аспекте следования техническим правилам и оцениваем степень эффективности его воздействия на взаимосвязь событий; стратегическим мы называем действие, ориентированное на успех, если мы рассматриваем его в аспекте следования правилам рационального выбора и оцениваем степень его влияния на решения рационально действующих партнеров по коммуникации. Инструментальные действия могут быть связаны с социальными интеракциями, а стратеги-

ческие действия сами представляют собой социальные действия. В отличие от них, я говорю о коммуникативных действиях, если планы действия актеров координируются не посредством эгоцентрической калькуляции успеха, а через акты взаимопонимания. В коммуникативном действовании ориентация на собственный успех не является первостепенной для участников, которые преследуют свои индивидуальные цели при том условии, что они могут согласовывать планы своих действий на основе общих определений ситуации" (Х.). Для коммуникативного действовании только такие речевые действия являются конститутивными, с которыми говорящий связывает доступные для критики притязания на значимость. Когда речь идет о взаимопонимании, имеется в виду экспликация дотеоретического знания компетентных речевых субъектов, в связи с чем "коммуникативное действование" и "жизненный мир" определяются как взаимодополнительные понятия: жизненный мир предстает как смысловой горизонт процессов коммуникации, являясь как бы "врожденным коммуникативным опытом". В русле логики Х., если мы отказываемся от основных понятий философии сознания, в которых Гуссерль разрабатывал проблематику жизненного мира, то мы можем мыслить жизненный мир как переданный посредством культуры и воплощенный в языке запас образов толкования. Структуры жизненного мира определяют формы возможного взаимопонимания. "Жизненный мир является как бы той трансцендентальной областью, в которой встречаются говорящий и слушатель, где они могут обоюдно выдвигать притязания на то, что их выражения и мир (объективный, социальный или субъективный) соотносятся друг с другом, и где они могут критиковать и подтверждать эти притязания на значимость, преодолевать свои расхождения и достигать согласия". Причем только ограниченные фрагменты жизненного мира, которые включены в горизонт ситуации, образуют доступный для тематизации контекст ориентированного на взаимопонимание действия и выступают под категорией знания. Из перспективы конкретных ситуаций жизненный мир предстает как резервуар само собой разумеющихся и непоколебимых убеждений, которые используются участниками коммуникации для кооперативных процессов толкования. Ситуация действия образует для ее участников центр их жизненного мира, а жизненный мир является подвижным горизонтом, фоном актуальной ситуации. Процесс воспроизводства включает новые ситуации в уже существующие состояния жизненного мира, причем не только в семантическом измерении значений или содержаний (культурной традиции), но и в измерении социального пространства (социально интегрированных групп) и исторического вре-

мени (сменяющих друг друга поколений). Этим процессам культурной репродукции, социальной интеграции и социализации соответствуют в качестве структурных компонентов жизненного мира культура, общество и личность. Таким образом, субъекты, достигая согласия относительно чего-то в мире, одновременно участвуют во взаимодействиях, посредством чего они образуют, подтверждают и обновляют свою принадлежность к социальным группам, равно как и свою собственную идентичность. Во внутренней перспективе жизненного мира общество предстает сетью коммуникативно опосредованных коопераций, связывающих социализированных индивидов друг с другом на фоне культурных традиций и обеспечивающих тем самым социальную интеграцию. В основе общественной модернизации (перехода от примитивных к сложно организованным обществам) лежит рационализация жизненного мира. Последняя обнаруживает себя прежде всего в его структурной дифференциации, что ведет к отделению обретающей динамику институциональной системы от образов мира, которые, в свою очередь, рационализируются, к автономизации личности по отношению к общественным институтам, к развитию рефлексивно-критического отношения личности к унаследованным традициям. Соответственно, набирает обороты генерализация ценностей, все в большей степени освобождающая коммуникативное действование от конкретных и унаследованных образцов поведения. Возникают объединения открытой общности, в которых нормы и ценности свободно вырабатываются, а не навязываются. Тем самым рационализированный жизненный мир делает возможными такие интеракции, которые руководствуются не нормативно предписанным согласием, а аргументативно достигаемым консенсусом. Прежде автоматически принимавшиеся картины мира, нормативно-ценностные представления, общественные институты должны отныне получать оправдание через свободное аргументированное обсуждение общественностью. В понятийной перспективе жизненного мира общественная модернизация означает укрепление заложеного в коммуникативном действовании потенциала рациональности. Однако процесс рационализации жизненного мира сопряжен с внутренней дифференциацией общественной системы, вызывающей рост неуправляемой сложности: "Каждая новая область дифференциации системы открывает простор дальнейшему нарастанию сложности, то есть для дальнейшей функциональной более абстрактной интеграции произошедших дифференциаций". Обособившаяся системная интеграция общества представляет собой координацию действий через "обезмолвленные" медиумы коммуникации — Власть и Деньги. Чем сложнее становится общест-

венная система, тем провинциальнее становится жизненный мир, который в модернизированных обществах сжимается до второстепенной подсистемы социума — области повседневной жизни. Более того, экспансия механизмов системной интеграции ведет к "колонизации" жизненного мира: проникая в жизненный мир, они на путях его монетаризации и бюрократизации принуждают коммуникативное действование приравливаться к формально организованным, регулируемым посредством экономического обмена и власти, системам действий. Высвобожденные императивы системности оказывают разрушительное воздействие на жизненный мир, вызывая овецение жизненных взаимосвязей и инструментализацию имманентно присущей ему самоценной коммуникативности. Таким образом, процесс общественной модернизации, рассмотренный в парадигме коммуникативной рациональности, предстает как внутренне противоречивый: параллельно прогрессирующей рационализации жизненного мира идет усиление "обезмолвленных" механизмов системной интеграции общества, истощающих жизненный мир и искажающих интерперсональную коммуникацию (инспирирующих ложное согласие — достигаемое помимо дискурса). Анализ имманентной парадоксальности общественной рационализации позволяет обосновать рационально-критическую позицию философа в современном — модернизированном — обществе. Прежде всего, выявляется нормативная проекция идеи коммуникативного взаимопонимания: "В отличие от "представления" или "познания", выражение "взаимопонимание" требует дополнения "свободное от принуждения", так как это выражение должно употребляться как нормативное понятие. Из перспективы участников "взаимопонимание означает не эмпирический процесс, который обуславливает фактическое согласие, а процесс взаимного убеждения, который координирует действия множества участников на базе мотивации через обоснование. Взаимопонимание означает направление на действительное согласие коммуникацию". Отсюда становится более понятным стремление Х. сохранить верность традициям философского рационализма и по-новому обосновать универалистские притязания философии, учитывая их критику современными релятивистскими течениями, прежде всего — постструктурализмом. Структуралистский подход вслед за Соссюром исходит из модели языковой системы правил и преодолевает философию субъекта тем, что акты познающего и действующего субъекта, вплетенные в его языковую практику, он возводит к лежащим в основании структурам и грамматическим правилам; при этом субъективность утрачивает силу спонтанного

производства мира. Постструктуралистские мыслители, отказываясь от остатков сциентистского самосознания, еще присутствующего у Леви-Стросса, отказываются вместе с тем и от последних остатков развитого в Новое время понятия разума. "Трансцендентальный субъект приводится к бесследному исчезновению, но вместе с тем из поля зрения исчезает внутренне присущая языковой коммуникации система отношений к миру, притязаний на значимость и речевых перспектив. А без этой системы отношений становятся абсолютно бессмысленными различия между областями реальности, фикцией и действительностью, повседневной практикой и внеобыденным опытом, соответствующими видами и родами текстов. Этот радикальный контекстуализм имеет дело с неким разжиженным языком, который существует лишь в модусе своего течения, так что все внутримировые процессы впервые возникают только из этого потока. Этот подход находит лишь незначительную опору в философском дискурсе. В основном он опирается на эстетический опыт, точнее, на факты из области литературы и теории литературы". Философский рационализм Х. имеет социальное-политическую подоплеку и означает прежде всего неприятие консерватизма в политике: "Упрямство, с которым философия остается верной роли "хранительницы разума", едва ли можно отбросить как идносинкразию поглощенных собой интеллектуалов, особенно в такой период, когда подспудные иррационалистические тенденции превращаются в сомнительную форму политики". "Политика философии" состоит в неприятии ложного согласия, борьбе с открытым или замаскированным принуждением, искажающим коммуникацию, "коммуникативном разжижении" всех институций, не имеющих признанного общественностью аргументативного оправдания. "Универсальный дискурс отсылает к идеализированному жизненному миру, который воспроизводит себя благодаря... механизму достижения согласия, переключенному на принятие рационально мотивированной позиции "да/нет". Рационализированный в этом смысле жизненный мир никоим образом не воспроизводился бы в бесконфликтных формах, но конфликты выступали бы под их собственными именами, не были бы более замаскированы в таких убеждениях, которые не способны выдерживать дискурсивной проверки". При чем идея рациональной организации общества уже является в значительной мере воплощенной в демократических институциях современных правовых государств, поэтому критический анализ современных обществ разделяет общую основу с объектом анализа и может тем самым принять

форму имманентной критики. С точки зрения Х., играя на стороне истощенного жизненного мира, философия стимулирует актуализацию имманентно присущей ему коммуникативности. Опираясь на спонтанно возникшие потоки коммуникации, в которые включена общественность, в принципе способная к аргументативному достижению согласия, философия помогает общественности стабилизировать и воспроизводить себя. Именно отнесенное к самому себе воспроизводство общественности обозначает тот пункт, к которому обращены надежды на суверенную самоорганизацию общества. Сплетаясь в автономную коммуникативную сеть, объединения открытой общественности становятся реальной силой, заставляющей политические институты считаться с собой и воздействующей на процессы принятия решений. Как полагал Х., именно соответствующие дискурсивные практики как способ коммуникации открывают возможность подлинного субъект-субъектного соприкновения, актуализируя имманентные и вне дискурсивной ситуации не эксплицируемые пласты смыслов. Наряду с этим, дискурсивная коммуникация позволяет избежать идентификации дискурсивной практики с внешне изоморфной ситуацией ее протекания, то есть критически дистанцироваться от ситуации субъект-объектной рациональности и "технического интереса" единственно реально возможным способом: не посредством позитивистского принятия предлагаемых культурой аксиологических матриц и не посредством алармизма индивидуально-личностного неприятия социальной ситуации, но на основе эксплицированного утверждения ее рациональных принципов: "лишь в освобожденном обществе, реализовавшем разумность своих членов, коммуникация могла бы развиваться в свободный от принуждения диалог всех со всеми, который является примером как взаимного формирования само-тождественности, так и идеи истинного согласия". Концепция дискурса Х. была развита в рамках радикального направления концепции нового класса ("экспертскратия"), задавая "теорию автономии" как цели и способа существования класса "интеллектуалов" (Гоулднер), базирующуюся на фигуре "культуры критического дискурса". Концепция "легитимации" Х. — наряду с идеями Фуко — существенно повлияла на концепцию "заката больших нарративов" Лиотара, фундировавшей культурные стратегии постмодерна. Сравнивая в контексте анализа регуляции общества идеи Х. и Батая, Ж.-М. Хеймоне отмечает, что объединяющим пафосом их творчества является то, что "перед лицом опасности дегуманизации, которую влечет за собой современная техника, они почувствовали необходимость восстановить связность социальной сферы... и сообщество в их человеческих проявлениях". Основные тема-

тизмы философского творчества Х. содержат ряд нетрадиционных для западноевропейского интеллектуализма трактовок, оставаясь при этом вне акцентированных деструктивных процедур постмодернистского типа. Х. отстаивал идею коммуникативного равноправия философа-профессионала и публики: с его точки зрения, "профаны" вправе самостоятельно определять, что именно является для них значимым (и что есть знание как таковое); в повседневных коммуникативных достижениях согласия они /профаны — В. Ф., М. М./ совершенно самостоятельны. Философия в таком контексте не может определять содержание консенсуса (негенерируемое в принципе). Удел философии — курировать формальную сторону коммуникативных практик, актуализировать имманентный рациональный потенциал последних и в режиме диалога отслеживать систематические нарушения коммуникаций. Вместо тотальностей философского обоснования приходит тотальное опосредование посредством философской медиации различных формобразований культуры и структур повседневной коммуникации. Х. стремится преодолеть трансцендентальную модель философствования, формулируя концепцию "притязаний на значимость". Последние, по мысли Х., способны трансцендировать любой локальный контекст ввиду собственной универсальности, но при этом добиваться фактического признания своего статуса они обязаны "здесь и теперь", ибо призваны координировать действия участников интеракции. Согласно Х., именно модерное развитие как процесс всевозрастающей рационализации коммуникативного действия только и способно к адекватной эммансипации структур жизненного мира (трактовавшегося в классической философии как трансцендентальное сознание) из парциальных контекстов. (Хотя при этом Х. не удалось преодолеть скрытую этноцентричность модели коммуникативной рациональности, фундироваемой вестерналистской схемой общественной рационализации.) Предложения Х. теория коммуникативного действия в известной мере легитимирует амбиции определенных философских учений на статус "большой теории" в актуальной философии и — более того — обосновывает саму достижимость выработки таковой теории в системе современного профессионального философствования. Кроме этого, переход от модели сознания к модели языковой коммуникации (и, соответственно, от "производительной" к "солидаристской" парадигме в социальной теории), осуществленный Х., сделал возможным преодоление теоретического антропоморфизма — понимания комплексов социальных явлений наподобие действующих человеческих субъектов. В частности: а) общественная рационализация трактуется Х. не как рост человеческого разума и не как экспансия целерационального

действия, а как структурная трансформация жизненного мира, делающая возможным повышение уровня рациональности человеческого действия; б) Х. отвергает трактовку социальных процессов на основе отношений между общественными классами, понимаемыми как коллективные субъекты действия; с его точки зрения, социальные силы анонимны: социальное подавление суть структурные ограничения коммуникативных практик, затрагивающих в конечном счете все слои общества; в) в схемах Х. отсутствует "народ" — макросоциальный квазисубъект-субверген, "волензъявление" которого выступает конечной инстанцией при определении легитимности общественных институтов, ориентаций социального действия или образов мысли. Субститутом "народа" — своеобразного "бессубъектного субъекта" суверенности — является у Х. "общественность" — сеть многообразных и разнородных, но родственных формальным принципом собственного существования объединений. Именно поступательное преодоление антропоморфизма в социальных науках позволительно рассматривать в качестве ключевого условия адекватного теоретического понимания радикализирующегося модерна.

В. Н. Фурс, М. А. Можейко

ХАЙДЕГГЕР (Heidegger) Мартин (1889—1976) — немецкий философ, один из крупнейших мыслителей 20 в. Родился и воспитывался в небогатой трудовой католической семье. Такое происхождение в преимущественно протестантской Германии некоторые исследователи склонны рассматривать как сыгравшее принципиальную роль во всем философском становлении Х. Принципиально неискоренимая провинциальность мышления: почвенничество, смесь католицизма с протестантизмом, критика метафизики, поиски идеального языка в языке мифа и диалекте традиционной уязываются с этими обстоятельствами жизни философа. Учился в гимназии иезуитов в Коистанце, с 1909 в университете Фрайбурга слушал теологию, естественные науки, философию. Среди мыслителей, оказавших влияние на становление Х. как философа, — А. Августин, М. Лютер, Кьеркегор, Г. Гегель, Ф. Шеллинг, Ницше, Гуссерль. В 1915 Х. окончил Фрайбургский университет и был зачислен приват-доцентом на философский факультет. Читал курсы лекций по логике. В 1914 Х. опубликовал докторскую работу "Учение о суждении в психолизме", в 1916 — диссертацию "Учение о категориях и значении у Дунса Скота". После защиты диссертации — доцентура под руководством Риккерта и ассистирование у Гуссерля. К началу 1920-х Х. документально и принципиально оформляет свой разрыв с католицизмом. В 1922, благодаря ходатайству Гуссерля, Х. становится (после длительной борьбы за это место и двух

отказов) экстраординарным профессором Марбургского университета. Гуссерль считает Х. своим главным учеником и последователем. Гадамер слышит от Гуссерля в 1924 следующие слова: "Феноменология — это я и Хайдеггер". Текст "Бытия и времени" ("Sein und Zeit"), основного труда первого периода творчества Х., был написан уже в 1925. (См. "Бытие и время".) Сочинение выходит в свет в 1927 с посвящением Гуссерлю — с чувствами "величайшего уважения и дружбы". Однако Гуссерль книгу не принял, более того, между ним и Х. постепенно наступает охлаждение. В 1933 Х., воодушевленный национал-социалистическим движением, принимает пост ректора Фрайбургского университета; в мае 1933 вступает в члены Национал-социалистической рабочей партии (где официально остается до 1945). (Впрочем, надо отметить, что в принципе идеология нацизма была в значительной мере созвучна самой философии Х.: тема метафизики как судьбы европейской философии, темы Ничто, европейского нигилизма, элементы почвенничества, провинциализма, популизма (философия Х., несмотря на ее внешнюю эзотеричность, была типично популистской), сам характер хайдеггеровского мышления и языка (властность, тоталитарность, императивная принудительность, жесткость, техничность, скрытая идеологичность, агрессивный антропоцентризм и своеобразный "расизм") — все это в известном смысле роднит философию Х. с национал-социалистической идеологией.) В этот период Х. выступает за глубокую — в его понимании поистине революционную — реформу немецких университетов. Ректорская речь Х. называлась "Самоутверждение немецких университетов": его претензии к системе обучения в университетах были таковы: в них много бесполезной "учебности", псевдоальтернативности, науки разрозненны, обучение фрагментарно. Давление религии и веры чрезвычайно велико. Х. настаивал на том, чтобы "академическая свобода" была изгнана из немецких университетов, ибо эта свобода неподлинная, уничтожающая сам немецкий дух. Эта псевдосвобода означала, по Х., преимущественно беспечность, произвольность намерений и склонностей, освобождение себя (то есть студентов) от каких-либо обязанностей в деле и досуге. Подлинное понимание свободы, считает Х., должно включать в себя следующее: повинность, служение, обязательство. Свобода должна включать в себя, по мысли Х., три составляющие служения: трудовую повинность, воинскую повинность и обязанность вносить духовный вклад в судьбу немецкого народа благодаря знанию. Тем не менее уже в 1934, тяготясь зависимостью от нацистской политики и идеологии, Х. оставляет ректорство и целиком отдается преподаванию. Свообразным компеидиумом хайдеггеровского творчества 1930-х правомерно

полагать "Доклады по философии. О событии" (1936—1938). Х. разрабатывает (1936—1940) курс лекций и готовит ряд статей по творчеству Ницше, которые впоследствии составят два огромных тома ("Ницше", 1961). Примечателен тот факт, что во времена своего ректорства, то есть с 1933 вплоть до начала 1935 Х. вообще ничего не пишет. В этот период (до 1945) Х. публикует текст курса лекций "Основные проблемы феноменологии" (1927), работу "Кант и проблема метафизики" (1929), "Гегеллин и сущность поэзии" (1937), "Учение Платона об истине" (1942), "Сущность истинны" (1943) и др. После войны, весной 1945 в рамках процессов по делам нацистов и их пособников создается специальная комиссия, расследующая связи Х. с нацистами. Приговор: отстранение Х. от преподавательской деятельности во Фрайбурге будет сопровождено временным запретом преподавать вообще где бы то ни было в Германии. Решающую роль в том, что Х. не предстал перед более строгим судом, сыграло то обстоятельство, что за него выступают его выдающиеся современники. Х. переживает несколько чрезвычайно тяжелых для него лет. С 1949 Х. вновь начинает выступать перед публикой — сначала в клубах: 1949—1950, клуб в Бремене, доклады "Кто есть Заратустра?", "Закон основания". Начиная с 1951 во Фрайбургском университете и Баварской академии изящных искусств Х. ожидает настоящий триумф. С 1951 Х. вновь возвращается к преподаванию: читает курс "Что называется мышлением?", ведет семинары по Гераклиту, Пармениду, Г. Гегелю, И. Канту (во Франции), по феноменологии Гуссерля. Основные сочинения Х. этого периода: "Неторные тропы" (1950, сборник: серия докладов "Исток художественного творения", 1935—1936; "Время картины мира", 1938; статьи "Гегелевское понятие опыта", 1942—1943; "Слово Ницше "Бог мертв", 1947; "Зачем поэт", 1946; "Изречение Анаксимандра", 1946 и др.); "На пути к языку" (1959, включает доклады: "Язык", 1950; "Из разговора о языке", 1953—1954; "Путь к языку", 1959); "Вехи на пути" (1967, были включены работы: "Замечания к "Психологии мировоззрений" Карла Ясперса", 1919—1921; доклад "Феноменология и теология", 1927; лекция "Что такое метафизика", 1929 и примыкающие к ней "Послесловие", 1943 и "Введение", 1949; трактат "О сущности основания", 1929; доклад "О сущности истинны", 1930; "Письмо о гуманизме", 1946; "К вопросу о бытии", 1955) и др. С 1973 Х. начал готовить полное собрание своих сочинений, которое в конечном итоге составило около 100 томов. Библиография работ о Х. насчитывает десятки тысяч наименований. Итак, с 1930 в мышлении Х. наступает пе-

релом: эпоха "Поворота" (die Kehre); тематика его творчества (в сравнении с идеями труда "Бытие и время") существенно изменила свои акценты. Известный исследователь У. Ричардсон говорит о раннем "Х. первом" и позднем "Х. втором" как о двух совершенно разных фигурах, которые и разделяет "поворот". Аналогичной точки зрения придерживались Бланшо, Деррида и другие, интерпретирующие "поворот" Х. в постструктуралистском смысле — как поворот лингвистической. С другой стороны, Рикер считал, что уже введение в "Бытие и время" содержит в себе все основные направления мышления позднего Х. и никакого радикального разрыва между ранним и поздним Х. нет. Тем не менее существует определенное различие в расстановке акцентов в ранний и в поздний период работы Х. С 1930-х годов в творчестве Х. появляются новые темы, а старые проблемы переформулируются в новом ключе: все более явно формулируются проблемы техники, науки, языка; Х. подвергает переинтерпретации чуть ли не всю историю философии, дает новые характеристики практически всем философам и предшествующим ему мыслителям. Основную цель своего творчества Х. по-прежнему видит в обнаружении смысла бытия, но в поздний период эти задачи он пытается решать уже не при помощи аналитики конкретного человеческого существования, а опираясь на деструкцию метафизики. Последняя выливается в деструкцию языка метафизики и попытки его преодоления. Х. обнаруживает неразрывную и изначальную связь языка, бытия и человеческого существования. До 1930 Х. отождествлял переживание временности с острым чувством личностного начала. После 1930 он отказывается от такого отождествления. Из произведений Х. исчезают такие понятия, как "ужас", "решимость", "совесть", "вина", "бытие-к-смерти", "забота", "самость" и другие, — то есть понятия, которые выражали духовный опыт самой личности, чувствующей свою неповторимость, однократность своего бытия и свою конечность. На смену этим понятиям, которые выражали экзистенциальную, личностно-этическую реальность (что связывало Х. с ранним христианством и протестантским мирозерцанием), приходят понятия мифологически-космического порядка: "бытие", "Ничто", "Скрытое", "открытое", "основа", "безосновное", "земное", "небесное", "человеческое", "божественное". Христиански-этическое мироощущение Х. уступает место эстетически-языческому. У Х. меняются философские "кумиры": интерес Х. к Кьеркегору сменяется интересом к Ницше и Гельдерлину, а занятия Августином и апостолом Павлом — изучением философии досократиков. Систе-

матическая форма философствования, которая присутствовала в раннем творчестве Х., заменяется эссеистски-афористической, философские понятия сменяются "намеком", сказанное — несказанным и недосказанным. В стремлении Х. найти смысл бытия и смысл человеческого существования язык становится главной и единственной силой, а тема языка становится основной в его позднем творчестве, даже темы человека, науки, техники и искусства переформулируются в понятиях языка, привязываются к этой проблематике. Понимая язык не лингвистически (как замкнутую автономную систему знаков, действующую по своим собственным, независимым от внешней реальности законам), а онтологически, обнаруживая в словах языка глубокую изначальную бытийную основу, Х., по существу, сращивает язык и бытие, обнаруживает их изначальное единство, взаимосвязь и взаимозависимость. Тема языка в "фундаментальной онтологии" занимает ничуть не менее важное место, чем тема бытия, традиционно считающаяся главной в философии Х. В позднем же творчестве Х. тема бытия "приглушается" в то время как тема языка "доминирует". Это "доминирование" языковой проблематики объясняется следующим: 1) В поздней философии Х. наиболее отчетливо прослеживается та "позитивная негативность", при помощи которой и ведется обнаружение смысла бытия. Речь идет о деструкции, "методе", который позволяет проникнуть сквозь явления метафизики к предельным основаниям, причем не только к основаниям самой метафизики, но одновременно и к основаниям бытия. Для Х. очевидно, что деструкция метафизики — это одновременно и прежде всего деструкция языка метафизики: метафизические принципы прежде всего закреплены в языковых процедурах. Так, например, субъект-объектная структура мира, берущая свое начало от Платона, в языке закреплена в субъект-предикатной структуре выражения. Анализ текстов и языка предшествующей философии позволяет Х. выделить основные характеристики мышления метафизики и основные признаки языка метафизики. Гадамер в статье, посвященной анализу лекции "Что такое метафизика?" отмечает, что, видя своей целью преодоление метафизики, Х. ставит, по существу, вопрос о языке метафизики, "до-спрашивает" язык метафизики; точнее, сам язык метафизики ставит себя под вопрос. Язык (тексты предшествующих мыслителей) является единственным полем деструкции, и его анализ является единственным способом обнаружения смысла бытия. 2) Отрекаясь от неподлинного метафизического языка, модулы которого (болтовня, двусмысленность) Х. рассматривал в "Бытии и времени", философ пытается обнаружить аутентичные характеристики языка: его жизнь вне разделения на тео-

ретическое и практическое, где не существует субъект-объектного противопоставления; метафоричность и поэтичность. Х. обращался к языкам дометафизических ("мифологических") обществ: древней Германики, древней Греции, к языку поэзии (в широком смысле слова, включающего в себя весь язык искусства) как наименее технизированным, менее всего метафизичным сферам человеческой культуры. Х. понимает подлинный язык не как лингвистическое или историческое образование; язык, по Х., обладает онтологическим статусом (Х. даже пытается выявить предельные основания языка: неизменяемые, аутентичные, бытийные слова); язык напрямую связан с бытием, существует "изначальная принадлежность слова к бытию". Более того, бытие как самое неуловимое (бытие, в отличие от сущего, не поддается предметному схватыванию), только и дает о себе знать, "просвечивает" сквозь язык. Именно поэтому Х. называет язык "домом бытия". Язык и проблемы языка приобретают решающее значение во всем последующем творчестве Х. Язык это то пространство, где бытие "чувствует" себя в безопасности; язык — это "ближайшее". Именно как ближайшее, как самораскрытие бытия язык приобретает в творчестве позднего Х. основное звучание. 3) По Х., онтологическая характеристика языка как говорит о его "самовластности". Язык не представляет собой человеческое установление с его грамматической структурой "субъект — объект", с его субъективизмом "Я". Язык — это самостоятельная сила; не человек говорит на языке, говорит сам язык, самовластно, а через него и само бытие. Таким образом, язык, по Х., это и "дом бытия", и "кров", "жилище самого человека", самостоятельная смыслопорождающая сила, и единственное пространство, где обитает истина бытия. Язык становится главной темой творчества позднего Х., которого справедливо называют не только философом бытия, но наравне с этим и философом языка: согласно Х., "все пути мысли более или менее ощутимым образом загадочно ведут через язык". Весь поздний Х., чем бы он ни занимался, статусом и сущностью человеческого существования, философией ли техники, анализом ли науки, европейского нигилизма, проблемами искусства и истины, всегда, постоянно и прежде всего обращается к проблемам языка, всегда прежде всего рассматривает данные области, сферы исследования в связи с языковыми проблемами. Х., по сути дела, стал родоначальником этой новой уникальной стратегии, которую затем подхватил Деррида. Оценивая хайдеггеровский стиль философствования, правомерно вспомнить слова Деррида, который оценивал мышление Х. как переходное, как одновременно и радикальное, и метафизическое: "текст Хайдеггера для меня

чрезвычайно важен, он составляет прорыв небывалый, необратимый и пока еще далеко не использованный во всех его критических ресурсах". С другой же стороны, Деррида отмечал: "...в хайдеггеровском тексте, который, как и всякий другой, неоднороден, дискретен, не везде на высоте наибольшей силы и всех последствий его вопросов, я пытаюсь распознать признаки принадлежности к метафизике и к тому, что он называет онто-теология...". Эта метафизичность хайдеггеровского языка проявлялась и в его политической и идеологической ангажированности. Сам философ явно претендовал на создание и использование им совершенно нового языка, преодолевающего метафизичность обыденного человеческого языка. Обращение позднего Х. к языку поэзии было продиктовано тем, что, по существующему до сих пор мнению, последняя является наименее ангажированным языком, наименее включенным в сеть политических, идеологических и других социальных доминаций. Анализируя словарь философии Х., некоторые исследователи, в частности, П. Гэй в своем исследовании по культуре нацизма, отмечают, что в словаре типичных хайдеггеровских философских идиомов — таких, как сущность бытия (*Wesen des Seins*); человеческое существование (*enschliches Dasein*); воля к существованию (*Wesenswille*) — нашел свое отражение типичный словарь нацистской идеологической пропаганды, разработанный в речах Геббельса. Схожесть этих словарей заключается в их экстремальности, тираничности и закрытости; в их диктатуре и претензии на истинность в последней инстанции. Другие авторы (французские исследователи Ф. Фелье, А. Патри, Ф. Бонди и другие) не согласны с этой точкой зрения. По их мнению, существует различие между жизнью философа, критическим осмыслением реальных фактов его биографии и текстуральной герменевтикой, критическим осмыслением его философии. Тем не менее в своей книге "Политическая онтология Мартина Хайдеггера" Бурдые, анализируя хайдеггеровский конформизм, называет весь стиль его мышления "консервативной революцией", "стратегией, которая состоит в том, чтобы прыгнуть в огонь, не сгорев при этом; изменить все, не изменив ничего...". С другой стороны, тот же Бурдые считает, что Х. обладал редким полифоническим даром, который позволил ему связать проблемы политической и философской сфер и выразить их более "радикальным" способом, чем кто-либо до него. Язык философии Х. представлял собой парадоксальный слав закрытого для непосвященных священного языка поэзии типа поэзии Ш. Гегорге, академического и рационалистического языка неокантианства и, наконец, языка "консервативной революции". Анализируя проблему человеческого бытия, Х. признавал,

что человек существовал не всегда. До Сократа, который знаменует собой так называемый "гуманистический поворот", в учениях Гераклита, Парменида, Анаксимандра присутствуют лишь размысленная бытия; все принадлежит бытию. По их представлениям, человек есть равноправная часть (наряду с другими) бытия, он со-принадлежен, растворен в бытии. Источником краха подобного мышления, основных принципов античной мифологии выступило, по Х., мышление Платона. Следствием этого явилось размывание бытия, изменение сущности истины, рождение "ценности" и уродливого теоретического человека. Х. отмечает, что следствием этого явилось расщепление человеческого существа на дух и тело, а в теоретическом плане — раскол мира на субъект и объект. В своей статье "Учение Платона об истине" (1930) Х. показывает, как такая метафизическая установка изменяет существо целостного досократовского человека, способствуя появлению западноевропейского субъекта. Х. видит двойственность понимания истины у Платона в следующем: 1) С одной стороны, истина предстает как "алетейя", непотаенность. Путь, который должен привести человека к свету истины (способствовать изменению всего человека в его существе) есть "образование", пайдейя. 2) С другой стороны, обнаруживается совершенно иное понимание истины. Х. замечает, что у Платона "непотаянное заранее уже понимается как воспринятое при восприятии идеи, как узанное в познании". Истинной теперь является цель познания, идея идей: "Алетейя попадает в упряжку идеи... существо истины утрачивает непотаенность как свою основную черту... истина превращается в правильность восприятия и высказывания". В этом изменении сущности истины происходит одновременно смена места истины. Как непотаенность она есть еще основная черта самого сущего. Как правильность "взгляда", однако, она становится характеристикой человеческого отношения к существующему. Таким образом, истина приобретает характер гуманистической ценности, более того, моральной ценности (идея добра). Установлением этой истины как ценности занимается западный человек. Х. подтверждает это цитатами из истории западной метафизики: "Истина в собственном смысле находится в человеческом или божественном рассудке" (Фома Аквинский), "истина или ложь в собственном смысле не могут быть нигде, кроме как в рассудке" (Декарт). Задолго до Декарта человек Платона получает свое существование в качестве субъекта представления. Вещь, явление, событие имеют место, обладают бытием только если они истинны, то есть удостоверены субъектом представления. Уже у Платона человек предстает обеспечивающим существование субъектом познания, тем сущим, на котором основывает-

ся все иное сущее. Платон, по Х., оказывается обеспокоен заботой о человечности и о позиции человека среди сущего: "Начало метафизики в мысли Платона есть одновременно начало "гуманизма"; это слово здесь пусть будет существительным и потому осмысленным в самом широком значении. Соответственно, "гуманизм" означает тот смыкающийся с началом, развертыванием и концом метафизики процесс, что человек в разных аспектах, но каждый раз со своего ведома выдвигается в середину сущего, без того чтобы быть тем самым уже и верховным сущим". Итак, человек рождается при разложении древнегреческого со-мышления с бытием; отцом человека становятся фигуры Сократа и Платона. Но по-настоящему, по мысли Х., оформление субъекта происходит в Новое время у Декарта. Секуляризация 17 в. вырывает человека из его внутренних связей с миром, которые были достаточно прочными в Средние века. Для человека Нового времени достоверным является не мир, не благо, не Бог, а лишь он сам. Свобода, добытая человеком Нового времени в мышлении и в науке, вынуждает его опираться лишь на самого себя, быть уверенным, удостоверенным лишь в самом себе. Эта ситуация описывается тезисом Декарта *ergo cogito, ergo sum*: "мысля, следовательно, существую". Из этого положения следует: 1) *cogito ergo sum* означает, что всякое сознание вещей и сущего в целом возводится к самосознанию человеческого субъекта как непоколебимому основанию всякой достоверности. Всякое знание, всякая истина восходит к самодостоверности человека. Человек сам собственными средствами удостоверяется и обеспечивает себя, захватывает центральное место посреди сущего, и в силу своего господствующего положения задает антропологическое понимание сущего. Антропологическая мысль требует, чтобы мир был истолкован по образу человека, который должен стать и становиться мерой всех вещей. Всякое сущее является таковым лишь в силу того, что оно удостоверяется и очеловечивается человеком. Таким образом, по мысли Х., в тезисе Декарта прежде всего выражается первостепенная роль человеческого "Я" и тем самым новое привилегированное центральное положение человека, представляющего собой то сущее, в котором бытие наиболее достоверно и является основой всякой истины и знания. 2) Декарт изменяет не только положение, но и существо человека. Древнегреческий человек определяется своей принадлежностью к истине сущего, человеческая сущность всегда в своем бытии опирается на эту надежность. Средние века трактуют человека как творение Бога. Именно потому, что все сотворено личным Богом-творцом, им хранимо и направляемо, оно (сущее,

человек) и получает смысл и ценность своего существования. Достоверность такого вторичного образования, как человек, обеспечивалась достоверностью Бога. В Новое время человек становится субъектом. Subjektum означает под-лежащее, лежащее в основе, само собой заранее уже пред-лежащее. Sub-iekstum — это то, что всегда уже предлежит, лежит в основе сущего и служит этому сущему основанием. Subjekt дает санкцию всякому человеческому намерению, он само-обеспечивает человека. Кроме этого, субъект в качестве первой высшей истины удостоверяет и все сущее в целом. Действительность определяется как объективность, как совокупность объектов, как то, что познается через субъекта и для него. Действительность, чтобы получить право на существование, должна выступить и выступать в качестве предметного, в качестве объекта, предстоящего перед субъектом. Но такое господствующее положение человека — лишь надводная часть айсберга. Х. показывает скрытую ущербность этого понимания человека, и критикуя человека-субъекта, считает, что метафизика, особенно в поздних своих проявлениях, вообще не знает, что есть человек. “Превращение”, которое занимает Х. видно уже в декартовской трактовке человека. Декартовский представляющий субъект заключает в себе парадоксальным образом два противоположных момента. С одной стороны, по мысли Х., человек как субъект, в принципе, распоряжается асем сущим, задает меру для существования. С другой стороны, субъект, чтобы иметь возможность удостоверить сущее, должен удостоверить прежде в себе самом, пред-ставить себя самого. Сам представляющий субъект в акте cogito тоже (и прежде, чем сущее) превращается в предмет представления. Эти положения утверждаются в современную техническую эпоху и приводят к последствиям, которые трудно предвидеть, глядя на господствующее положение западноевропейского человека. Что происходит с человеком в эпоху техники? — вопрошает Х. Человек всегда оказывается заранее уже втянут, захвачен сущностью техники, причем настолько решительно, что лишь в силу своей захваченности он и может быть человеком. Человек отвечает на вызов техники всегда, даже когда он противоречит ему. Этот вызов предопределяет, он нацеливает человека как состоящего в наличии: современный человек есть человек технический, человек производства. Х. фиксирует принцип современной жизни — “по-став”, суть которого заключается в том, что вся действительность репрезентируется как состоящий в наличии материал. Очевидно, что и сам человек втянут в по-

став, он скрыто задет сущностной осевой по-ставой. Проблема состоит в том, что избежать этой захваченности, по мнению Х., невозможно. Отрицание техники (по-става как ее сущности) или желание овладеть техникой само входит в орбиту технического. Более того, в какой-то степени именно техника и создает современного человека. По-став становится судьбой, “миссией” современного человека. В сфере по-става мы вновь сталкиваемся с “превращением” существа человека. Техника как свидетельство величия и власти человека одновременно является и причиной его “падения” и порабощения. С одной стороны, должно казаться, что если человек репрезентирует все сущее, удостоверяет, обосновывает его, если все, представляющее человеку, существует постольку поскольку оно по-ставлено им, то человек снова и снова встречает лишь себя самого, представляет самого себя. Между тем на самом деле с самим собой, то есть со своим существом, человек сегодня как раз нигде уже не встречается. Человек настолько втянут в по-став, что не воспринимает его как обращенный к нему вызов, просматривает самого себя как захваченного этим вызовом, он уже никогда не может встретиться среди предметов своего представления просто самого себя. Таким образом, критическую аргументацию Х. можно свести к следующим положениям: 1) Прежде всего, это критика самореферентного субъекта, критика определенной привилегированной позиции абсолютного наблюдателя, собранной на фигуре субъекта. Господство субъекта в познании и культуре ведет к мышлению сущего вне бытийных основ, к антропологической стратегии, направленной на овладение сущим. В результате такого подхода мир становится “картиной мира”, миром-объектом, системой, замкнутой в себе, которая дает исчисляемую меру всему сущему. 2) Втянутость субъекта в процесс представления, ситуация, когда он становится мерой всех вещей, приводит к фиксации и закреплению центрального, среднинеосопрегающего положения человека. Это ведет к господству антропоцентризма и к опасности антропологизации мира, к еще большему за-бытию бытия. 3) Мышление человека как центрального сущего оказывается парадоксальным образом втянуто в логику нигилизма. Человек в период господства техники сам становится частью поставляющего производства, превращаясь из господина сущего в беспредметный наличный материал. Свою задачу Х. видит в том, чтобы “пробудить” человека от антропологического забвения. Это пробуждение должно освободить человека от власти субъекта, этой метафизической формы, претендующей на синтез всего сущего. Возможная “антропология” может быть только антропологией без субъекта. Еще в “Бытии и времени” Х. пытался пока-

зать, что предназначение человека состоит в том, чтобы быть не независимым и центральным единством всех познавательных и ценностных возможностей, а “быть на земле”, так как самым изначальным в человеке является его конечность: “...более изначальной, чем человек, является в нем конечность изначального существования”. Х. возвращается к осмыслению того, что человек живет на земле, и что не технически организованный мир определяет существо человека, а лишь то, от чего человек неотделим, куда он заброшен изначально — пространством самой жизни. Поздний период творчества Х. также вращается в круге этих проблем. Х. формулируется концепция мира “четверицы” (Geviert). Человеческое существование на земле определяют модусы повседневной жизни: строить (bauen), жить (wohnen), мыслить (denken). Человек существует и обретает себя как раз в границах этих модусов, а опыт пространственности человека развивается в поле игры божественного и смертного, земного и небесного, в пространственности мира “четверицы”. Х. выстраивает своеобразную топологию бытия (эта топология расходится с метафизическими приоритетами, при которых смысл человеческого существования искался вне земли, “почвы”, основы — то есть в “высоте” (Бог) или “глубине” (глубины человеческого сознания, “самость”). Х. пытается обнаружить смысл на “поверхности” и видит его как раз в принадлежности человека земле, почве, в его укорененности в мир “четверицы”, возможность которой определяется тем, что человек конечен, ограничен пространством и временем. Человек принадлежит пространству, он не просто “знает” о нем (подобно кантовским категориям пространства и времени как априорным формам чувственности), но срощен с ним, существует в нем. “При”-пространственность человека, по Х., позволяет ему не быть ни господином пространства, ни его рабом, но принадлежать “власти священных пространств”, пространств безвластия — принадлежать “почве”, “земле”, “основе”. Срощенность человека с пространством осуществляет иную жизненную стратегию по отношению к миру и бытию — стратегию “близости”. Подобное отношение отличается от стратегии представляющего и мире по-става, обладающего особым местонахождением в картине мира, берущим на себя функции Бога и желающим обладать божественным взглядом, видеть то, что невидимо, “захватывать” взглядом. Это стратегия от-даления, опосредования, представления. В противовес этому пространственность Dasein определяется не удаляющим взглядом, а близостью человека к бытию. “Близость” создает человеческий мир, а не образ или картину мира. Этот мир ацентричен — человек не занимает здесь господствующего центрального положения. Кроме того, этот мир беспредметный, который не нужда-

ется в предметном соотношении с сущим: "мир мирует" (согласно Х., "Welt weltet"). С другой стороны, этот мир получает свое бытие, начинает быть одновременно с существованием человека. Именно через этот мир, созданный чувством "близости", изначальной заброшенностью в пространство бытия, человек получает возможность связи с бытием, существованием "вблизи" бытия. Мир "четверицы" (божественное—земное—небесное—смертное), о котором пишет Х. в своих поздних работах, в силу своего игрового существования (игра близки и дали, различий и сходств) дает пространству возможность быть открытым. Так как пространство вбирает в себя все события человеческого существования, то Geviert открывает и человека, то есть делает подлинным и свободным его существование. Мир "четверицы", где самую важную роль играет элемент "земли" (почвы, основы) с его ландшафтным и "провинциальным" (без центра) пространством "близки", формирует скрытый, не видимый, а слышимый, голос бытия, мир, в котором может и должен, по мнению Х., строить, жить и мыслить постметафизический человек. Анализируя позднее творчество Х., необходимо отметить как характеристики, связывающие его с метафизической традицией, так и особенности его мышления, позволяющие утверждать, что Х. ставил своей задачей и пытался преодолеть границы метафизики: 1) С одной стороны, Х. создается и разрабатывается своеобразная мифология языка и одновременно мифология человека. Миру мифа, по его мнению, принадлежит двойственное единство говорения и слушания, когда сам слушающий становится частью слушаемого (в результате процедуры вслушивания, внятия — "Hörchen"), проникается гармоническим соответствием бытия и сказанного слова, и через слово приходит к бытию вещи, раскрывает сущее, как оно есть. В этом мире человеку не столько отводится какая-то особая роль и определенный статус; здесь существо человека мыслится в мифологическом символе языка и бытия. Язык, человека и бытие сближает необходимость, их изначальная взаимосвязь и взаимообусловленность, единство, которое является фундаментальной основой сущего. Мышление позднего Х. мифично по своей природе, так как оно нацелено на то, чтобы всегда быть "позади" и "вне" времени истории, чтобы быть погруженным в бытие, в архаичные языки Древней Греции и Германии. Мифология Х. является, по мнению большинства исследователей, консервативной политической утопией, лишавшей человека будущего. Человек Х. нацелен не на будущее, а на прошлое, на "истоки", "первоначало" как древнейшее древнего. С метафизикой связывает Х. и внутренний просвещенческий оптимизм его проекта человека. Х. полагает, что изначальное человек при-

надлежит некоему естественному (истинному) природному состоянию. Это состояние, по мысли Х., характеризуется изначальной захваченностью человека бытием, его втянутостью в бытие, их взаимосвязанностью и взаимонеобходимостью, которые выражаются в термине Dasein — бытие-вот, нахождение в "просвете бытия". Отрицанием и разрушением этого "невниного" состояния выступает, согласно Х., история западноевропейского мира, развитие цивилизации. Для преодоления этого "гrehовного" положения современной культуры Х. не предлагает снова "вернуться в пещеры". Он строит проект приобщения к бытию через язык (слово) искусства. Сам факт построения этого проекта уже свидетельствует о внутреннем оптимизме и желании подняться над предрассудками эпохи. Х. пытается встать на позицию надвременного абсолютного наблюдателя, который в силу своей внеисторичности обладает свободой, независимостью и объективностью суждения, а следовательно, и истинным "знанием". С одной стороны, Х. критикует подобную позицию Декарта и всех представителей метафизики, но с другой, он сам постоянно оказывается влечом идеей очистить человека от социальности и историчности. То царство неподлинности, которое отвергает философ, мир das Man, мир усредненности, всеобщности, анонимности, мир повседневности, и есть, по сути, та единственная реальность, которой обладает человек. Это то социальное, историческое, обусловленное местом и временем, эпохой, положением человека, та ситуация, в которую он изначальное заброшен. Дискредитация таких модусов человеческого существования как "болтовня", "двусмысленность", которые являются неизбежными элементами даниной эпохи, общая критика и отрицание повседневности, профанного мира Man ведет к отрицанию историчности человека. В растворении человека в непреходящей, априорной истине бытия виден аналог (правда, вывернутый наизнанку) просвещенческого идеала внеисторичного субъекта. Человеку в обоих случаях удается узурпировать, захватить центральное место в пространстве истины. И если у Х. человек (в отличие от Декарта) не является автономным и автореферентным, самодостаточным субъектом, то в своей принадлежности к бытию он все же получает санкцию на истинность (истина бытия состоит в том, что человек осознает свою изначальную принадлежность бытию) и на выстраивание ценностной иерархии по отношению к самому себе как части этой истины. 2) С другой стороны, Х. принадлежит к постметафизическим философам, "новым философам" — провокаторам. Можно согласиться с Фуко в том, что Х. является одним из тех, кто невольно санкционировал идею "смерти субъекта" и смерти человека. Провока-

ция эта заключается в том, что по всему творчеству философа разбросаны следы, знаки, указующие на эту идею. В том же анализе das Man Х. дает, пожалуй, самое точное описание современного существования как мира, так и человека. По мысли Х., современность захвачена озабоченностью настоящим. Основная черта подобной заботы — это нацеленность жизни, сознания и т. д. в практически-деятельных и теоретических моментах на наличные предметы, на преобразование мира. Эта нацеленность анонимна и безлика, таким образом, и современный мир становится безличным и анонимным. В нем нет и не может быть субъектов действия, здесь никто ничего не решает и поэтому не несет никакой ответственности. В современном мире Man происходит отказ, точнее, исчезновение свободы, все строится на желании стать "как все", на практике отчуждения. В этом мире все — "другие", даже по отношению к самому себе человек является "другим"; личность умирает, индивидуальность растворяется в усредненности. Необходимо отметить, что сам Х. нигде не давал полной и исчерпывающей характеристики языка метафизики со всеми необходимыми академическими выкладками. Однако если попытаться, то можно выделить следующие признаки языка метафизики: 1. Прежде всего это субъект-объектная структура языка метафизики. Поздний Х. обнаруживает, что древнегреческий язык досократиков, мифология Древней Германии, восточные языки (древнекитайский и японский) существенно отличаются от современных западноевропейских языков тем, что они не строятся на основе субъект-предикатной формы выражения. Подобная структура выражения, характерная для западноевропейских языков, получает свое начало, по мнению философа, который здесь полностью согласен с Ницше, с антропологического поворота Сократа. Субъект-объектная структура мира, понятийно оформленная Платоном, разрушает синкретический, мифологичный мир и производит западное мышление, которое как раз и опирается на структуру Субъект (активное, центральное, творческое начало) и Объект (пассивное, нетворческое, периферийное); в языке эта структура получает свое выражение и закрепление в субъект-предикатной форме предложения. Полное оформление субъект-предикатной формы выражения мы обнаруживаем в формальной логике Аристотеля с его силлогистикой, правилами вывода, которые представляют собой своеобразный прототип синтаксиса и пунктуации современного языка. Грамматика и логика подчиняют себе язык. 2. Следующая характеристика языка метафизики — господствующая в нем корреспондентная (референциальная) теория значения. Хотя Х. и не актуализировал пробле-

му знака и значения в своем позднем творчестве, в его работах явно присутствует критика референциальной (корреспондентной) теории значения. Буквы указывают на звуки, звуки — на душевные переживания, а душевные переживания указывают на вещи, предметы, которые так или иначе затрагивают нас. Язык (речь, но в особенности письмо) предстает слепком реальности. Слова относят нас к вещам и предметам; у означаемого всегда есть конкретное означаемое.

3. Превращение человека в субъект познания, оформление субъективности приводит к тому, что человек становится также и субъектом языка. Следующая особенность языка метафизики: метафизик считает, что человек — автор, ответственный субъект языка, он свободно манипулирует словами, придавая им значение и смысл на свой вкус; язык же представляет собой лишь средство передачи мыслей, послушное орудие в руках человека, способ передачи информации. Это субъективность языка, точнее, антропологизация языка. “Мы, — пишет Х., — обычно осмысливаем язык из его соответствия сущности человека, представляемой как *animal rationale*, то есть как единство тела-души-духа”. Это телесно-духовное истолкование языка. Антропологизация языка приводит к тому, что язык понимается как создание человека, как пассивное орудие для выражения человеческих мыслей и желаний. Подобное трактование языка лишь как средства передачи мыслей является следствием понимания языка как посредника, как связующего звена между двумя совершенно автономными и независимыми сферами: миром реальности и миром сознания, мышления.

4. Сущность метафизического взгляда на мир, на язык Х. определяет также с помощью понятия «по-став» (*Ge-stell*). По-став — это метод пред-ставления всего противостоящего субъекту как состоящего-в-наличии. Не как объект, предмет, который независим от субъекта, самостоятелен, но как “наличный материал”, целиком определяемый субъектом и рассматриваемый только с точки зрения “потребления”, использования, утилитаристски, в качестве средства, не имеющего самостоятельного значения. Таким образом, пассивный материал — слова и выражения языка — используются активным субъектом в качестве послушного средства передачи информации. Господство по-става в языке превращает последний в производство. Язык заражен процессом всеохватывающего изготовления. Как и во всяком производстве, где человек является отчужденным от труда, переставая даже быть самостоятельным субъектом деятельности, человек-говорящий также является отчужденным от языка, в принципе не “знающим”, что такое язык, и кто

говорит на языке. Кроме этого, одной из особенностей современного языка является его идеологическая ангажированность (впервые появляется тема языка как мощного орудия власти). Язык представляет собой не только мощное орудие власти правящей элиты, его надо рассматривать гораздо шире: язык, особенно публичный язык, язык массовой информации, исподволь выражает принципы самой метафизики, те скрытые, незаметные основания, на которых строится вся западная культура, которые, будучи исторически установленными, выдаются за природные; за естественное положение дел. Метафизический язык и своей структурой, и своей нацеленностью на однозначность, монологию, строгость в математическом смысле представляет собой продукт социализации человека, призванный обучить человека, внушить ему и постоянно закреплять нормы морали и соответствующие программы и правила поведения. (Язык — это власть.) Таким образом, язык не предстает как нечто не зависящее от социальной реальности; язык оказывается вписан в структуру господствующего мировоззрения, оказывается поставлен на службу той или иной идеологии. Следующая рубрика, которую можно выделить в хайдеггеровском анализе языка метафизики, — диктатура публичности. Язык метафизики — это язык профанный, по мнению Х., — язык, который пожирает инфляция и девальвация слов, включенный в логику нигилизма. Язык диктатуры общественного мнения находится в рабстве у публичности, которое, в свою очередь, вырастает из господства субъективности. Кроме того, язык современной культуры обладает большим процентом “шумовых” наслоений, то есть тех текстовых кусков, которые оказываются пустыми, где в принципе не сообщается ничего нового ни в смысле информации, ни в смысле работы мышления. Х. называет это “бездумием”, “болтовней” современного языка. Следующий пункт, который разбирает философ, — претензия языка метафизики на естественность. Еще до Х. звучала критика формализованного языка. В противовес современному языку культуры выдвигалось понятие так называемого “естественного языка”, которым человек пользовался якобы задолго до начала логики, техники и других следствий господства разума. Это первичное состояние невинности в языке характеризовалось и определялось как состояние вне-истории, состояние праязыка, не-подвластного формализации: в языке мифа еще нет субъекта и объекта, грамматики, формальной логики. “Естественный язык” трактуется как “естественное состояние”. Х. категорически возражает против так называемого естественного языка, всякий язык историчен, в том числе и так называемый естественный: “Нет никакого естественного языка такого рода, чтобы он

был языком неисторической, естественным образом наличной человеческой природы. Всякий язык историчен, даже там, где человек не приобщился к историографии в новоевропейском смысле... Язык как информация тоже не язык в себе; он историчен сообразно смыслу и ограниченности нынешней эпохи”. Для Х. такое понимание естественности языка как неисторичности совершенно неприемлемо. Более того, в подобном разделении языка на естественный и формализованный, Х. обнаруживает двусмысленность, поскольку, с одной стороны, сам формализованный язык метафизики пытается выдать себя за естественный, а так называемый естественный язык определяется лишь как неформализованный, то есть непосредственно парадоксальным образом пытается вывести себя из формализованного языка, показывая тем самым свою зависимость и предположенность к формализации; этот парадокс показывает на самом деле изначальную сращенность того разделения на формализованный и естественный языки, которое пытались провести исследователи до Х. Проанализировав вышеобозначенные характеристики Х. выставляет свой диагноз языку современной культуры: “Упадок языка, о котором в последнее время так много и порядком уже запоздало говорят, есть при всем том не причина, а уже следствие того, что язык под господством новоевропейской метафизики субъективности почти неостановимо выпадает из своей стихии. Язык все еще не выдает нам своей сути: того, что он дом истины Бытия...”. Критический анализ языка метафизики представляет собой только первый шаг деструкции, где обнаруживаются предельные основания метафизики. Вторым шагом деструкции является выход к основаниям самого бытия и к пониманию сути самого языка: путь к языку. Х. задает вопрос: “требуется ли вообще какой-то путь к языку?” Ведь язык — это основное “свойство” человека как социального существа, то, что отличает его от мира природы. Человек не был бы человеком, если бы ему было отказано в том, чтобы говорить. Сущность человека покоится в языке... человек существует прежде всего в языке и при языке. Однако такое пребывание в языке не является гарантом осознания сути самого языка. Существо языка остается скрытым в процессе повседневного использования языка как средства передачи информации. Суть языка остается скрытой. Таким образом, “путь к языку” — это путь к пониманию подлинной сущности языка и одновременно путь от языка метафизики к “формированию” этого подлинного языка. Как же осуществляется возвращение к подлинному языку? Основной тезис Х.: язык — это самостоятельная сила; язык говорит сам, самовластно. Из этого следуют и требования, предъявляемые Х. к человеку: во-первых, молчать и позво-

лить говорить самому языку, а через него и самому бытию; во-вторых, слушать, что говорит сам язык, и услышать, что было сказано. Х. дает практические требования к изменению языка, сформулировав их как молчание, уместность речи, предпочтении слушания говорению, перечеркивание и разбиение на письме. В противовес многословию метафизического языка Х. выдвигает для бытийного языка требования уместности говорения. Право говорить необходимо заслужить. И таким "чистилищем" мысли и языка оказывается молчание. Причем молчание оказывается не неким негативным отсутствием, а явлением позитивным и продуктивным. Молчание — это не простое отрицание говорения, последнее вовсе не является источником молчания. По Х., молчание имеет онтологический статус в качестве аутентичной бытийной речи, оно уже всегда есть наш ответ на вопрошание о сущности языка, только оно, молчание, и отсылает нас к языку. Х. обнаруживает язык бытия именно в молчании, которому, по его мнению, всегда удается избежать формализации. Суть бытийного языка заключается в его молчаливости, его неподдаемости искушениям актуализированной речи. В молчании присутствует малое, но необходимое: основа (глубинная связь с бытием) и свобода (молчание — язык намеков, недосказанного, где нет никакой замкнутости и однозначности). Какие же "функции" выполняет феномен молчания? Во-первых и прежде всего молчание выступает в виде антитезы "захлебывающему многословию" современного языка, где слово теряет свою ценность, постоянно девальвируется. Молчание позволяет избежать инфляции языка, сохранить существующий аутентичный смысл Слова: по Х., "... чтобы человек мог, однако, снова оказаться вблизи бытия, он должен сперва научиться существовать на безымянном просторе. Он должен одинаково ясно увидеть и соблазн публичности, и немощь приватности. Человек должен, прежде чем говорить, снова открыться для требования бытия с риском того, что ему мало или редко что удастся говорить в ответ на это требование. Только так слову снова будет подарена драгоценность его существа, а человеку — кров для обитания в истине бытия". Во-вторых, молчание "собирает" человека для мысли. Молчание выступает средством очищения от публичности языка, научает ответственности за сказанное и собирает для самой мысли. Молчание выступает радикальным отказом от языка как предмета представления, продукта производства в виде письменного текста или сказанного слова, всего того, что поневоле должно погрузить в мир повседневности, зараженной метафизичностью. Молчание является для Х. последней опорой и надеждой на обретение нового подлинного языка бытия. И третий

пункт Х.: молчание — это и есть язык бытия. Оно не просто выступает "мостом" для подлинного бытийного языка. В какой-то степени оно и представляет собой этот подлинный бытийный язык. Вторым шагом на пути к подлинному языку выступает слушание. Приоритет слушания перед говорением вытекает из теории Х.: говорит сам язык, самовластно. Хайдеггеровское выражение скорее показывает, что возможность самого человеческого языка заложена не в монологической способности человека продуцировать осмысленные предложения, а в способности человеческого уха собирать и подхватывать все игровые возможности языка, которые в нем изначально присутствуют. Приоритет слушания и сам орган слуха — ухо — позволяет услышать, приблизиться к самой основе основ — смыслу бытия и смыслу языка, что для Х. неотделимо друг от друга. Цель всей философии Х. заключается в том, чтобы сквозь мир явлений пробраться к сути, к глубинным основаниям. По отношению к языку Х. тоже пытается отбросить мир явлений языка, его социальных и культурных наслоений и обратиться к сути самого языка. По мнению Х., человек, чтобы приблизиться к внутреннему строению вещи, к сущности сущего и таким образом обрести самого себя в пространстве истины бытия, должен принадлежать языку, раствориться в языке, отбросив свое собственное "Я", должен "собратиться", "насторожить слух", сосредоточить все внимание на слушаемом и оказаться частью слушаемого, самому стать слухом. Процесс вслушивания невозможен в мире принуждения, господства закона и информации, которые царят в сферах науки, техники, современного искусства, всей современной культуры. Поэтому "вслушивание" (Hürchen) погружается в безвластную гармонию Греции или в поэзию (музыку, живопись), которые еще существуют без принуждения. Именно через поэзию немецких романтиков (Новалиса, Э. Мерики, Гельдерлина), стихи Георге и Рильке, живопись Ван-Гога, через мышление Алаксияндра, Гераклита, Парменида, неподвластных информационному давлению и стратегии по-става, еще можно услышать, согласно Х., голос самого бытия, ибо слово в поэтическом смысле дается самому языку, самому бытию. Возвращение человека к подлинному существованию, к подлинному языку происходит посредством вслушивания-говорения и подводит к требованию изменения самого языка, умению правильно слушать и правильно говорить, слышать то, что скрыто за целеной наслоений. Вслед за молчанием и вслушиванием Х. выдвигается требование уместности и правильности речи. Прежде чем говорить, надо знать, что говорить, как говорить и когда говорить. Наметь, таким образом, принципы и правила правильного обращения с

языком, Х. ставит своей следующей задачей поиск тех характеристик, которые бы позволили понять существо языка. Практически во всех поздних работах Х. "определяет" подлинный язык, негативно, "от противного", противопоставляя его языку метафизики. По его мысли, бытийный язык должен быть противоположен неподлинному языку информации. Он не должен выступать инструментом подавления, власти, он не имеет логической структуры: нет деления на субъект и объект, не работает предикативная логика, нет ни синтаксиса, ни пунктуации. Власть грамматики разрушена. На этом языке не говорят, не пишут, он не является средством передачи информации, он вообще не репрезентируется в текстах. Невозможно дать никаких позитивных характеристик этому образованию, можно указать лишь то, чем этот язык не является. Косвенным образом, все указывает на то, что язык бытия — это молчание бытия. Однако это не совсем так. Молчание является в языковой концепции Х. неким идеальным объектом подлинного языка. В представлении Х. подлинный язык выступает, с одной стороны, языком молчания, не репрезентируясь в текстах современной культуры, но, с другой стороны, бытийный язык это все же язык, который "просвечивает" сквозь любой текст метафизики. Если попытаться собрать воедино все разрозненные "позитивные" характеристики подлинного языка, которые вкраплены в работы позднего Х., о подлинном языке можно сказать следующее: 1. Прежде всего под языком подразумевается речь: "язык сам вплет нас в говорение", "Язык — это "язык", исходящее из уст". Несомненно, что существует внутренняя связь речи и бытия. Речь, слово, говорение возникает из ничего, из пустоты, туда же, в молчание, слово и погружается, когда речь прекращается. Речь невидима, противоположна "наличности", неуловима, импульсивна, эмоциональна, мелодична и поэтична (то есть противоположна техничности), таинственно само рождение устного слова. Говоря о речи, легче сохранить иллюзию подлинности, невключенности в механизм производства, которым так явно заражено письмо. По Х., существует некая внутренняя связь между речью и молчанием, с одной стороны, и бытием и ничто, с другой стороны. Но язык — это не всякая речь. Существует различие между двумя процессами: говорить что-то и сказать что-то: "Сказать и говорить — не одно и то же. Человек может говорить; говорит без конца, но так ничего и не сказал. Другой, наоборот, молчит, он не говорит, но именно тем, что не говорит, может сказать многое". Таким образом, существо языка заключено в речи, в которой нечто "получает слово", то есть так или иначе выходит на

свет, про-являет себя, объявляет, показывает: "С-казать — значит показать, об-явить, дать видеть, слышать". Итак, сущность языка Х. видит в с-казе, казе. 2. Какая же это Речь? Простая и бедная. Х. выставляет требование бедности (немногословности, молчаливости) подлинного языка, в противовес многословности, "болтливости" и двусмысленности современного языка и требование простоты. В силу своей бытийной принадлежности и невовлеченности в процесс производства современной культуры этот бедный и простой язык должен избегать всех искушений и ловушек языка метафизики: схоластики, словесного декора, украшательства, за которым так часто, по Х., прячутся пустота и отсутствие мысли. "Получить бедный ответ" — это, по Х., обнаружить тот необходимый минимум, который относит нас к самой сути мира (вещей, человека, языка), сфере незаменимых оснований, непреходящего. 3. Еще одну характеристику подлинного языка Х. показывает, анализируя текст Новалиса "Монолог": "Заглавие указывает на тайну языка: он говорит один и наедине с самим собой". Эти характеристики (простота, бедность и монолог языка) указывают на то, чем бытийный язык является на самом деле. Подобный язык можно назвать "языком диалекта и языком мифа". Подобное понимание языка как провинциального ландшафта, языка диалекта, основано на самой поздней концепции Х., где человеческое существование рассматривается как мир "четверицы" (Geviert). Мир "четверицы", где самую важную роль играет элемент "земли" (почвы, основы) с его ландшафтными и "провинциальными" (без центра) пространствами "близки" формирует скрытый, невидимый, а слышимый, голос бытия, мир, в котором может и должен, по мнению Х., строить, жить и мыслить постметафизический человек. Отсюда и язык этого мира с его характеристиками бедности, простоты, приоритета голоса перед взглядом и слуха перед голосом, провинциальности, язык праслов, корней, всей своей сутью принадлежащих "земле", основе, бытию. Отказ Х. от так называемого языка "взгляда" и предпочтение им нового языка "слуха" позволяет избежать практически всех следствий метафизики. Суть языка можно сравнить с высшей точкой напряжения мышления даосского мыслителя: у-вэй, которое, с одной стороны, представляет собой "недеяние", полное исключение из мира действительности, активности, игнорирование внешнего, а с другой стороны, является высшим действием, где за внешним спокойствием, недеянием, молчанием скрывается огромная внутренняя концентрация сил и внимания. Так и с языком: при всей внешней лако-

ничности, простоте, бедности, даже молчаливости, "внутри" языка скрывается все его поэтическое богатство, которое наиболее полно сообщается в языке через намеки, "непрямые сообщения". По Х., все характеристики и требования бытийного языка возможно обнаружить в языке поэзии: "Язык не потому — поэзия, что в нем — прапоэзия, но поэзия потому пребывает в языке, что язык хранит изначальную сущность поэзии. ... истина направляет себя вовнутрь творения..." — говорил Х. в одном из своих интервью. Именно язык поэзии остается невинным и наивным по отношению к современной культуре, неисчислимым рационально; в нем сохраняются образность мышления, метафоричность, где совершенно неприменимо референциальное истолкование языка, где властвует мир метафоры, многозначности слова. Метафора, по мнению Х., изначально принадлежит поэтической сфере, первоистоку языка, где слово было открытым и многогранным. Действительно, для Х. метафора, являясь неотъемлемым свойством языка, показывает его мистическую сущность, изначальную онтологичность языка и человека. Однозначность слова, сужение его приходит с наукой и логикой. Подлинный язык, чтобы не существовать во власти рационально исчислимого и актуализированного, должен быть языком не прямых сообщений, намеков, по возможности невербальной коммуникацией. "Намек — основная черта слова... Намеки нас приближают к тому, от чего они неожиданно до нас доносятся". Намеки препятствуют образованию одного какого-нибудь понятия, в которое можно будет уложить суть языка, с другой же стороны, намек (метафоричность, неоднозначность) как внутренняя характеристика языка говорит об изначальной интерпретируемости, самоинтерпретируемости языка. Языку поэзии в философии позднего Х. отводится роль обнаружения смысла бытия: "судьба мира дает о себе знать в поэзии", "высвобождение языка из-под грамматики на простор какой-то более исходной сущностной структуры препоручено мысли и поэзии". Под поэзией, необходимо уточнить, Х. имеет в виду не поэзию как результат, как застывшее творение поэта или художника, а мысль и поэзию вместе, то есть поэтическое творчество, которое он называет "поэтическим мышлением", Dichten (не Dichtung — нем. "поэзия как результат, как поэтическое произведение"), а именно Dichten (нем. "поэзия как процесс сочинения, создания стихов и т. п."). Характеризуя в своих поздних работах мышление, мысль Х. прежде всего имеет в виду именно поэтическое мышление и поэтическую мысль: "Мысль о-существляется отношении бытия к человеческому существу. Мысль не создает и не разрабатывает это отношение. Она просто относит к бытию то, что дано ей самим бытием.

Отношение это состоит в том, что мысль дает бытию слово. Язык есть дом бытия. В жилище языка обитает человек. Мыслители и поэты — хранители этого жилища. Их стража — осуществление открытости бытия, насколько они дают ей слово в своей речи, тем сохраняя ее в языке... Мысль... допускает бытию захватить себя, чтобы с-казать истину бытия". Поэтическое мышление не есть ни "чистое" мышление, принадлежащее лишь области теории, ни чисто практическое мышление. Поэзия и поэтическое мышление оказываются выше всех метафизических делений на теоретическое и практическое, они существуют до подобных разделений и противопоставлений; более того, именно в поэтическом мышлении и преодолеваются подобные оппозиции теоретическое—практическое, субъект—объект, прочитатель, молчание—речь и др. Поэтическое мышление не относится ни к теории, ни к практике. Оно имеет место прежде их различения. В понимании Х. поэтическая мысль представляет собой память о бытии, она осмысливает бытие. Такая мысль не выдает никакого результата. Она не вызывает воздействий. Суть ее существования, отмечает Х., в том, что "она допускает Бытию — быть". Однако главное свойство поэзии и главное свойство языка вообще можно определить как "проектирование" будущего. Проектирование как свойство поэзии проявляется в набрасывании, загадывании будущего, таким образом не только участвуя в истории, но и непосредственно творя ее. Характеризуя хайдеггерский стиль философствования, необходимо отметить его позитивную двусмысленность. Позитивность этой двусмысленности вытекает как из ее неустраиваемости, неизбежности, так и из ее диалектичности, ее роли стимула к мышлению. Позитивность двусмысленности, неоднозначности у Х. обнаруживает свою связь с мышлением Ницше и затем продолжается в деконструкции Деррида, который именно Х. и Ницше считал в равной степени родоначальниками философии провокации и риска. Амбивалентность терминов, которая постоянно присутствует в философии Деррида, обнаруживается и в терминологии Х. Понятия Х. двусмысленны в позитивном смысле: они амбивалентны, полисемичны. Так, например, совершенно спокойно уживаются борьба с "техникой" как символом мира производства, где правят механистичность, повторяемость, унифицируемость, и одновременная механистичность и техничность языка самого Х., которые неизбежно роднят его с этим критикуемым миром поставляющего производства. Наряду с претензией языка Х. на поэтичность (некоторые статьи Х. написаны в поэтической форме), в нем присутствует некая квази-поэтичность, которой свойственны искусственность и натянутость и которые отличают плохую, искусст-

венную, поэзию, не-поэзию, не-искусство от подлинных образов последнего. Двусмысленность и проявляется в том, что, претендуя на обнаружение подлинного языка (языка бытия, который и обнаруживается в языке “вечной”, подлинной поэзии), поэтическое творчество самого Х. нередко оказывается суррогатом поэзии. Основной характеристикой хайдеггеровских текстов является их строгая сознательная анонимность, которая вытаскивает философствование из антропологической, этической, эпистемологической и эстетической плоскости (на это и рассчитывает сам Х.). Эта анонимность представляет собой радикальный ход, направленный против антропологизма. За анонимностью языка у Х. можно обнаружить размывание, разрушение субъекта языка. Автор (философ) больше не является ответственным голосом, возвевающим сквозь ткань текста принадлежащие ему истины. Х. указывает на то, что автор (мыслитель, поэт) не обладает более собственностью на язык. Язык (слово) становится самовластным, а автор как собственник языка “умирает”. Через произведение искусства или мысли, по Х., говорит сам язык или бытие как нечто лишённое индивидуальных человеческих характеристик. Личность, желания самого автора исчезают, автор превращается в “медиума”, который не несет ответственности за написанное и не обладает собственностью на интерпретацию. При этом одновременно хайдеггеровская анонимность относит нас и к миру техничности, где все (от деталей техники до произведений искусства) поставлено на поток производства и широкого потребления и поэтому не имеет своего “лица” и именно поэтому анонимно. Анонимность и техничность хайдеггеровского языка — это неизбежная зараженность этим миром производства, свидетельствующая о том, что несмотря на все ухищрения Х. так и не удалось до конца преодолеть метафизичность языка мира *das Mal*. И действительно, проповедуя, с одной стороны, простоту, бедность и поэтичность как основные свойства языка, сам хайдеггеровский язык, с другой стороны, являет нам свою сложность, тяжеловесность, любовь к словесному декору и квази-поэтичность, которая пытается завуалировать изначальную техничность и механистичность хайдеггеровского языка и стиля. Характерной чертой хайдеггеровского языка является также его любовь к этимологии. Стратегия позднего Х. состояла в этимологическом разборе (деструкции) слова, которое он разбивает на составные части, пытается добраться до истинного, изначального значения; философ пытается показать “историю” наслоения всех социальных смыслов и раскопать, восстановить забытый, стершийся аутентичный смысл слова. Аутентичный смысл слова понимается не как генетически, исторически первичный, а первичный в ином смысле: “иско-

мыми является отнюдь не временная, не историческая, не генетическая, но смысловая “изначальность” слова: такое начало, которого, если угодно, никогда не было, но которое всегда есть, есть как “первоначально”, как *grünprinzip* (“принцип”). Сам философ явно претендовал на создание и использование им совершенно нового языка, преодолевающего метафизичность обыденного человеческого языка. Обращение к поэзии было продиктовано еще и тем, что, по существующему до сих пор мнению, последняя является наименее ангажированным языком, наименее включенным в сеть политических, идеологических и других социальных доминаций. Среди мыслителей, на философское становление которых Х. оказал влияние, его непосредственные последователи (Гадамер), его критики (Ясперс, Карнап, Хабермас, Адорно) и отталкивающиеся от его мышления философы (Сартр, Деррида, Бланшо, Глюксман, Рорти, Ш. Ширмахер, Аренд и др.). (См. также *das Mal*, *Событие*, “Бытие и время” (Хайдеггер).)

В. Н. Семенова

ХАЙЕК (Hayek) Фридрих Август фон (1899—1992) — австро-английский экономист и философ, один из основоположников неоавстрийской школы в политической экономии, классик современного либерализма. С 1918 учился в Венском университете, где изучал право, экономику, философию и психологию. Доктор права (1921) и доктор политических наук (1923). Сооснователь (1927) и первый директор Австрийского института экономических исследований (1927—1931). В 1931—1950 — профессор политической экономии и статистики Лондонской школы экономики. С 1938 — гражданином Великобритании. В 1950—1962 — профессор социальных наук и этики Чикагского университета. В 1962—1968 — профессор экономической политики Фрейбургского университета (ФРГ). С 1969 — профессор-консультант Зальцбургского университета (Австрия). В 1974 Х. был удостоен Нобелевской премии по экономике (совместно с Г. Мюрдалем) “за основополагающие работы по теории денег и экономических колебаний и глубокий анализ взаимозависимости экономических, социальных и институциональных явлений”. Организатор (1947) либерально ориентированного “Общества Мон-Пелерия” (ярияду, в частности, с Поппером и Полани). Основные сочинения: “Дорога к рабству” (1944, переведена более чем на 20 языков мира); “Индивидуализм и экономический порядок” (1948); “Контрреволюция науки” (1952); “Структура восприятия” (1952); “Основной закон свободы” (1960); “Право, законодательство и свобода” (в 3 томах: “Правила и порядок” — 1973, “Мирож социальная справедливости” — 1976, “Политический строй свободного народа” — 1979); “Пагубная самонадеянность. Ошибки соци-

ализма” (1988) и др. В первые годы научной деятельности Х. занимался преимущественно проблемами теории денег, капитала и экономического цикла. Встревоженный распространением социалистической идеологии до и во время второй мировой войны, он сделал основной темой своих работ полемику с различными проявлениями этой идеологии, под влиянием которой, как признавался сам Х., он находился в юношеские годы. Предпринял попытку показать принципиальную неосуществимость целей, провозглашаемых приверженцами социализма и невыполнимости программ, предлагаемых для реализации этих целей. По мысли Х., с деятельности Сен-Симона и его школы начинается существование “инженерный” взгляд на общество, в соответствии с которым предполагается, что человечество в состоянии в рамках первоначального рационального плана сознательно направлять собственную эволюцию. Данная амбиция разума (по Х., “конструктивистский рационализм”) сыграла высокотрагичную роль для судеб личной свободы и качества жизни людей. По мысли Х., “в споре между социализмом и рыночным порядком речь идет не больше ни меньше как о выживании. Следование социалистической морали привело бы к уничтожению большей части современного человечества и обнищанию основной массы оставшегося”. С экономической точки зрения, кардинальное преимущество рыночной системы перед плановой Х. усматривал в способности первой из них посредством ценового механизма использовать такой объем информации, получение и переработка которого невозможны в рамках системы централизованного планирования. Следствием этого считал неспособность плановой экономики обеспечить соответствие структуры производства структуре общественных потребностей, достичь сколько-нибудь приемлемого уровня эффективности. С политической точки зрения, последовательное осуществление принципов планирования, по Х., неизбежно приводит к тоталитаризму. План предполагает жесткую иерархию четко определяемых целей, установление которой требует недостижимой в реальности степени общественного согласия. Поэтому планирование обязательно сопровождается применением мер принудительного характера, ограничением и в перспективе ликвидацией правового порядка, проникновением государства во все сферы общественной жизни. Если, согласно принципу “невидимой руки” Смита, индивид, руководствуясь своекорыстными интересами, способствует общественному благу, даже не имея в виду такой цели, то в данном случае все происходит наоборот: государство, стремясь к общественному благу, вопреки своим намерениям ущемляет интересы индивида.

По Х., тоталитаризм является неизбежным следствием попытки переноса на общество принципов, по которым функционируют так называемые "сознательные порядки" — организации типа фабрики или армии и создаваемые с заранее определенной целью по соответствующему плану. Однако развитие общества в целом представляет собой сложный процесс эволюции и взаимодействия "спонтанных порядков" — социальных институтов, моральных традиций и практик, складывающихся без чьего-либо замысла и не поддающихся координации из единого центра. Типичные примеры "спонтанных порядков" — рынок, право, язык, мораль. Координация деятельности индивидов в рамках "спонтанных порядков" осуществляется путем соблюдения универсальных правил поведения с одновременным предоставлением индивиду определенной сферы автономии. Гарантиями такой автономии, позволяющей использовать "рассеянное знание" — многообразие знаний и навыков отдельных людей — являются институты индивидуализированной собственности и частного предпринимательства, политическая и интеллектуальная свобода, верховенство права. Широкое распространение этих институтов, согласно Х., стало результатом "...эволюционного отбора, обеспечивающего, как оказалось, опережающий рост численности и богатства именно тех групп, что следовали им". На протяжении всей своей научной деятельности Х. выступал против государственного вмешательства в экономику, являясь принципиальным оппонентом всех трех наиболее влиятельных антилиберальных экономико-политических проектов 20 в. — социализма, кейнсианства и доктрины "государства всеобщего благоденствия". Продолжительное время его взгляды расценивались как старомодное чуждество, а прогрессивная интеллигенция левого толка подвергла Х. самому настоящему ostracismu (в станфордском сборнике 1984 о Х. отмечалось: "...так называемые интеллектуалы присудили его к научной смерти. В академических кругах к нему начали относиться почти как к неприкасаемому, если не как к подходящему мальчику для битвы, которого ученые мужи могли разносить в пух и прах всякий раз при обнаружении, как им представлялось, "дефектов" рынка или свободного общества"). Крушение иллюзий кейнсианской модели государственного регулирования в 1970-х и распад социалистического лагеря в 1990-х придали произведениям Х. особую актуальность.

А. А. Баканов

ХАЙЛЕР (Heiler) Фридрих (1892—1967) — немецкий историк религии, профессор богословского факультета Марбургского университета, один из основоположников сравнительного

религиоведения. Основные сочинения: "Молитва. Опыт религиозно-исторического и религиозно-психологического исследования" (1917), "Религиозно-историческое значение Лютера" (1918), "Христианство и другие религии" (в 8 томах, 1925—1939), "Религии человечества" (1966) и др. Главным смыслом собственных философско-теологических изысканий Х. полагал реконструкцию такого пласта религиозного опыта и религиозной жизни общества, где проявляется духовное единство человечества. По мысли Х., "сравнительная история религий... свела всю пестроту форм высокой религиозности к двум основным типам, которые образуют непрерывные линии развития и пересекаются в некоторых важных точках: с одной стороны, это мистическая религия спасения, которая вот уже 2500 лет является высшей религией в Индии; которая, родившись в умирающей греческой античности, проникла в христианство и нашла свое богатейшее и прекраснейшее выражение в западном католицизме; с другой стороны — пророческая религия откровения, которая в начале была сообщена пророками Израиля, достигла своего завершения в Новом Завете и была обновлена Лютером с немецкой силой и добродетельностью". (Усматривая при этом принципиальную сопоставимость этих двух традиций, Х. обращал внимание на мысль Р. Отто, согласно которой обе они есть "два полюса одного и того же отношения к трансцендентному объекту".) Особое внимание в границах своих исследований Х. уделял католицизму, как, по его мнению, "бесконечно сложной синкретичной и ритуально-многомерной религии. По Х., сопоставимый интеллектуально — культовый синкретизм возможен (причем весьма приближенно) усмотреть только в буддизме махаяны. Отталкиваясь от идеи М. Мюллера ("Кто знает одну религию, религии не знает"), Х. утверждал о католицизме, что "кто знает эту религию, знает не одну религию". (Ср. с максимой апостола Павла, нередко трактуемого отцом католицизма: "Для всех я сделался всем" (I Кор. 9, 22). Согласно Х., при религиозно-историческом рассмотрении "complexio oppositorum" (лат. — объединение противоположностей) католицизма реализовывалось в совмещении в его природе: холодных философских спекуляций и простой набожности сердца; индивидуального религиозного опыта и строгой ортодоксальности; личной свободы и нивелирующей церковности; примитивного ритуала и утонченного экстаза; истинно христианского Евангелия и античной мистики; иудейско-раввинского логицизма (до степени схоластической казуистики) и эллинистической сущности мистерии; апостольской традиции и римской государственной организации; аристотелевской логики и платоновского идеализма; стоической этики и неоплатонической созерцатель-

ности; всемирного господства папства и отшельничества; свободного от мира созерцания и предначинанной миру культурной работы; строгой классовой сущности и коммунистических социальных идеалов; апокалиптико-хилиастического энтузиазма и церковной устойчивости техники; горького покаяния и мирской роскоши; хрупкой исключительности и гибкого искусства приспособления; пелагианской оценки воли и августинского опыта благодати; евангелической веры в Бога-Отца и античного культа богини-матери; царской мистики Христа (значения для мистики переживания Его казни) и многообразного почитания святых. Анализируя взаимосвязь, взаимодополнение и сосуществование мистики и католицизма, Х. отмечал, что полного развития и зрелости католицизм достиг в восточных странах во второй половине первого тысячелетия, в западных — только в Средние века. Именно средневековье, по Х., создало классические образцы набожности, богослужения, мистики и теологии. Завершение процессов упрочения и конституирования этих обретений католицизма Х. связывает с Тридентским собором (1545—1563), не только существенно реформировавшим христианство, но и догматизировавшим ряд форм средневековой народной набожности (фиксация "семи таинств", число которых еще в 13 в. варьировалось от двух до тридцати). По мнению Х., обладая, как все античные религии, богатым ритуалом, католицизм делает возможным для верующих чувственную мистическую связь со сверхчувственным миром. Именно мистика, согласно Х., является невидимой душой всего католицизма, его скрытым внутренним источником жизни. (По мысли либерально-протестантского теолога А. фон Гарнака: "мистика есть католическая набожность вообще, поскольку она — не только церковное повиновение, что значит "fides implicita", ...она не является также образом предреформационной набожности наряду с другими образами, но она является католическим выражением набожности вообще".) Как утверждает Х., почти все великие католические мыслители были мистиками: Августин, Григорий Нисский, Альберт Великий, Фома Аквинский, Бонавентура. (Ср. с мнением Гарнака: "кто является мистиком и не стал католиком, остается дилетантом".) По мысли Х., и культ, и мистика проникли в христианство извне, причем относительно рано; по своему происхождению не являются христианскими: "Само истинное Евангелие Иисуса и евангелические свидетельства о Нем никогда не смогли бы породить из своего собственного содержания католическую систему культов и мистик. Только посредством соединения с низшими и высшими слоями античной религии стало возможным возникновение католической набожности". Генеральную реформаторскую революционность Лютера

Х. усматривал в том, что тот “реши- тельным и смелым ударом разрушил синкретизм католической церкви и Евангелие, которое в большом католическом соборе было одним из основных камней наряду с другими, сделал основным и краеугольным камнем”. Высоко оценивая тезис Лютера, согласно которому “вера — это нечто весильное, как и сам Бог”, Х. обращал внимание на то обстоятельство, что покоящийся Бог католицизма, с которым мистик воссоединяется в экстазе, — располагается “по ту сторону” пространства и времени, без внутреннего отношения к миру и истории. С точки зрения Х., идея откровения Бога в истории внутренне чужда мистике, она — надисторическая форма набожности. Именно в мистике, по Х., аристотелевский термин “непостижимое в истории” находит самое подходящее применение. В мистике история спасения традиционно трактовалась как лишь средство подготовки и созерцания мистического переживания. На вершине созерцания Бога и единения с ним мистик был свободен от всякого церковного авторитета, равно как и от всякого исторического откровения, потому что он сам становился Богом. Согласно Х., вина для мистики находилась в обособленности индивидуального существования; грех выступал не чем иным, как упорством в индивидуальном существовании, в значимости собственной воли, в алчности. В рамках мистики вина в своей основе есть лишь метафизический рок, судьба, греховное эгоистическое упорство — только лишь происшествие, которое не затрагивает внутреннее ядро человека, глубины его души. (Грех суть нечто несуществующее у Ареопажита; грех — “находиться далеко от Бога” по Августину.) Для Лютера же, — утверждал Х., — грех находится в принципиальном личностном разладе с нравственным порядком, установленным Богом; грех заключается в отступлении от Бога; грех таится в недостатке веры и доверия к Богу: “Тебе, Тебе единому согрешил я” (Пс. 50, 6). По мысли Х., мистика ищет спасения в уходе от мира и всего сотворенного, от всего несуществующего и хочет таким образом приблизиться к единственно истинному бытию. В таком контексте, лишь разрушившись, человек сокращает расстояние между конечным и бесконечным; тогда он сам сливается с чем-то божественным, сам становится Богом. Отрезки этого многотрудного пути в католицизме ассоциируются с “очищением”, “просветлением” и, наконец, с “единением”. Напротив, в рамках библейско-евангелической набожности, возрожденной Лютером, спасение обретается бесконечно проще: верой и только ею. (Ср. с призывом пророков к греховному Израилю: “Назад к Яхве”; с обращением к Иисусу спасающегося грешника: “Боже! Будь милостив ко мне грешнику” — Лк. XVIII, 13.) Х. акцентировал особую важность культурного поворота, совершенного Лютером

(“основное переживание библейской религии — доверчивая вера в Бога-Отца, проявляющего себя в природе и истории, — включает позитивную оценку профессиональной деятельности и культурного творчества... добросердечными словами о священности и ценности честной профессиональной жизни... Лютер открыл новую эпоху в отношениях между религией и культурой”). В отличие от идеала мистики — отшельничества и монастырской жизни — библейская пророческая религия, основанная Лютером, являлась религией личности; мистика же, согласно Х., исходит из отрицания как личности, так и мира. Ретроспективно оценивая историю католицизма на фоне всемирной истории религий, Х. неоднократно подчеркивал сложность и неоднозначность отношений (особенно в контексте реальной духовной практики папского Рима) феноменов религиозных инноваций, с одной стороны, и установлений высшего церковного истеблишмента, с другой. По убеждению Х., “официальное осуждение церковными властями церковного или теологического направления не является (с чисто историко-религиозной точки зрения) достаточно авторитетным для квалификации его как католицизма. В истории церкви нередко бывают случаи, что то или иное течение на первых порах подвергается нападкам, потом к нему относятся терпимо, а в дальнейшем даже санкционируют. Ничто не является более показательным в этом отношении, чем изначальное осуждение Римом применения аристотелевской философии в теологии; потом аристотелизм посредством Фомы Аквинского добился церковного признания, и, наконец, Пий X под угрозой церковного наказания рекомендовал его к применению. Трагическая ирония состоит в том, что (как установил впервые Д. Тирелл в “Hibbert Journal” Januarheft, 1908) Пий X в “Encyclica Pascendi” (1907) осудил модернизм в таких же выражениях, в каких Григорий IX в “Epistola ad magistros theologiae Parisienses” (1328) осудил рекомендованный ныне Прием X томистский аристотелизм”. Квинтэссенцией творческой судьбы Х. выступила его последняя молитва (включенная им в свою наиболее позднюю работу “Религия человечества”), взятая из произведения Николая Кузанского “О мире в вере”: “...Ты, дарующий бытие и жизнь, Ты — тот, кто облачается различными культурами в различные формы и называется разными именами, потому что Ты остаешься тем, кто Ты есть, неузнанным и непронятым... Господи, не скрывайся больше и покажи Свой Лик, и вновь вернется спасение ко всем народам... Если Ты милостив, то сделай это. И прекратится раздор, и утихнет ненависть, и все поймут, что есть лишь одна религия во множестве религиозных обычаев... Ты один есть, и есть одна религия и один культ”.

А. А. Грицанов

ХАОС (греч. chaos — зияние; от chaos — разеваю) — в современной культуре понятие, связанное с оформлением в неклассической европейской культуре парадигмальной матрицы исследования нелинейных процессов. В сфере естествознания это проявляется в рамках синергетического подхода, основанного на идее креативной самодостаточности Х., заключающейся в способности случайных флуктуаций на микроуровне порождать новые организационные порядки на уровне макроструктур (Х. как фактор самоструктурирования нелинейной среды: “порядок из Х.”, по определению Пригожина и И. Стенгерс — см. Синергетика). Аналогично в гуманитарной сфере установка на восприятие Х. как креативной среды, актуализирующаяся в свое время в эстетике модернизма (Х. как сфера поиска первоначал бытия в раннем экспрессионизме, например: “Идиллия южных морей” Э. Х. Нольде, “Борьба форм” Марка; саморефлексия П. Клее: “Есть логика в том, что я начинаю с хаоса, и это наиболее естественное начало” и др.), развивается в философии постмодернизма в фундаментальную парадигму отношения к тексту, мыслимому как плюральная и подвижная семантическая среда, открытая для бесконечного числа интерпретаций: текст как Х. семантических центров может быть подвергнут систематизации или означиванию, понимаемым в качестве террористического акта по отношению к текстовому семантическому полю (см. Нарратив). Текст реализует себя как аструктурная ризома, каждое плато которой может быть прочитано — для того, чтобы в тот же момент рассыпаться, сменившись новым (ср. с айоном античной космологии: он возникает, чтобы реализоваться и погибнуть, давая места новым айонам: “свершение, отнимающее время жизни каждого, зовется айоном” — у Аристотеля). Аналогичен концепт “тела без органов” в методологии постмодернизма: не структурно дифференцированный организм как стабильная система, но моделирующая Х. целостность как “постоянно создающая себя среда”, оформляющая те или иные органы в соответствии с ритмами внешних импульсов, — “интенсивная зародышевая плазма” или “яйцо — среда чистой интенсивности” (Делез и Гваттари) — ср. с архаическо-мифологическими или позднеорфическими трактовками Х. Таким образом, в современной традиции понятие “Х.” обретает значимый обшкультурный статус, а при его интерпретации на передний план выдвигаются такие семантические аспекты, как внутренняя активность и креативный потенциал. (См. Хаосмос, Космос.)

М. А. Можейко

ХАОСМОС — понятие постмодернистской философии, фиксирующее особое состояние среды, не идентифицируемое однозначно ни в системе отсчета оппозиции хаос — космос (см. Космос, Хаос), ни в системе отсчета оппозиции смысл — нонсенс (см. Нонсенс), но характеризующееся имманентным и бесконечным потенциалом упорядочивания (смыслопорождения) — при отсутствии наличного порядка (семантики). Термин “Х.” был введен Д. Джойсом (“Поминок по Финнегану”) как продукт контаминации понятий хаоса, космоса и осмоса. В классическом постмодернизме понятие “Х.” тесно связано с концептами “нонсенса” и “нестабильности”. Согласно рефлексивной оценке классиков постмодернизма, сам феномен постмодерна “порожден атмосферой нестабильности”: культура эпохи постмодерна ориентирована на осмысление именно нестабильности как таковой, — или, по Лиотару, “поиск нестабильностей”. Феномен “нестабильности” осмысливается постмодернистской рефлексией над основаниями современной культуры в качестве фундаментального предмета интереса постмодерна: собственно, по формулировке Лиотара, “постмодернистское знание... совершенствует... нашу способность существовать в несоизмерности” (ср. с современным синергетическим видением мира, которое рефлексивно обозначается Пригожиным как “Философия нестабильности”). И если синергетика рассматривает в качестве непосредственного предмета своего анализа неравновесные системы, характеризующиеся таким течением процессов самоорганизации, при которых принципиально невозможно любое вероятностное прогнозирование будущих состояний системы, то постмодернизм демонстрирует практически изоморфную парадигмальную установку, ориентируясь на исследование принципиально непредсказуемых нелинейных динамик как способа бытия нестабильных хаотизированных систем (например, трактовка Делезом и Гваттари такого феномена, как “тело без органов”: последнее интерпретируется как обладающее “лишь интенсивной реальностью, определяющей в нем уже не репрезентативные данные, но всевозможные аллотропические вариации” — см. Тело без органов). Именно исходя из презумпции креативного потенциала нестабильных (неравновесных) сред трактуется постмодернизм и проблема источника самоорганизационных процессов: например, в номадологическом проекте постмодернизма (см. Номадология) таковым источником выступает “потенциальная энергия” системы, которая оценивается в качестве “метастабильной” (Делез, Гваттари). Важно при этом отметить то обстоятельство, что хаос в постмодернистском контексте трактуется, как и в синерге-

тике, в первую очередь в аспекте своей креативности: отсутствие наличной организации понимается как открытость различным возможностям конфигурирования, — например, лишенный изначального смысла текст предстает как принципиально незамкнутое поле актуализации плюрально множачихся потенциальных семантик (см. Означивание, “Пустой знак”, Хора). — Постмодернистский хаос трактуется в аспекте своей креативности: акцент делается не на отсутствии наличной упорядоченности, но на потенциальной плюральной верифицированной космичности. “Метастабильность” постмодернистски понятой предметности заключается в том, что последняя, строго говоря, не может быть интерпретирована ни в качестве просто хаотичной, ни в качестве космически упорядоченной (если понимать эту упорядоченность как окончательное обретение структуры и смысла). Согласно постмодернистской версии видения реальности, налично данное бытие представляет собой “имманентное тождество космоса и хаоса” “некий хаос-космос”, “игру смысла и нонсенса” (Делез). Очевидно, что данная семантическая фигура не только семантически изоморфна базовому постулату синергетики — “порядок из хаоса”, — но и выражает зафиксированный синергетикой осцилляционный механизм осуществления процесса самоорганизации (см. Синергетика). Подобно тому, как в современном естествознании креативность хаоса связывается с пониманием последнего в качестве “достигнутого”, постмодерн также признает “достижение хаоса” содержательно необходимым этапом процедуры смыслопорождения. В частности, для постмодернизма характерна идея сознательного создания хаотичности, понимание хаоса как достигнутого в результате целенаправленной процедуры по отношению к семантическим средам: от предложенного в свое время А. Жарри в контексте “патафизики” принципа “внесения хаоса в порядок” — до сформулированного Д. В. Фоккема принципа “нонселекции” как преднамеренного создания текстового хаоса. В контексте постмодернистской номадологии понятие “Х.” обретает фундаментальный статус: согласно Делезу и Гваттари, в современной картине мира “хаосмос-корешок / выделено мною — М.А./ занял место мира корня” (то есть мира линейно выстроенных осей и линейно понятых закономерностей — см. Ризома). В постмодернистском контексте понятие “Х.” интерпретируется уже не просто как контаминация “хаоса”, “космоса” и “осмоса” — хаос мыслится как чреватый космосом, и возможность этой космизации (упорядочивания) реализуется в актах переходов его из одного осмотического состояния в другое (бытие ризома как реализующее себя посредством осцилляций между этими состояниями: по формулировке Делеза и Гваттари, “меж-бытие, интермеццо”).

М.А. Можейко

ХАРТШОРН (Hartshorne) Чарльз (1897—2000) — американский философ, ученик и последователь Уайтхеда, разрабатывал идеи “процесс-теологии” (см. Процесс-теология). Х. выступил с необычной для протестантской теологической мысли претензией на создание целостной рационально-космологической системы, подобной томизму (см. Неотомизм), которая способна охватить вопросы онтологии, космологии, логики, гносеологии, этики и религии. Несмотря на то, что свою позицию Х. определял как “философский рационализм”, под которым он понимал “поиск последовательности в предположениях цивилизованной жизни”, это рационализм теистический, точнее, стремление подвести под теизм рациональную основу. Исходный принцип своей концепции Х. определял термином “логика”, что означает “убеждение, что конечные категории имеют рациональную структуру, ясную и интеллектуально прекрасную”. Х. поддерживал союз теологии с наукой, выступал за учет и усвоение методов последней. Он подчеркивал необходимость оснащения теистической теологии, в первую очередь учения о Боге, современной логической техникой. В то же время Х. выступал против позитивистской подмены философии наукой. Рассматривая философию и науку одинаково важными в системе человеческих знаний, философию Х. не считал наукой, так как она содержит только “общие принципы”, а не “специфические факты”. Главный вопрос философии, по Х., состоит в том, “каким образом интерпретировать жизнь, чтобы мудро и достойно решать ее дилеммы”. Х. убежден в том, что выполнение философией своих важнейших функций возможно только при сближении ее с религиозной верой, когда понятие Бога становится главной темой ее размышлений. Х. выступал с резкой критикой неортодоксии, так как, по его мнению, Бог может стать объектом культа лишь при условии того, что морально-этические и психологические доводы должны базироваться на достаточно прочной метафизической основе. При этом понятие Бога должно быть обосновано рационально, то есть подтверждено гносеологическими и онтологическими аргументами. Современная теология, по мысли Х., нуждается в принципиально иной метафизике, чем та, которая была создана в рамках томистской традиции. На первый план в неоклассической метафизике Х. выходят категории творческого становления, относительности и возможности, а категории бытия, субстанции, абсолюта, необходимости, важнейшие для классической метафизики, отодвигаются на второй план. По Х., “метафизика становления и относительности” является одновременно и метафизикой социальности. Принцип социальности рассматривается

ним как универсальный принцип бытия, который выражает не только социальные отношения и связи, но и природные, и духовные. Вслед за Уайтхедом, Х. определяет социальность как опыт. В христианских категориях принцип социальности или принцип всеобщей связи опытов называется принципом "божественной любви". Социальность опыта включает в себя панпсихизм — утверждение, что все выраженные единицы материи являются живыми. Настаивая на приоритете биолого-психологических объяснений, Х. предлагает заменить атомистическую концепцию реальности "органицистской", изображая реальность как сообщество внутренние связанных между собой живых клеток (монад). Только такая трактовка дает, по мысли Х., фундамент для объяснения противоположностей единства и многообразия, свободы и необходимости, актуального и потенциального и снимает раскол реальности на физическое и психическое, объективное и субъективное. Центральное место в религиозно-философской системе Х. занимает доктрина панентеизма. Х. исходил в рассмотрении Бога из толкования реальности как единого и целостного организма Вселенной, находящегося в постоянном процессе. Согласно Х., Бог есть жизнь, пронизывающая органический (или социальный) мир, придающая ему гармонию. Таким образом, Вселенная становится "телом Бога", вне которой он не существует, но по отношению к которому остается трансцендентным существом. Х. поддерживает и развивает концепцию биполярности Уайтхеда, воспроизводя идею двойственной природы Бога: Бог становится обладателем и абстрактной, и конкретной природы. Для абстрактного Бога необходима его реализация в конкретном мире, причем Х. объявляет примат конкретного над абстрактным. Определения конкретной и абстрактной сущности Бога принадлежат главное место в доктрине панентеизма Х. Со своей абстрактной стороны Бог является вечным, неизменным, абсолютным и бесконечным. Конкретный аспект природы Бога характеризует, по мысли Х., божественную реальность с точки зрения ее случайности, относительности, изменчивости и разнообразия. В силу своей биполярной природы Бог является одновременно и причиной, и следствием развития мира. Объединяя в своей концепции контрастные предикаты, Х., таким образом, пытается преодолеть противоречия классического теизма и пантеизма. Такая трактовка Бога, считает Х., поможет теологам создать новую форму теизма, дать правильную интерпретацию христианства, созвучную современным условиям.

Ю. В. Никулина

ХЕИЗИНГА (Huizinga) Йохан (1872—1945) — нидерландский историк и теоретик культуры. Профессор ка-

федры всеобщей истории в Гронингенском (с 1905) и Лейденском (с 1915) университетах. Мировую известность получили труды Х. по культуре европейского средневековья и Возрождения ("Осень средневековья" — 1919; "Эразм и век Реформации" — 1924) и по философии культуры ("Homo ludens" — "Человек играющий" — 1938) и др. В области методологии исторического познания ("Новое направление в истории культуры", 1930 и др.) Х. примыкает к традиции швейцарского историка культуры Я. Буркхардта, отказываясь от формальных схем исторического процесса, его объективации. Он выдвигает на первый план понятия культуры и личности, представление о целостности той или иной эпохи, тезис о присущем ей особом культурном языке, идеал единства и духовной наполненности человеческой культуры. Парадокс его методологии заключается в том, что Х. подчеркнуто неметодологичен, он как бы прислушивается к голосу самой Истории, почти не интересуясь методологическими проблемами своей науки; не достигая целостности, полноты, системности в своей работе историка, он отрицает исторический фатализм, а вместе с тем и вообще познаваемость и возможность исторических законов. И в то же время в работах Х. четко прослеживается неумолимая логика историко-культурного мышления, благодаря которой разнообразные исторические факты складываются в целостную, диалектически противоречивую, сложную картину жизни эпохи. Для Х. характерен интерес к переломным, "зрелым и надламывающимся" эпохам, когда традиции вступают в диалог с обновляющимися тенденциями в развитии культуры, причем в большей степени Х. привлекает тезис об умирающей культуре, чем о зарождающейся или цветущей: средневековье как гармоничная целостность для него не провозвещает грядущего, а отрицание уходящего в прошлое, в Ренессансе же он вовсе не видит единого периода, ядра культурной эпохи. Возможно, проблема заключается всего лишь в произвольности выбора определенной точки зрения, а может быть, в экзистенциальном опыте 20 в., уверившем Х. в том, что современность деградирует и ее культура рушится. В таком контексте 15 век понимается как аллегория всей истории в ее "нормальности" и в ее "закате", а также и как обнаружение архетипических оснований современной культуры. Культурологическая позиция Х. проясняется в работе "Homo ludens", книге об извечной первозданности человеческой культуры, никогда не порывающей со своими истоками. Х. прослеживает роль игры во всех сферах человеческой жизни и во всей истории в целом. Для него вся культура — игровая, игра — это больше, чем культура. Выступая в качестве культурно-исторической универсалии, игра заменяет собой все другие

культурологические категории. Расцененная игра как творческое позитивное начало, Х. наделяет серьезность атрибутом негативности. Несмотря на то, что ценность работы несколько приглушается неопределенностью ее выводов (Х. вынужден апеллировать к неразрешимой запутанности проблемы серьезного и игры), само выдвигание игры на роль важнейшего элемента человеческой истории сыграло исключительную роль в философии культуры, ибо Х. предопределил одну из ключевых тем современной культурологии, имеющей дело с целым рядом взаимосвязанных понятий — игра, карнавал, само выдвигание Х. для современной истории, теории культуры определяется также и тем, что в своих работах он наметил возможность новых методологических подходов: антропологического, структурно-типологического, семиологического и др., что свидетельствует о близости работ Х. с работами Леви-Стросса, Мосса и др., а его обращение к социальной психологии, специфике средневекового мировидения, того, что позднее получило название "ментальность", позволяет говорить о Х. как о непосредственном предшественнике французской исторической школы "Анналов".

А. Р. Усманова

ХЕНГСТЕНБЕРГ (Hengstenberg) Ханс-Эдуард (р. 1904) — немецкий философ, представитель теологической версии философской антропологии. Свою концепцию Х. определял как "синтетическую антропологию". В ней заметны влияние идей феноменологии, неомизма и неоаугустинианства. Воспринял круг идей Шелера, но заявил о необходимости "дистанционно-критического отношения к нему там, где этого требуют интересы дела". С 1948 — профессор Педагогической академии в Оберхаузене. Основные работы: "Между Богом и творением" (1948); "Автоматизм и трансцендентальная философия" (1950); "Тело и предельные вещи" (1955); "Философская антропология" (1957); "Бытие и первоначало" (1958); "Свобода и порядок бытия" (1961); "Эволюция и творение" (1963) и др. Исходным пунктом, главной идеей и целью современного способа философствования Х. провозглашает человека ("принцип персональности"). "Философская антропология, по Х., есть учение о человеке с точки зрения самого бытия человека. Этим она отличается от всех наук, которые хотя и имеют дело с человеком, но рассматривают его с частных точек зрения: физиологической, биологической, психологической, лингвистической и т. д." Человек есть единство "реально-психического" (включая мышление) и "тела", то есть жизненное начало ("жизнь"), соединенное с "духом". Основная его характеристика — способность быть объективным (отсюда установка на

построение "антропологии объективности"). Человек может быть беспристрастен на основании доразумного, интуитивного согласования ("предзнания") индивидуальной духовной активности с бытием и ценностными характеристиками предметов мира, но прежде всего — с другими личностями. Согласно Х., "под объективностью мы имеем в виду ту позицию, которая предполагает обращение к предмету ради его собственной самости, свободное от соображений пользы. Такое обращение к объекту может быть реализовано в случаях созерцающего постижения, практического действия или эмоциональной оценки". Предметы и явления мира суть для личности "конкретное" ("реальное") эмоционально-интуитивно (нравственно и религиозно) переживаемое данное, суть "встречающееся сущее". Они онтологически положены Богом по отношению к индивидуальному сознанию. В структуре любого сущего (личности) "части стоят по отношению друг к другу таким образом, что строят целое индивидуально определенной мощью и при этом с самого начала уже предполагают целое в его действующей мощи". В основе этой целостности лежит феноменологически обнаруживаемая "прафеноменальность", для которой нельзя указать основания в природе. Человек постоянен и охватывает постоянно. Однако "сущности" "есть то, что она есть, лишь в ее связи с соответствующими реальностями". Она развивается и осуществляется в культуре, будучи уже в ней заложена. Игнорирование этого аспекта, по мысли Х., ведет к "вневременности" и "внеисторичности" экзистенциализма. В свою очередь, необходимо учитывать и то, что "историчность в истории определяется не только изменением, но и постоянством". Как отмечал Х., "таким образом, если человеческой природе свойственно постоянство, то это может быть лишь "постоянство-в-изменении". Человек имеет естественные основополагающие константы (как раз и "выражающие" себя в его склонности, в отличие от животных, к объективности), которые интерпретируются исходя из примата человеческого поведения. Он схватывает (переживает) это постоянство вне себя как целостность в ее самоочевидности, как феномены. Но сами его переживания есть также феномены. Более того, единство (соотнесенность) того и другого само есть также феноменальная целостность. Следовательно, целостность как таковая может иметь только духовную природу — положенность Богом. Целостность всего сущего, по мнению Х., аналогична божественной Троице, сущее всегда есть соотнесенность трех частей в соответствии с "троичной" жизнью Бога. "Тройное" соотношение частей и задает неизменность существующих "порядков" как

отношений: 1) одной из частей к двум другим, 2) любой из частей к общему для них событию бытия, 3) частей к тому, что они сами и конституировали, то есть к целостности, которая есть дух, имманентно существующий в конституированном. Последнее осуществляется через деятельность человека как также "тройное" сущее: 1) телесного, 2) социального, 3) открытого для "ничто" и для бесконечности. Соответственно, по Х., объективным человек выступает в полной мере лишь в своем третьем модусе (он утилитарен в тенденции в модусе тела и склонен к необъективности в модусе социума), когда он только и может понимать смыслы и обязан задавать вопросы о смыслах. Реальные личностно-контекстуальные смыслы порождаются на основе нравственно-религиозного переживания онтологических идеальных смыслов. Принимаемая решение в пользу любого из трех возможных способов своего поведения, человек делает свой выбор, но тем самым он принуждается к свободе, а следовательно, и к ответственности за сделанное. По версии Х., "человек должен прежде всего принять решение в пользу объективности и лишь после этого он приобретает личную объективную позицию". В этом отношении сделанное (конституированное) начинает предопределять (исторически) последующее (по принципу наследования, а не причинной обусловленности). Тем самым личность как бы продолжает (в метафизическом смысле) сотворение мира Богом из "ничто" (но в таком качестве и не нуждается во внешних предпосылках для своего творения). Сотворение в этом смысле не есть нарушающее предзадаваемое целостное постоянство мира. Конституирование сущего происходит в двух "горизонтах": 1) целостности бытия как такового, 2) целостности определенного бытия (соответственно первый и второй "ранги" целостности действительности). В первом "горизонте" целостность задается через полагание сущности (Wesen), наличное бытие (Dasein) и принцип экзистенции в их "гипостатическом" единстве. Сущие "разных способов бытия", согласно Х., участвуют в бытии друг друга "без смещения", как в бытии их целого, которое участвует во всех трех, а они, соответственно, совместно участвуют в целом. Это есть проявление онтологического принципа "соучастия" (как взаимного присвоения бытия при сохранении целостности "частей"), конкретизирующегося в онтологическом же принципе "выражения" ("одного через другое"). В этом "горизонте", с точки зрения Х., выстраивается "ступенчато-целевой порядок" бытия, в котором каждая промежуточная ступень есть средство для онтологического и надвременного "выражения" следующей, а каждая последующая ступень "выражает" себя в предыдущей. В "горизонте" же "целостности определенного бытия" речь идет о "существенности" (Wesenheit)

как "человечности" отдельного человека. Здесь реализуется свободно-личностное "выражение" бытия в единстве его синхронно-диакронных аспектов, во "временных формах". По мысли Х., "в конечном счете каждая поведенческая целостность есть временная форма". "Ступенчато-целевой порядок" является здесь как "порядок актуализации человека". Будучи противоположными, два "ранга" конституирования сущего участвуют друг в друге. В своей совокупности "ступенчато-целевой порядок" и "порядок актуализации человека" задают "проект бытия и смысла человека", то есть индивидуально варьируемую сущностную и экзистенциальную норму человека. Благодаря этому любое сущее имеет не только бытие-существование, но и бытие-смысл, по поводу которого обязан вопрошать человек. В границах подхода Х. личность при этом конституируется как уникальная инвариантность эмоционально-интуитивных переживаний существования (в участии друг в друге) сущности и существенности. Тем самым в ней сливается (не теряя самостоятельности) "хтоническое" (то, что "задается" данным, чем можно только "овладеть") и "духовное" ("выражающий себя дух"). Выбор же в пользу объективности актуализирует экзистенциальное "личностное начало", которое, собственно, и конституирует личность. Таким образом сущность (Wesen) и существенность (Wesenheit) опосредуются существованием (Dasein). Это соотношение, задаваемое онтологически, на феноменологическом уровне самообнаруживается, по Х., в событиях целостной соотнесенности бытия вообще (Sein), действительности и смысла. — "Человек постоянно онтологически действует в самом себе, исходит из самого себя и идет к самому себе и тем не менее он не теряет своего постоянства и самости". Соотношение же личностей друг с другом осуществляется через "онтологическое участие", через "созвучие с эмоциональным состоянием другого" (то, что в другом языке может быть обозначено как эмпатия). Реализуется "онтологическое участие" через прафеноменальную способность людей к коммуникации, понимаемой как ко-экзистенциальное конституирование "Я" и "Ты" в "личной встрече". (Ко-экзистирование понимается при этом как такое отношение, когда одно не может существовать без другого, но одно не может быть выведено из другого, хотя каждое из них и способствует существованию другого, то есть речь здесь идет о единстве с "неизгладимостью различий"). Ценностным критерием объективного отношения людей друг с другом выступает любовь (как направляемая на возвышение ценности "Ты"). В ней объективность находит свое завершение, она имплицитно присутствует во всяком нравственном поступке. Полно "необъективности" презентует ненависть как "сублимированная форма

произвола" (как направленность на понижение ценности "Ты"). Высшее проявление самой любви — религиозное поклонение. Таким образом, концепция аналогии сущего, акта и потенции томизма заменяется Х. августинианской концепцией участия, принципом "трехединого" строения сущего. "Стягивающим" отношения Бога и человека оказывается принцип конституирования (как соучастия в творении и его "выражения"). С точки зрения Х., "...итак, выражаясь кратко, можно сказать следующее: человек есть личность, которая каждый раз неповторимо конституируется духом, областью витального и личностным началом и в силу своей личности может проявлять свободные инициации".

В. Л. Абушенко

ХИНТИККА (Hintikka) Яако Юхани (р. 1929) — финский логик и философ, ученик Вригта. Профессор университета Флориды (США), член Американской академии наук и искусств и Академии Финляндии (1970). Главные сочинения: "Знание и вера" (1962), "Модели модальностей. Избранные очерки" (1969), "Логика, языковые игры и информация: кантовские темы в философии логики" (1973), "Время и необходимость. Исследования по аристотелевской теории модальности" (1973), "Знание и познание. Исторические перспективы эпистемологии" (1974), "Семантика вопросов и вопросы семантики. Исследования по интерпретации логики, семантики и синтаксиса" (1976) и др. Для философских воззрений Х. характерна критика неопозитивизма. Х. описал и доказал существование "дистрибутивной нормальной формы". С этим новым понятием связаны также и другие его достижения: разработка семантики возможных миров (модельных множеств) и деление понятия информации на поверхностную и глубинную. Обладая свойством частично упорядоченного множества, дистрибутивная нормальная форма, по Х., имеет "глубину". "Глубина" — это максимальная длина последовательностей вложенных кванторов, другими словами — число всех различных связанных переменных, когда это число сведено к минимуму путем их переименования. Конституента дистрибутивной нормальной формы определенной глубины дает полное описание одного из возможных миров. В данном случае перед нами открывается совокупность формул, расположенных на одной ветви дерева поиска доказательств или опровержения. Именно таким образом конституенты этого вида нормальной формы перечисляют все состояния возможных миров. Нетривиальной дедукцией Х. называет увеличение первоначальной глубины, показывающее, что некоторые конституенты, не являющиеся тривиальными противоречивыми, на самом деле противоречивы. Через нетривиальную дедукцию идет рост поверхностной инфор-

мации. Если поверхностная информация сообщает нам нечто о реальности, то глубинная информация представляет собой ограниченное неопределенности этого сообщения. Понятие нетривиальной дедукции эксплицирует, как отмечает Х., кантовскую идею "синтетического суждения a priori", то есть, с одной стороны, нетривиальная дедукция априорна, с другой стороны — она не есть тавтология. Х. внес заметный вклад в теорию пропозициональных установок, показав зависимость понятия "пропозициональная установка" от семантики возможных миров. В своем творчестве Х. также затронул более частные проблемы эпистемологии и построил теоретико-игровую интерпретацию языка. В теоретико-игровой семантике значение слова устанавливается исходя из свойственного ему набора глаголов, или действий. Например, логические кванторы интерпретируются через игровую ситуацию "поиска и обнаружения", то есть значения кванторов отыскиваются в контексте языковой игры "искать и обнаруживать". Теоретико-игровая семантика апплицируется и на язык формальной логики. С каждым элементарным предложением Х. сопоставляется игра с двумя игроками, условное имя первого игрока — "я", а второго — "реальность". Первый игрок стремится доказать истинность рассматриваемого положения, а второй — его ложность. (См. также Языковые игры.)

А. Н. Шуман

ХЛЕБНИКОВ Велимир (Виктор Владимирович) (1885—1922) — русский поэт-кубофутурист, мыслитель, чьи воззрения имеют выраженную философскую размерность, новатор, в чьем творчестве — при содержательной и хронологической отнесенности к модернизму — может быть прослежен своего рода социокультурный прото-резонанс идей постмодернизма в философии и искусстве начала 20 в. Органично сочетал в своем творчестве художественное видение предмета описания и концептуально-теоретическую четкость анализа социокультурных феноменов. Познакомившись с философской традицией через учения Платона, Спинозы, Канта, Ницше и др., аккумулировав идеи и принципы символизма, пересмотрев их через призму установок "будетляства", восприняв и осознав весь комплекс принципов модернизма в литературе и искусстве (в полемике с итальянским футуризмом, русским акмеизмом и символизмом), Х. инициировал особое отношение и к поэтической программе кубофутуризма, и к модернистской онтологии, гносеологии и методологии гуманитарного познания, в рамках которых обнаружил значительный ряд предвосхищений концептуальных инноваций постмодерна. Основной чертой его философской позиции выступает ориентация на выработку и получение объективно-истинного знания в тех формах, которые бы об-

ладали характеристиками системности, направленности на изучение сущностных свойств объектов, опережения практики и способствовали бы коррекции существующей общенаучной и специфически философской терминологии сообразно специфике этно-национальной ("славянской", "евразийской" и "материковой") ментальности. Концепция универсума, лежащая в основании социальной философии Х., цементирует собой разветвленную философскую систему, органично включающую в себя структурные блоки философии языка, философии истории, философии мифа и футурологии. Реконструкция философской модели универсума Х. демонстрирует, что его онтология базируется на предствлении о мире как "Единой книге": универсум в своем основании есть бесконечная переменность дискретных "текстов" ("узлов дробности", "чертежей"), собираемых культурой воедино наподобие страниц, но не имеющих постоянного места в ее структурной иерархии. Это не что иное, по Х., как повествование (аналогичные постмодернистским нарративам — см. Нарратив) в контексте той или иной традиции объяснения феноменов действительности, и, с другой стороны, — "мифы" как способ фиксации установлений языка, культуры в целом и индивидуального сознания (Автора — Читателя). Философская модель Х. предвосхитила ряд постмодернистских концепций, фундированных той презумпцией, что "нет ничего, что было бы вне текста" (Деррида), в рамках которой реакцией Х. на классическую парадигму интерпретации универсума как объективной реальности, существующей вне зависимости от сознания индивида, либо как исключительно субъективной реальности, являлся неомифологизм трактовки культуры. Понимание универсума, мира как целого, по Х., задается всей системой культуры. Единичный, сингулярный, дискретный "текст" универсума и в то же время структурный элемент культуры, миф оказывается наиболее продуктивной и адекватной в отношении текстуальной действительности формой мышления, поскольку, прежде всего, им гарантируется установление дискурса между Автором и Читателем и предположение "текста" на уровне включенности обоих в пространство самого "текста". А также именно мифом, через узнаваемость задается контекст, поле преломления смыслов "текста". И в-третьих, с точки зрения Х., миф с необходимостью выступает точкой отсчета и точкой опоры произвола Автора, дает возможность продуцирования нового знания, выражающего плюральность смыслов мифа. Неомифологизм был определен в его модели интерпретации культуры тремя базисными интенциями: 1) трактовать центральный миф европейской культуры, миф "Бо-

га" и "богочеловечества", как фунда-
рующего саму ментальность социума.
Бог воспринимается в культуре
как "демиург", активное творческое
начало или "ономатет", Автор пер-
вой "текстуальности" и как управля-
ющее, законодательное начало ми-
ра. Все эти функции, по Х., должны
будут выполнять "будетляне", люди
будущего, освоившие законы мира
и относящиеся с особой бережностью
к Природе (выражающей, по Х., од-
новременно идею недеяния в силу не-
полного и неадекватного познания ес-
законов и сентенцию невмешательст-
ва в естественный ход вещей — по
аналогии с древнекитайским принци-
пом "у-вэй"); 2) обозначать миф как
наррацию, доминирующее или же
сингулярное описание историческо-
го времени, социокультурных реалий
и идей; 3) подобно Р. Барту, оце-
нивать миф как "один из способов
означивания; миф — это форма", ко-
торая позволяет: а) транслировать
имеющееся знание, б) продуциро-
вать новое, отчуждая его в процессе
творчества. Используя понятия "ка"
(заимствованное из древнеегипет-
ской мифологии, где оно используется
для обозначения модусов бытия
человека как индивидуализирован-
ного бытия плюрально множествен-
ных душ) и "за человек", имеющие
непосредственное отношение к
укоренившейся в западноевропей-
ской культуре идее "сверхчеловека"
(см. Сверхчеловек), Х. осуществил
анализ языковых практик, состав-
ляющих, по его мнению, основу ди-
алога культур. Это, по Х., — перманент-
ный процесс трансляции мифов, обра-
зов и понятий в интересующем
пространстве культурных "текстов".
Причем трансляция мифа первична
по отношению к остальным элементам
возможного дискурса. Миф содержит
в себе семантическую нагруженность
языка общения. Коммуникация, по-
лагал Х., становится бессмысленной
без апелляции к семантическому
пространству языка и ведущим мыслитель-
ным образам респондента. Снятие
языкового барьера, формирование
единых гештальтов, обеспечивающих
идентичное понимание, в идеальной
ситуации гарантирует, по Х., "диалог
с ка собеседника". Как таковой не-
омифологизм трактовки культуры Х.
выразился в последовательном про-
должении традиции классической
парадигмы: в дефиниции мифа как
носителя аутентичного знания о при-
роде и действительности и средства
постижения человеком мировой гар-
монии. Кроме того — в обозначении
собственно модернистского проекта
философии, выразившегося в манифе-
стировании глубинной идентичности
мифотворчества, "словотворчества"
и философии как универсальных форм
адаптации продуцируемого нарратив-
ного знания в культуре. Неязыческие
идеи Х. нашли выражение, более то-
го, и в предвосхищении парадиг-

мальных установок постмодернизма
и модели универсума как текстуаль-
ной реальности и идее "смерти Авто-
ра" (во многом апробированной Х.
в собственной "практике письма"). Не-
смотря на кажущуюся очевидность,
модернистские установки кубофуту-
ризма проявились в формировании и
коррекции его мировоззрения лишь
в той мере, в какой он сам обнаружил,
трактовал и стремился утвердить
новый тип сотворчества Автора и Чи-
тателя. Х. признавал необходимость
смены метода, стиля и совершенство-
вания художественных средств транс-
ляции знания от автора к читателю
и принимал общепостмодернистскую
идею коррекции языка и негации ус-
тойчившихся норм языкознания, пред-
полагающую отказ от привычной
грамматики и правил синтаксиса. Бо-
лее того, Х. интерпретировал текст
как сумму трактовок Читателем зна-
ков и конструкций, составляющих
текст, и делал вывод о необходимости
введения в литературу "самовитого"
(самоценного) слова, позволяющего
обоим участникам текстуального ди-
алога выражаться и понимать другого
полнее, включаясь в дискурс интер-
текстуального повествования. Фундирует
весь спектр социально-философских
воззрений Х. проблематика философии
языка. Очевиден параллелизм фило-
софской концепции универсума Х., во-
первых, с классической традицией
интерпретации универсума как
"Единого" в своем основании (Пла-
тон, Спиноза, Гегель, Маркс и др.);
во-вторых, с интенциями постмодер-
низма (Делез, Деррида, Кристева,
Лакан, Лиотар и др.) трактовать мир
как текстуальную реальность, а про-
странство — как "Единую книгу" (Х.)
социокультурных "текстов". Модер-
нистская методология познания в
его модели универсума призвана вы-
являть и редуцировать социокуль-
турные "тексты" на уровень знаковой
реальности и эксплицировать задавае-
мые ими смыслы. Х. интуитивно уло-
вил и воспринял идею, значительно
опередившую свое время, и впоследст-
вии ставшие ключевыми в постмодер-
нистской проблематике: трактовку
мира как "текста", культуры как на-
бора "цитат"; а деятельно единст-
венного субъекта мира, Читателя-со-
автора, как "свободной игры активной
интерпретации". Постмодернистский
стиль мышления рельефно просту-
пает в его редукции концептуально-
го разнообразия языковых практик
к игровым инвариантам "словотвор-
чества" и неомифологизма. Решение
проблемы демаркации между сло-
вом и его знаково-числовой семанти-
кой, между "цитатой" и "чертежом",
декларируется Х. возможным лишь
в рамках особого подхода — "за-
уми", или особой практики "слово-
творчества" и смыслополагания. Его
концепты "заумного языка" и "сло-
вотворчества" тесно коррелируют
с философской моделью "шизофре-
нического языка" в "шизоанализе"
Делеза и Гваттари и с общепостмо-
дернистским пониманием деятель-

ности интерпретатора или Читателя
как агента языковых игр. В фило-
софии языка Х. обнаруживается реали-
зация следующих основополагающих
принципов: 1) Язык представляет со-
бой совокупность "текстуальных" че-
ртей пространственного мира и чело-
веческого подсознания, — что высту-
пает предвосхищением концепции
Лакана о вербальной природе бессоз-
нательного. "Молнииная" природа
мира открывается мышлению через
язык и телеологические функции
элементов его "азбуки ума". Знаки
языка служат отправной точкой
языкознания как гносеологической
теории. 2) Слово всегда самоценно,
"самовито". Оно отражает "тексту-
альную" вариабельность универсума
и освобождает мышление индивида,
будучи выражением потоков его "сло-
вотворчества". 3) "Словотворчест-
во" — это одновременно и способ су-
ществования человека в мире "текст-
тов", и процедура интерпретации как
самых "текстов", так и структурных
элементов языка, выявление их про-
цессуального характера и природы.
4) Знание основ словотворчества по-
зволяет создать "чистый", "заумный"
язык, в котором отражается прост-
ранственная структура мира и интер-
претирована совокупность аструктурных
"рече-мыслительных" актов субъек-
тов коммуникации. В поэтической
и философской программах Х. про-
является парадигмальная установка
на плюральность смысла, что впо-
следствии было выдвинуто в качестве
исходного требования философского
размышления Кристевой, непосред-
ственно упоминающей имя Х. как од-
ного из тех авторов, на базе анализа
творчества которых была сформиро-
вана концепция "полифонического
романа" М. М. Бахтина, оказавшая
существенное влияние на конституи-
рование постмодернистской концеп-
ции интертекстуальности (см. Ин-
тертекстуальность, Кристева). По-
лисемантичесность слов естественного
("бытового") языка детерминирова-
на, по Х., общей характеристикой
генезиса форм отражения в природе
и конкретно этапа возникновения
сознания. Специфичность мысли, по
Х., заключена в ее способности вос-
принимать малейшие флуктуации
энергии универсума и отвечать на
них внутренним импульсом творче-
ской и преобразующей активности
субъекта познания. Рассматривая
"заумный язык" как средство выхода за
пределы рациональности, Х. деклари-
рует необходимость к "снятию" язы-
ковых ограничений, обусловленных
историческими, индивидуально-по-
этическими, либо грамматическими
нормами, а также — относительно во-
проса о происхождении языка и вы-
полняемых им функций в культуре.
Концепция "заумного" языка Х. обна-
руживает ряд параллелей с классиче-
ской и постмодернистской традицией
философии языка. Х. затрагивал
и вопросы актуальные как для ан-
тичной, так и для философии Нового
времени: о происхождении языка

“по природе” или “по договору”, и вопрос о природе “универсального языка”, выходящий на проблему существования философских универсалий. Выход за рамки, деформирующие рациональность, к непосредственному постижению универсума выступает для Х. когнитивной целью и реализуется в его концепции в “заумном” языке, освобождающем “словотворчество” индивида. В “заумном” языке снимается проблема противостояния субъекта и объекта познания: объективная реальность отражается в сознании человека и фиксируется в форме “следов” или кодов. Смыслопорождающие элементы языка, звуки, согласно Х., телеологичны и детерминуют сообразно занимаемому месту в слове его “направленность” и значение. По Х., “заумный” язык выступает средством моделирования новых миров, выражая мысли и чувства, которых еще не было в непосредственном опыте, и позволяет декодировать смысл общеупотребимых слов, поскольку представляет собой не что иное, как “игру в куклы”. Х. обозначил языковую игру как ситуацию реконструкции свободного (“дву-умного”) языка, обладающего плюральностью смысловых единиц, во многом сопоставимую с постмодернистской концепцией “симулякров” Батая и Бодрийара и трактовкой языковых игр Витгенштейном, Хинтиккой и Апелем. Так, подобно Витгенштейну, Х. описывает языковые игры и как фундаментальный способ бытия “текста”, и как стиль интерпретаторского отношения к действительности. Параллелизм мышления Х. в отношении теоретико-игровой концепции Хинтикки рельефен для следующих двух понятий, используемых последним: “Я”, выражающего в его модели принцип верификации, и понятия “реальности”, или принципа фальсификации. Х. независимо от указанных авторов разработал самобытную модель конструирования возможных миров, отождествляемому им с семантически поливариантной структурой самого языка, содержащего в себе как семиотически целостную систему, так и вариабельность стилей своей интерпретации. Философские концепции Апеля и Х. сближает параллелизм в истолковании природы “коммуникативного сообщества” (Апель) и “диалога с “ка” (Х.). Необходимость “контрафетического” допущения идеального сообщества интерпретации или “аргументирующих” (по Х., “Общество Председателей Земного шара”, либо “ка” других людей) выступает условием и главным требованием непротиворечивости умозрительного знания. И Апелем, и Х. язык рассматривается как меднум, в котором происходит опосредование intersubjectивности. В рамках философии истории мысль Х. центрируется вокруг моделей исторического времени и через призму понятий “мыслезем”, “прошлое”, “настоящее” и “будущее”, а также “лучей

времени” или “законов времени”. В философской концепции Х. нашла свое отражение дилемма историцизма и социологизма, что выразилось в разработке и апробации Х. на конкретном историческом материале номотетического метода анализа общества и социокультурной динамики, позволяющего, однако, зафиксировать и индивидуальные особенности неповторимого единичного события. В рамках самой модели можно выделить следующие положения, фундирующие мировоззрение Х.: 1) “Время — мера мира”: обнаруживаемые в опыте “законы” исторического времени служат в этой модели задаче описания точек бифуркационных состояний развития общества и социокультурных процессов. 2) В основе математизации знания о природе лежит архаическое представление о “чет-и-нечет”. Числами “2” и “3” можно записать любое другое и выразить в идеализированной модели (формуле) сущность любого событийного ряда. Через анализ проблемы прошлого и идею ацикличности Х. выходит к интегративным моделям описания действительности, побуждающим истолковывать прошлое как форму инобытия будущего. Прошлое еще окончательно не свершилось и с каждым мгновением наполняется новым смыслом, приносимым в него из будущего. Кроме того, в концепции Х. прошлое представляет собой поле развертывания исторического времени и реализацию его “законов”. Во временной модели настоящего, по Х., осуществлено выявление следующих глубинных характеристик пространства: 1) Пространство реализуется в настоящем, упорядочивая “опоздавшие вещи” и образуя предметность материального мира. 2) Пространство выстраивается из “мнимых” чисел, провоцируя сознание на продуцирование “мнимого” же знания о нем. 3) Пространство настоящего наполнено “звуками”: историей, людьми и языком. Необходимо, по Х., научиться “слушать” и “видеть” мир в его подлинных красках и оттенках. Пространство раскрывается сознанию как набор текстуальных “чертежей”. 4) “Отвесное мышление” из настоящего опускает векторы своей интенциональности на прошлое, порождая в нем “власть”, “государственность” и “традицию”, и на будущее, где оно обнаруживает себя как “волю”, “свободу” и инновацию. В концепции будущего, по Х., представлены самые важные моменты его философской трактовки универсума — констатация того, что будущее является креативной компонентой культуры и фундирует объективную реальность, проявляясь в ней в форме “законов” исторического времени и гешталтов творческого мышления, и обладает подлинным бытием, так как содержит все сущностные характеристики вещей, событий, явлений и процессов. Также эта концепция опирается на теорию “сверхчеловечества” как агента и единственного субъекта будущего. Используя “заум-

ный” язык и знание “законов” исторического времени, самый совершенный тип человечества, “зачеловечество”, полагал Х., будет не только наиболее точно интерпретировать “текстуальную” реальность универсума, но и создавать свои “метаприродные” “тексты”. Обозначая “пластичность” социокультурных смыслов, передаваемых посредством языка (содержащего представление о будущем), Х. провел исследование некоторых форм организации текстуальности будущего (“тенекнига”, порождающая “зачеловека”), которые выступают типологическим аналогом иомадологической “ризомы” и выдвинул идею глобального сознания (“Радио будущего”), во многом аналогичную идеям Мак-Люэна. Через концепцию “ладомира” и идею “мыслезема” (семантически изоморфную ноосферной) Х. приходит к анализу концепции интеллектуальных элит. Интеллектуальные элиты (наподобие “Общества Председателей Земного шара”), по его мысли, аккумулируют инновационное и еще не реализованное в культурной традиции знание, позволяя научному сообществу в определенный исторический момент совершать качественный скачок от неведения к знанию, реализуя накопленный потенциал. Х. прямо указывал на то, что в недалеком будущем в связи с ускорением общего ритма и темпа жизни, в связи с повышением насыщенности наука как таковая станет привилегией только интеллектуальных элит, получающих в свое ведение самые надежные источники, каналы трансляции и средства хранения информации. Предложенная им концепция “мыслезема” и интеллектуальных элит органично вписывается в контекст современной ноосферной традиции и социокультурных исследований, обнаруживая параллелизм с ноосферными концепциями 20 в. (см. Ноосфера, Тейяр де Шарден) и одновременно самобытность мышления Х., — наряду с моделью “ладомира” выступает типологическим аналогом первых и очерчивает круг основных вопросов современной ноологии. В концептуальной модели “будетлянина” “мыслезем” есть форма взаимодействия человечества и природы, в котором ведущая роль принадлежит разуму, воздействующему на внешний мир через активную преобразовательную деятельность, через труд. Именно человеческий труд, согласно Х., обладает “природой чуда”, выступая элементом универсального и перманентного Творчества (дилемма “Автор — Бог” Х. уже снята). Окончательному созданию “мыслезема” в планетарном масштабе должны способствовать следующие два момента: 1) “Ладомир тел”, или увеличение общего числа людей на планете. 2) “Ладомир духа”, или увеличение “веса отдельного мозга” во всяком человеке. Иными словами, провозглашается эволюционное физиологическое со-

вершенствование человечества как рода и каждого человека в отдельности. Другой ракурс рассмотрения Х. данного вопроса выводит на проблему выбора путей самосовершенствования индивидуума и активного овладения им стремительно накапливающимися в культуре новыми знаниями, но прежде всего знанием всеобщих законов природы. "Ладомир духа" должен предшествовать "ладомиру тел", чтобы предельно уменьшать пропорцию соотношения интеллектуального потенциала и косной массы, иначе, в терминах Х., массы "князь-ткани" и "смерд-ткани". В целом творчество Х. не являлось профессионально философским, но может быть оценено как уникальный феномен русской культуры, во многом предвосхитивший ключевые идеи философии конца 20 в. в самом его начале.

Ф. В. Пекарский

ХОЛИЗМ (греч. holos — целый) — понятие, связанное с разработкой в 20 в. системной методологии и системной парадигмы в познании. Может быть рассмотрено в различных ракурсах: как 1) методологический принцип, в соответствии с которым "целое больше суммы своих частей". Противостоит редукционизму, ищущему специфику целого в составляющих его частях и сводящему мироздание к набору некоторых первичных элементов. Холистическая позиция заключается в приоритетном рассмотрении целого с точки зрения возникающих (при взаимодействии элементов в системе) новых качеств или целостных свойств, отсутствующих у составляющих систему ингредиентов. Выделение и рассмотрение таких свойств позволяет продифференцировать системы по характеру взаимодействия ее элементов на аддитивные или суммативные (в них целое равно сумме своих частей — это разного рода совокупности, механические смеси и т. п.) и эмерджентные или целостные (системы с наличием особых качеств — это, например, органические, живые системы, психологические, социальные и т. п.). Редукционизм и Х. как анализ и синтез должны быть рассмотрены как два комплементарных познавательных приема, эффективных при решении соответствующих проблем. С одной стороны, редукционизм позволяет решать структурного плана задачи и находить связи высших уровней с низшими. В свою очередь, Х. перспективен при воссоздании целостной картины объекта или явления, особенно в функциональном отношении. Холистический подход очень важен в познавательном отношении, так как в любой системе, даже аддитивной, имеет место взаимодействие между элементами. В противном случае они не были бы системами. Другое дело, что этими связями в зависимости от задач рассмотрения можно пренебрегать, на-

пример, в силу их незначительности, или по ряду других оговариваемых в исследовании причин. И редукционизм, и Х. как когнитивные приемы достаточно широко используются в разных системах знания, как естественнонаучных, так и социально-гуманитарных (психология, социология, лингвистика и т. п.). Однако каждый из этих приемов может быть и бывает гипертрофирован. Тогда редукционистская позиция полностью сведет высшее к низшему, откажет высшим формам в специфике и самостоятельности. В такой редукционистской парадигме развиваются механицизм, физикализм, биологизм (при рассмотрении социальных систем). Абсолютизация целостности может приводить к отрыву высшего от низшего как в структурном, так и в генетически-эволюционном отношении. Это делает невозможным познание научными средствами высших проявлений бытия: органической живой материи, психологических и социальных систем. На таком методологическом основании развиваются органицизм, витализм, эмерджентизм, Х. и т. п. 2) учение о целостности, сформулированное южноафриканским философом Я. Х. Сматсом в произведении "Холизм и эволюция" (1926). Оригинальность учения состоит в гипертрофировании формулы "целое больше своих частей" вплоть до исключительного приоритета целого над его частями. Высшим онтологическим идеалом в Х. признается целостность мира, проявляющаяся в психологическом, биологическом и физическом ракурсах. При этом целостность рассматривается как в качественном, так и организационном отношениях. Центральным понятием Х. является категория "целое". Предполагается, что эта категория может прийти на смену традиционно признаваемым в философии как предельно широкие категории "материальное" и "идеальное", "объективное" и "субъективное", синтезировав их в своем содержании. Целое, целостность провозглашается "последней реальностью универсума", далее нерасчленимой и непознаваемой. Эта мировая субстанция лежит в основе эволюции мира, создавая новые целостности. А носителем всех органических свойств объявляется чувственно невоспринимаемое материальное поле, сохраняющееся постоянным при всех изменениях организма. Высшей формой органической целостности признается человеческая личность. Концепция Х. оказалась заметное влияние на модели "творческой эволюции" Бергсона, "философию процесса" Уайтхеда, феноменологию, гештальт-психологию, философию науки.

Е. И. Янчук

ХОЛТОН (Holton) Джеральд (р. 1922) — немецко-американский философ, специалист по истории и методологии науки, профессор физики и истории науки Гарвардского университета (США). Родился в Берли-

не. До 1938 жил и учился в Вене. После захвата Австрии германскими фашистами Х. покинул Австрию и учился сначала в Оксфорде, а потом в Гарвардском университете, где за работу по физике высоких давлений в 1948 получил степень доктора. Основные сочинения: "Тематическое воображение в науке" (1967), "Тематические истоки научной мысли: от Кеплера до Эйнштейна" (1973), "Темы в научном мышлении" (1974) и др. Много лет Х. занимается изучением научного творчества А. Эйнштейна, ряд его работ посвящен Кеплеру, Бору и другим деятелям науки. Являясь одним из представителей постпозитивистской линии в философии науки (см. Позитивизм), Х. главную задачу своего исследования видит в том, чтобы "произвести тщательный анализ той фазы работы ученого, в которой происходит зарождение новых идей". Х. пытается выявить сущность сложного процесса формирования ученого и нового знания, привлекая для этого богатый исторический материал и уделяя значительное внимание иррациональным факторам, влияющим на этот процесс. Его концепция исследования научного знания получила название "тематический анализ науки" (см. Тематический анализ науки). Одним из важнейших ее аспектов является рассмотрение любого результата научной деятельности в качестве "события". В этом событии может быть выделено, согласно Х., не менее восьми аспектов: 1) тот аспект, что сознание ученых научных фактов, законов, теорий, технических средств и т. д. рассматривается в контексте обобщенного научного знания того времени ("большая часть научных изысканий, относящихся к тому, что принято называть научным мировоззрением, образцами научной деятельности и исследовательскими программами"); 2) "временная траектория" так называемого "публичного" научного знания, то есть знания, разделяемого учеными; 3) сам контекст открытия, изучение индивидуальных черт той деятельности, в которую погружено событие бытия; 4) временная траектория этой "частной" научной деятельности — "непрерывности и разрывов" в индивидуальном развитии ученого или науки в процессе ее создания, как она воспринимается им через призму его индивидуальных усилий; 5) вся психобиографическая эволюция человека, чьи работы изучаются в конкретном данном случае; 6) социальная обстановка, условий или влияний, порождаемых коллегиальными связями, динамики групповой работы и т. д. — то есть научная политика и социология науки в узком смысле этого термина; 7) аспекты культурной эволюции, социокультурный контекст, в который помещается наука; и, наконец, 8) логический аспект изучаемых научных работ. Эта схема, считает Х., показывает связь между естественными и гуманитарными иссле-

дованиями. Х. констатирует неполноту этого перечня компонентов историко-научных исследований. Всегда остается ряд вопросов, которые не могут быть решены в рамках этой восьмеричной схемы, и, в частности, это вопросы, касающиеся выбора той или иной теории учеными; источника, постоянно пытающегося научные споры, а также того неизменного, что существует в непрерывно изменяющейся теории и практике науки и т. д. Для решения вопросов такого типа и предлагает Х. девятый компонент анализа научной деятельности — тематический анализ науки. Согласно Х., именно личной, возможно, даже неавтономной приверженностью к определенной теме может направляться творческое воображение ученого. Применение тематического анализа к исследованию научной деятельности позволяет Х. ввести психологические и социокультурные факторы в анализ процесса возникновения нового знания, а также связать анализ науки с рядом других областей исследований, включая исследования человеческого восприятия и познания, процессов обучения, мотивации и даже выбора профессии. (См. также Тематический анализ науки.)

В. А. Кудина

ХОМАНС (Homan) Джордж Каспар (1910—1989) — американский социолог, профессор Гарвардского университета. Основные работы: "Человеческая группа" (1950); "Социальное поведение: его элементарные формы" (1961); "Природа социальной науки" (1967) и др. В первый период творчества находился под влиянием Парето и Парсонса. В 1960-е разработал психологизированный вариант теории социального обмена. В отличие от Блау (второго классика этой теории), Х. полностью отказался от понятия социальных структур, не наряду (Блау), а вместо них введя понятие "субкультуры обмена", резко усилив бихевиористско-позитивистские основания подхода. Социальное поведение рассматривается как обмен материальными и нематериальными (например, знаками одобрения и престижа) ценностями. Уровень и качество обмена задают меру стабильности социальных связей и отношений. "Такой процесс оказания влияния имеет тенденцию к обеспечению равновесия или баланса между обменами", — отмечает Х. Он вводит понятие альтернативных моделей поведения, соотносимых между собой в ситуациях выбора с вариациями издержек при реализации каждой из них. Поведение структурируется по двум уровням: субинституциональному (непосредственно-личностные отношения) и институциональному (нормативно-ценностные структуры). На субинституциональном уровне отношения обмена задаются и объясняются психологией участников, редуцируемой в полном соответствии с бихевиористскими

принципами к действию пяти "положений" (причины): успеха (чем чаще достигается успех, тем чаще повторяется приведшее к нему действие), стимула (эффективный стимул вызывает повторение действия), ценности (значимость достигнутого результата стимулирует новое действие), насыщения/голодания (чем больше вознаграждений, тем больше стремление к действию), агрессии/одобрения (возрастание агрессивности в зависимости от неполучения ожидаемого). Комбинаторика причин дает обозримое количество эмпирически верифицированных типов ситуаций обмена. Эти "положения" предполагают симметричность отношений участников в реальных обменах, поэтому наибольшую трудность для объяснения в теории Х. вызывают асимметричные отношения: власть, насилие, неравенство. Для объяснения власти и насилия в социуме Х. вынужден вводить дополнительный принцип обмена — принцип меньшего интереса (наименее заинтересованный в конкретном результате получает большую "свободу рук" — возможность диктовать условия другим), для объяснения неравенства — принцип дистрибутивной справедливости (оптимум: награда соответствует затратам). Концепция Х. показательна не только последовательным воплощением необихевиоризма в социологии, но и последовательной операционалистски-позитивистской линией в трактовке социального знания и познания. Его позиция иногда даже определяется как реноменализм. Х. исходит из дедуктивно-номологической модели объяснения Э. Нагеля и Гемпеля и выдвигает требование выхода на строго операциональные, эмпирически обосновываемые операциональные определения (отсюда и его последовательная редукция в собственной теории). Идеал для него — "единая унифицированная общественная наука", стирающая междисциплинарные различия. Это возможно в силу того, что все социальные науки изучают поведение и все используют одну и ту же группу объяснительных принципов. Структурный, функциональный, исторический и психологический типы объяснений, редуцируемы, в конечном итоге, к объяснению "через мотив". Из мотива можно дедуцировать всю совокупность изучаемых фактов, то есть объяснить их. Мотив же у Х. — "опосредующий фактор" бихевиористской схемы "стимул — реакция". Отсюда основные положения "единой унифицированной общественной науки" как положения об индивидах и их мотивах, проинтерпретированных в терминах социального обмена теории самого Х. В этом контексте любые суждения социального знания можно разделить на два типа: 1) "недействующие определения" и "нерелевантные положения" общих теорий, типа теории Парсонса; и 2) "действующие определения" и "реальные по-

ложения" сводимых к набору эмпирически верифицируемых переменных теорий, типа теории Х.

В. Л. Абушенко

ХОМСКИЙ (ХОМСКИЙ) (Chomsky) Ноам (р. 1928) — американский лингвист и философ языка, основоположник (1950-е) "генеративной лингвистики", автор концепции "порождающей" или "генеративной (трансформационной)" грамматики. В существенно значимых аспектах обогатил гуманитарное знание 20 в. ("генеративная лингвистика" Х. в столь значимой мере трансформировала основания традиционалистской структурной лингвистики, что обрела статус "хомскианской революции" в языкознании). Без теории "иннатизма" Х. затруднительна реконструкция главных параметров философско-логической дискуссии о структуре и принципах функционирования разума. С 1955 Х. преподает в Массачусетском технологическом институте, профессор этого института. Основные сочинения: "Разум и язык" (русс. изд. — 1972), "Синтаксические структуры" (1957), "Лингвистика Декарта" (1966), "Проблема знания и свободы" (1971), "Правила и репрезентации" (1980), "Знание и язык" (1986), "Язык и политика" (1988), "Язык и мысль" (1994) и др. По мнению Х., основополагающая проблема лингвистики как научной дисциплины состоит в отсутствии парадигм, пригодных для систематизации и объяснения избыточного количества неупорядоченных фактов. Лингвистическая теория, согласно Х., имеет дело, в принципе, с идеальным говорящим — слушающим, существующим в совершенно однородной речевой общности, который в совершенстве знает свой язык и не зависит от таких грамматически незначимых условий, как ограничения памяти, оговорки, перемена внимания и т. п. "Таким образом, мы проводим фундаментальное различие между компетенцией (знанием своего языка говорящим — слушающим) и употреблением (реальным использованием языка в конкретных ситуациях). Только в идеальном случае... употребление является непосредственным отражением компетенции". На практике же употребление не в состоянии непосредственно отражать компетенцию. Цель лингвистики состоит в том, чтобы вычленив из конкретных употреблений фундаментальную систему правил, которой владеет компетентный говорящий — слушающий. Лингвистическая компетенция суть система порождающих процессов. Поскольку одним из общих качеств, присущих всем языкам, выступает их "творческий характер", постольку язык представляет средства для выражения неограниченного числа мыслей и для реагирования соответствующим образом на беспредельное количество

нестандартных ситуаций. Грамматика конкретного языка, по Х., должна быть дополнена универсальной грамматикой, фиксирующей творческий потенциал языка и его глубину упорядоченности. "Порождающая грамматика, — отмечает Х. — имеет дело по большей части с процессами мышления, которые в значительной степени находятся за пределами реально или даже потенциального осознания... Таким образом, порождающая грамматика пытается точно определить, что говорящий действительно знает, а не то, что он может рассказать о своем знании". "Порождающая грамматика" Х. ориентирована не на анализ и описание некоторых высказываний, а на процедуру логико-математического по сути процесса генерирования всех мыслимых предложений исследуемого языка. "Порождающая модель" Х. исходит из идеи о существовании конечного набора правил, способных предзадать или породить все правильные (и никакие, кроме правильных) предложения языка. В отличие от привычных схем описания языка, Х. перешел к реконструкции процессов его моделирования. Первичной в иерархии динамических моделей Х. выступила схема генерации "по непосредственно составляющим". В отличие от укоренившихся представлений о том, что из звуков рождаются части слов, из частей слов — слова, из последних — словосочетания, а из них — предложения, Х. предположил, что порождение речи осуществляется от синтаксиса — к фонологии, то есть отталкиваясь от наиболее абстрактных синтаксических структур. Смысл предложения Х. усмотрел не в синтаксисе, а в семантике, инициировав новое направление в генеративной лингвистике — генеративную семантику. Любые по степени сложности фразы, по Х., могут быть, как из блоков, сконструированы из набора элементарных ("ядерных") фраз. При этом, согласно Х., должны учитываться и при необходимости изменяться (в контексте функционирования введенных им организующих понятий — "глубинная структура" и "поверхностная структура") обусловленные правилами любого языка синтаксические связи внутри фраз. (Традиционалистский синтаксис не был в состоянии адекватно реконструировать соотношение двух предложений: а) девочка ест яблоко; б) яблоко съедается девочкой. Одно ли это предложение или два — при том условии, что оба они несут идентичное сообщение, но в первом случае девочка — это подлежащее, а во втором — косвенное дополнение в творительном падеже. С точки зрения "глубинной структуры", по Х., "а)" и "б)" — суть одно предложение, с глубинным подлежащим (агентом) — девочкой и глубинным объектом (пациенсом) — яблоком. Предложения

а) и б) — поверхностные варианты глубинной структуры: предложение а) — "активная конструкция" выступает как фундаментальная. Переход от "а)" к "б)", согласно Х., — это "пассивная трансформация". "Трансформационный анализ" Х. насчитал около десяти возможных трансформаций: девочка не ест яблоко — неверно, что девочка ест яблоко (как образчик *негативной* трансформации) и т. д. По мнению Х., данные процедуры имеют важное значение в случаях анализа двусмысленных фраз (состоящих из одинаковых лексических элементов, но обладающих совпадающими либо различающимися смыслом и значением). "Знать язык, — утверждал Х., — значит уметь приписать семантическую и фонетическую интерпретацию глубинной структуре и выделить связанную с ней поверхностную структуру...". Используя понятия "компетентия" (*competence*) и "употребление" (*performance*), Х. полагал, что первое из них (аналогичное языку) включает в себя набор внутренне связанных правил, используемых субъектом речи, которые и позволяют последнему генерировать и характеризовать неограниченное количество предложений. Второе являет собой практическую реализацию первого (аналог слова). Х. (в отличие от понимания данной проблемы Б. Скиннером) придавал наиважнейшее значение той функции языка, которая связана с его неограниченным конструктивным потенциалом при очевидно ограниченном объеме изобразительных и фиксирующих вербальных средств. Особенно ярко это демонстрируют, по мнению Х., дети, проявляющие феноменальные творческие лингвистические возможности (ср. в отечественной традиции: К. Чуковский "От двух до пяти"). Правила языка (по Х., "лингвистические универсалии") мы наследуем как некий интеллектуальный "багаж" вида. Среда лишь способна пагубно воздействовать на эти наши способности и предрасположенности. В качестве доминирующей парадигмы генеративная лингвистика Х. сохранила позиции в США, в Европе же ее заместили более прагматичные и лабильные теории речевых актов и концепты логической семантики. (См. также Язык, Генеративная (трансформационная) грамматика.)

А. А. Грицанов, И. Д. Карпенко

ХОРА — понятие философии постмодернизма, фиксирующее в своем содержании феномен самодвижения семиотических сред, характеризующегося имманентными пульсационными версификациями своего направления и форм. Данное понятие было введено в философский оборот Платоном для обозначения перманентного круговорота бытия в себе самом: "вечно движущееся, возникающее в некоем месте и вновь из него возникающее" — вне выхода за собственные пределы ("Тимей"). В контексте постмодернистской концеп-

ции текста понятие "Х." обретает новую трактовку: парадигмальный отказ постмодернизма от идеи референции влечет за собой интерпретацию бытия текста как бытия дугубо семиотического, то есть как движения исключительно в сфере означающего (*signans*) — вне какой бы то ни было отсылки к означаемому (*signatum*). Постмодернистская презумпция "пустого знака" (см. Пустой знак) и отказ от фигуры трансцендентного означаемого (см. Трансцендентальное означаемое) моделирует любые текстовые трансформации как движение в сфере означивания (см. Означивание). Контекстные значения, возникающие в своей множественности в процессе смысловой динамики текста, есть движение внутри текста, в принципе не выходящее за его пределы: "в бесконечности означающего предполагается... игра, порождение означающего в поле Текста" (Р. Барт). Таким образом, в содержании концепта "Х." фиксируется характерная для постмодернизма интенция усматривать в языковых (и в целом семиотических) процедурах не проявление целенаправленных действий субъекта, но феномены самодвижения текста (см. Смерть Автора, Смерть субъекта). Процессуальность смыслопорождения мыслится постмодернизмом как феномен самодвижения текста, автохтонный и имманентный "разговор самого языка" с самим собой. Последний обладает несомненным креативным потенциалом или, по выражению Кристевой, "безличной продуктивностью", за которой признается самодостаточный характер и имманентная способность порождать семантические вариации означивания — независимо от субъекта письма и чтения (см. Диспозитив семиотической). — Кристева вводит понятие "письма-чтения" как условия возникновения структуры, которая не "наличивается, но вырабатывается": "внутри текста осуществляется автохтонная "текстуальная интеракция", выступающая в качестве механизма, посредством которого "текст прочитывает историю и вписывается в нее". Соответственно, применительно к анализу человеческой субъективности постмодернизм смещает акценты в сторону признания значимости сферы *signans* (в сравнении с традиционной доминировавшим в классической культуре *signatum*) — вплоть до постулирования примата "судьбоносного означающего" над означаемым у Лакана. В этом контексте презумпция тотальной семиотичности бытия фиксируется Кристевой посредством понятия "Х.": "Если наше заимствование термина "хора" связано с Платоном, то смысл, вкладываемый нами в него, касается формы процесса, который для того, чтобы стать субъектом, преодолевает им же порожденный разрыв и на его место внедряет борьбу импульсов, одновременно и побуждающих субъекта к действию и грозящих ему опасностью".

Моделируя процессуальность субъективности, Кристева использует понятие "X." для обозначения исходной "неэкспрессивной целостности, конструируемой импульсами в некую постоянную мобильность, одновременно подвижную и регламентированную". Пытаясь прочертить взаимосвязи между "воображаемым" и "символическим" (в лакановском смысле этих терминов), Кристева постулирует в качестве источника указанных выше "импульсов" не что иное, как "пульсационный бинум "либидо". Характерны в этом контексте и попытки Кристевой материализовать X. в "эrogenном теле", персоналифицируемом в фигуре Матери ("X. разворачивается в теле и посредством тела Матери-женщины, но — в процессе означивания"), или в теле ребенка как ориентированного на Мать, знаково объективирующего все, что является для него предметом желания (см. Желание). В отличие от Кристевой, Деррида делает акцент на ином семантическом оттенке понятия "X.": прежде всего, он фиксирует такую характеристику ее пульсаторной процессуальности, как неподчиненность стационарному ритму (по его мнению, у Платона концепт "X." вводится именно как альтернатива демокритовскому концепту "ритма" как жестко заданного). Важнейшим параметром X. выступает, по оценке Деррида, ее имманентная способность версифицировать эволюционные перспективы движущейся предметности, задавая своего рода точки ветвления возможной траектории процесса (ср. аналогичные "сеть" и "ветвящиеся расширения" ризомы — см. Ризомы — у Делеза и Гваттари, "решетка" и "перекрестки бесконечности" у Фуко, смысловые перекрестки "выбора" у Р. Барта, "лабиринт" у Эко и Делеза, "перекресток", "хиазм" и "развилка" у Деррида, и т. п.). Как пишет Деррида, "все проходит через... хиазм ... — род вилки, развилки (это серия перекресток, sautefour от лат. quadrifurcum — двойная развилка, grille — решетка, claie — плетенка, cle — ключ)". Важнейшим источником переосмысления понятия "X." в данном ключе выступает для постмодернизма трактовка Борхесом (см. Борхес) пространства событийности (см. Событийность) как "сада расходящихся тропок". — В контексте художественного сюжета Борхес фактически моделирует механизм разворачивания событийности, который в современном естествознании осмыслен как бифуркационный: "скажем, Фан владеет тайной; к нему стучится неизвестный; Фан решает его убить. Есть, видимо, несколько вероятных исходов: Фан может убить незваного гостя; гость может убить Фана; оба могут уцелеть; оба могут погибнуть, и так далее. Так вот, в книге Цюй Пэна реализуются все эти исходы, и каждый из них дает начало новым развилкам". — Последовательное нанизывание бифуркационных ситуаций, каждая из которых разрешается

принципиально случайным образом, задает сугубо вероятностный мир с принципиально непредсказуемыми вариантами будущего (в синергетике подобных феноменом получает название "каскада бифуркаций" — см. Синергетика): "в большинстве... времен мы не существуем; в каких-то существуете вы, а я — нет; в других есть я, но нет вас; в иных существуем мы оба. В одном из них, когда счастливый случай выпал мне, вы явились в мой дом; в другом — вы, проходя по саду, нашли меня мертвым... Вечно разветвляясь, время идет к неисчислимым вариантам будущего". Классическая мифология, нелинейный характер которой широко обсуждается в современной литературе (Ж.-П. Вернан, Голосовкер, В. Я. Пропп и др.), также обращает на себя пристальное внимание философии постмодернизма. В свете этого Деррида обращается в этом контексте к идее Ж.-П. Вернана о том, что "миф вводит в игру логическую форму, которую по контрасту с непротиворечивой логикой философов можно назвать логикой двойственности, двусмысленности, полярности", — и в этом отношении "структурная модель логики, которая не была бы бинарной логикой "да" и "нет", отличающейся от логики логоса с очевидностью выступает для современной культуры в качестве "недостающего инструмента". Именно в этом контексте Деррида переосмысливает понятие "X.": как он пишет, "речь о хоре в том виде, в каком она представляется, обращается не к логосу, природному или легитимному, но к некоему гибридному, незаконнорожденному и даже развращенному рассуждению (logismo polho)". Собственно, по оценке Деррида, уже "то, что Платон в "Тимее" обозначает именем "хора", ...бросает вызов той "непротиворечивой логике философов", о которой говорит Вернан, — "бинарной логике "да" и "нет". — В противоположность последней Деррида конституирует "паралогику", "металогику" или логику "сверх-колебания", которая не только основана на "полярности", но даже "превышает полярность". Движение внутри этой логики "сверх-колебания" не подчинено линейным закономерностям, и в силу этого возможные его перспективы не подлежат прогнозу, который в современном естествознании обозначается как прогноз "от наличного": по словам Деррида, "в плане становления... мы не можем претендовать на прочный и устойчивый логос", а то, что в рамках классической терминологии именовалось логосом, носит принципиально игровой характер ("скрывает игру)". Деррида предлагает интерпретацию X. как феномена снятия "колебательных операций бинаризма", и именно такой внебинарный logismo polho и фундирует собой постмодернистский стиль мышления, основанный на радикальном отказе от бинарных оппозиций (см. Бинаризм). (См. так-

же Означивание, "Пустой знак", Смерть Автора, Трансцендентальное означивание.)

М. А. Можейко

ХОРКХАЙМЕР (Horkheimer) Макс (1895—1973) — немецкий философ и социолог. Директор Института социальных исследований (1931—1965). В 1934—1949 — в эмиграции в США. Один из авторов программной работы Франкфуртской школы "Диалектика Просвещения" (в соавторстве с Адорно — 1948). Основные сочинения: "Штудии о семье и авторитете" (1936), "Традиционная и критическая теория" (1937), "Затмение разума. Критика индустриального разума" (1947), "Исследования прерассудка" (в 5 томах, 1949—1950), "Ностальгия по совершенно Иному" (1961), "Социология" (в соавторстве с Адорно, в 2 томах, 1962), "Критическая теория" (в 2 томах, 1968), "Заметки с 1950 по 1969 и сумерки" (1974) и др. Выступая как представитель Франкфуртской школы одним из творцов и соавторов "критической теории" общества, X. определял ее посредством противопоставления теории традиционной. Восходящая своими основаниями к декартовскому "Рассуждению о методе" традиционная теория ориентирована на объяснение возможно большего числа известных фактов и предсказание новых. По форме своей традиционная теория, по X., является оперированием с универсальными условиями предложениями применительно к конкретным ситуациям: при определенных обстоятельствах ожидается соответствующее событие, при изменении первых трансформируются и ожидания наблюдателя. Согласно X., из проблемного поля традиционной теории акцентировано элиминируются социальная обусловленность ее тематизмов, реальный общественный фон и цели применения теоретического знания. Если же, с точки зрения X., игнорировать то, что деятельность мыслителя-теоретика являет собой элемент динамики общественного целого, то понятие теории "превращается в реифицированную, идеологическую категорию". По мысли X., недостатки традиционной теории выступают продолжением того, что в условиях капиталистического общества воспринимаемый мир воспринимается индивидом как совокупность фактичностей, как нечто имеющееся в наличии и должное приниматься как данность. На самом же деле, по X., "тот самый мир, который для индивида является чем-то самим по себе существующим, тем, что он должен принимать как есть и с чем он должен считаться, является в такой же мере — и именно в том виде, в каком существует и продолжает существовать, — продуктом всеобщей общественной практики". Исторический характер воспринимаемых предме-

тов, равно как исторический характер органов восприятия, безусловно, исторически детерминированы. Из этого Х. делает вывод: трактуя общественный контекст в качестве внешнего собственным интеллектуальным изысканиям, сторонник традиционной теории вынужден идентифицировать как факты все элементы наличной социальной действительности. Потенциальный критицизм на деле оборачивается моментом самосохранения всей системы. "Критическая теория", по мысли Х., призвана релятивировать разделение "систем отсчета" индивида и общества и тем самым преодолеть восприятие индивидом рамок своей деятельности как чего-то заранее предначертанного. Как отмечал Х., "если специалист в той или иной научной дисциплине в качестве ученого рассматривает общественную реальность, включая ее продукты, как нечто внешнее для себя, а в качестве гражданина реализует свой интерес к ней через политические статьи, членство в партиях или благотворительных организациях, связывая одно и другое, а также прочие свои образы действия, не иначе как, самое большое, через психологическую интерпретацию, то критическое мышление мотивируется сегодня попыткой реально преодолеть это напряжение, снять противоположность между сознательностью, спонтанностью, разумностью как свойствами индивидуума и отношениями процесса труда, основополагающими для общества". Тем самым в роли субъекта-творца "критической теории" оказывается не якобы автономное буржуазное "я" и не абстрактное человечество. Это место у Х. занимает исторически-конкретный индивидуум, включенный в социальное целое и его динамику: "в ходе истории люди достигают познания своего действия (*Тил*) и постигают при этом противоречие в своем существовании". Таким образом субъект "критического мышления" переживает двойственную самоидентификацию: в той мере и степени, в какой данное мышление рассматривает современный способ производства как организационную форму, которую человечество придало себе в данную эпоху и на которую оно в настоящий исторический период способно, "критическое мышление" идентифицирует себя с ней и трактует ее как разумную. При этом оно осознает, что социум уподобляется вне-человеческим природным процессам, поскольку культурные формы, базирующиеся на подавлении и борьбе, никак не могут выступить свидетельствами промысла единой самосознательной воли. В таком смысле критическая теория, по Х., определяет наличный мир не как свой, а как мир капитала, и идентифицирует себя с его отрицанием". "Критическое мышление", с точки зрения Х., оказывает

ся в таких условиях единственной неотчужденной формой интеллектуализма: ослабляя в обществе "универсальную связь ослепления", оно сохраняет, таким образом, и значимый политический потенциал. Х. четко разграничил "критическую теорию" и позитивизм, утверждающий фактуальную науку в качестве единственно легитимной формы познания мира; а также "критическую теорию" и философию жизни, отрицающую доступность социальной динамики для эмпирического анализа. Согласно Х., "при всем взаимодействии между критической теорией и специальными науками, на прогресс которых она должна постоянно ориентироваться [...], она никогда не имеет своей целью лишь умножение знания, но наделена на эмансипацию человека из порабоощающих откошений". Четко обозначив таким образом (в отличие от бапальных марксистов) эпистемологические параметры "критической теории", Х. особо подчеркнул и то, что ее опорой не может и не должно выступать мнение той или иной общественной категории: по его словам, "ситуация пролетариата также не обрывает в этом обществе гарантии правильного познания". Не считая нужным Х. и задавать однозначные рамки обществу будущего, целостная критика современности являлась для него лейтмотивом всего философского творчества: "цель, которую критическое мышление желает достигнуть — разумное состояние, — коренится, правда, в бедственном состоянии современного общества. Однако с этим бедственным состоянием еще не дан образ его преодоления". Придерживаясь благородного принципа идейного противодействия тоталитаризму в любых его обличьях, опираясь на ценности либерального общества, Х. опасался избыточного усиления механизмов социального контроля также и в рамках современной демократической индустриальной цивилизации (эволюция капитализма от либерализма рыночного типа до монополистического капитализма, всегда чреватого тоталитаризмом, которую проследил и прокомментировал Х., — по его мнению, представляла для этого достаточный материал). По Х., эта тенденция неизбежно сковывает свободную инициативу, воспроизводит социальные характеры авторитарных ориентаций и поэтому пагубна для механизмов общественного самообновления. В контексте этих исследований Х. в известной мере опирался на парадигму марковского типа: законы капитализма, по его убеждению, предполагают фашизм: "Фашистская идеология на манер старой идеологии гармонии маскирует истинную суть: власть меньшинства, владеющего средствами производства. Стремление к прибыли выливается в то, чем всегда было, — в стремление к социальной власти". Задача же философии 20 в., согласно Х., — оказать содействие индивиду

в его противодействии тем формам тотальной организации социального бытия, которые оказываются иницированными авторитарными режимами. Развивая учение Фромма о социальных характерах, Х. обратил особое внимание на статичную и достаточно косную суть этих "сложившихся систем реакций общественного индивида, исполняющих решающую роль в поддержании живших себя социальных систем". Экспансия бюрократического аппарата во все сферы социального бытия, по Х., была сопряжена с осуществлением на практике идеалов прогресса, заданных еще с 1789: "равный и эквивалентный обмен закончился абсурдом, и этот абсурд есть тоталитарный порядок". По мнению Х., государственный капитализм в версии коммунизма — всего лишь один из вариантов авторитарного государства. Массовые организации детища буржуазного строя — пролетариата — по самим принципам своего функционирования не могли перешагнуть рамки централизованного, бюрократического администрирования. Любые попытки формирования механизмов "рабочего" или какого угодно контроля за госаппаратом снизу результировались исключительно в облике традиционной гонки за прибылью, усугубленной амбициями плановости. В "Диалектике просвещения" Х. и Адорно уделяют особое внимание метафизике власти, стремящейся как подчинить внешнюю природу, так и обусловить и предзадать репертуары формирования самости индивида в западном обществе. Претензии практической любой власти в 20 в. на оптимизацию и рационализацию социальных отношений, по мнению Х., абсурдна в корне: "Если мы хотим говорить о болезни разума, то не в смысле болезни, поразившей разум на определенном историческом этапе, а как о чем-то неотделимом от природы цивилизованного разума, так, как мы его до сих пор знаем. Болезнь разума породила жажда человека господствовать над природой". Последняя же вне контекста осмысления ее человеком обрекается на положение цели, эксплуатация которой не предполагает каких-либо пределов. Человек принуждается к функционированию в ипостаси чего-то инструмента исключительно под флагом лозунга индустриального освоения и покорения окружающей среды. Человек становится средством для достижения этой цели. Он вынуждается к деформации подлинных человеческих устремлений: "...с рождения человек только и слышит о том, что успеха можно достичь лишь посредством самоограничения. Спасти, таким образом, возможно лишь древним способом выживания — мимикрией". Востребует лишь мышление, готовое обслуживать исключительно эгоистические групповые интересы властвующих структур. "Придворные" мыслители аргументируют и пропагандируют идеи унифициру-

ющего облика жизни, в котором господствует глобальная стандартизация, обожествляется производство, минимизируется свободное, личное время индивида. Разум в условиях индустриальной организации общества, по мнению Х., не может трактоваться как характеристика, внутренне присущая реальности. Его задача сводится к "способности калькулировать вероятность и координировать выбранные средства с предзаданной целью, мышление же теперь призвано служить какой угодно цели — порочной или благой. Оно — инструмент всех социальных действий, устанавливая нормы социальной или частной жизни ему не дано, ибо нормы установлены другими... Все решает "система" — власть... Разум совершенно поработан социальным процессом. Единственным критерием стала инструментальная ценность, функция которой — господство над людьми и природой". Философия у Х. отличается от науки (особенно от социальной) тем, что не имеет социального заказа по параметру диапазона собственного проблемного поля, либо по масштабам и по глубине получаемых выводов: ее роль всегда — в оригинальном, неконформистском прочтении и интерпретации схем наличного, традиционного бытия — в оппозиции ему. Х. не скрывал, что его ранние симпатии к марксизму были обусловлены потенциальной угрозой национал-социализма. В итоге, по Х., выяснилось, что социальное положение пролетариата оказалось возможным улучшить и без революции, а всеобщий интерес оказался далеко не идеальным стимулом для общественных перемен. Надежда, по Х., может быть продиктована и обусловлена лишь осознанием того факта, что все люди "страдают и умирают". Х. полагал, что теология 20 в. может продуктивно интерпретироваться лишь в том смысле, что, несмотря на характерную для мира несправедливость, она не сможет утвердиться в качестве заключительного аккорда: "Задача философии — перевести все это на язык слов, чтобы люди смогли услышать голоса, превращенные тиранией в молчание".

А. А. Грицанов

ХОРНИ (Horney) Карен (1885—1952) — немецко-американский психоаналитик и психолог. Реформатор психоанализа и фрейдизма, один из основателей и лидеров неофрейдизма. Родилась и получила образование в Германии. С 1913 начала медицинскую практику. Сотрудничала с ведущими немецкими психоаналитиками. Работала в Берлинском психоаналитическом институте. В 1932 эмигрировала в США. В основном работала в Нью-Йорке как практикующий психоаналитик, теоретик и деятель психоаналитического движения. Х. подвергла критической переработке ряд положений учения Фрейда (теорию либидо, концепцию Эдипова комплекса, учение об инстинктах, концепции бессознатель-

ного, неврозов и пр.) и отдельные моменты психоаналитической терапии. Осуществила определенную социализацию психоанализа и фрейдизма. Утверждала влияние культуры на бессознательное, культурное (социальное) порождение неврозов и внутриличностных конфликтов, историческую изменчивость неврозов и пр. Исследовала психоаналитические проблемы сексуальности, агрессии, влечения к смерти, невротического конфликта и др. Выделила "великие неврозы" нашего времени. Основные работы: "Невротическая личность нашего времени" (1937), "Новые пути в психоанализе" (1939), "Самоанализ" (1942), "Наши внутренние конфликты" (1945), "Неврозы и развитие человека" (1950) и др.

В. И. Овчаренко

ХРИСТИАНСКАЯ ГЛОБАЛИСТИКА — самостоятельное течение в рамках христианской философии, сложившееся в 1980-х на базе таких понятий и концепций 1960-х — 1970-х, как "богословие примирения", "богословие мира", "новый христианский аскетизм", "евангелизация мира" и т. д. "Х. Г." отличается разнообразием подходов и концепций к трактовке глобальных проблем. Среди основных направлений прежде всего необходимо выделить "католическую глобалистику" (или "теологию глобальных проблем") и православное осмысление глобальных проблем, которое представлено "православной мирологией" и православной экологией (или "экологической этикой" православия). "Католическая глобалистика" берет свое начало от энциклики папы Иоанна XXIII ("*Pacem in Terris*", 1963), которая впервые в истории церкви была адресована не только католикам, но и "всем людям доброй воли". Миротворческие призывы Иоанна XXIII усилили его авторитет во всем мире. Тем более, что призывы к миру были дополнены конкретными требованиями разоружения и запрещения оружия массового уничтожения. Развивая идеологию Х. Г., призывая к созданию "нового гуманизма", папа Иоанн Павел II считает, что это возможно в результате "длительного и терпеливого воспитания" всех жителей Земли, внедрения в сознание людей высших духовных ценностей. Призывая к разоружению "этики ненависти" как главного источника войны, он предлагает варианты обеспечения мира в духе универсализма, признания моральной и интеллектуальной гегемонии церкви. И на этой основе, по его мнению, возможно создание "единой христианской Европы" под главенством католической церкви, примата духа в деятельности ЮНЕСКО, которая должна признать, что "лишь христианская этика есть этика мира". Давая оптимистическую оценку перспективам развития человечества, папа Иоанн Павел II неоднократно подчеркивает, что это возможно лишь при первенстве веры

над разумом, этики над наукой. Попытки предложить конкретный вариант преодоления глобального кризиса заканчиваются выражением идеи "третьего пути" между капитализмом и "коллективизмом" или же разработкой стратегии христианского пути к социализму как "цивилизации любви". Особую актуальность данная проблема приобрела после признания Иоанном Павлом II в 1987 усложнения решения глобальных и социальных проблем. С целью решения глобальных проблем Иоанн Павел II выдвигает "принцип солидарности" как источник вдохновения и утверждения в реальной действительности "рационального и справедливого планирования", ведущего к преобразованию разума и души и формированию единого христианского мира. Именно в этом и выражается основная богословская цель: поставить решение глобальных проблем в зависимость от религиозных людей. О чем прямо говорится в одной из энциклик: "Истинное развитие должно опираться на любовь к Богу и ближним...". Наиболее активно идеологами "католической глобалистики" рассматриваются проблемы войны и мира, экологические, демографические, развивающихся стран. Исследованию этих проблем посвящены специальные работы, в которых теологи предпринимают попытку выяснить причины возникновения глобальных проблем, их сущность и предложить пути их решения. Несмотря на значительные различия конкретных причин обострения той или иной глобальной проблемы, представители "католической глобалистики" сводят их к одному — "проявлению греховности человека перед Богом". Признавая опасность милитаризма, гонки вооружений как неотъемлемых черт современного общества, считая их главной угрозой миру, первопричину их теологи видят в "этике ненависти", которая стала господствующей в обществе после "грехопадения первого человека" и является источником всех войн в истории цивилизации. Исходя из этих посылок, главная задача заключается в необходимости "пересмотра" основных этических норм, ибо "этика ненависти" несовместима с основными ценностями общества. Установление религиозного контроля над этикой, признание приоритета духовного над материальным, утверждение моральной и интеллектуальной гегемонии церкви в обществе будет способствовать обеспечению всеобщего мира. Исходя из традиционного религиозного понимания войны как вечного явления, католические богословы тем не менее под влиянием происходящих в мире перемен в 1960-е вынуждены были пересмотреть свои установки. Во-первых, католическая церковь вынуждена была отказаться от признания тезиса о неиз-

бежности войны. Во-вторых, к середине 1970-х большинство католических епископатов отказались от деления войн на справедливые и несправедливые и признали ядерную войну в любой ее форме как несправедливую (в начале 1980-х эту позицию поддержал и католический епископ США). В-третьих, в 1980-е сформировалась позиция, на основе которой католические иерархи однозначно осудили концепцию "ограниченной ядерной войны" и признали, что применение ядерного оружия не может быть признано оправданным с точки зрения христианских моральных ценностей. Второй по важности католические идеологи считают экологическую проблематику. Рассматривая безудержную эксплуатацию природных и людских ресурсов, неконтролируемое потребление природных богатств, загрязнение окружающей среды как главные причины обострения экологических проблем, идеологи "теологии глобальных проблем" не считают их следствием развития материального производства. По их версии, они являются следствием нарушения человеком основных моральных заповедей церкви в его взаимоотношениях с природой, что стало результатом его "грехопадения". Отсюда и вывод о необходимости религиозно-нравственного совершенствования человека с целью преодоления негативных экологических последствий. Связывая проблемы экологии с другими глобальными проблемами, теологи основной упор в их решении делают на необходимость воссоздания основных христианских нравственных ценностей и "восстановление гармонии Божественного творения" и целостности мира. Одну из важнейших глобальных проблем современности — проблему народонаселения — современные представители "католической глобалистики" рассматривают с позиций признания извечной греховности человека и необходимости для него спасти свою душу через послушание Богу. Вопросы народонаселения и регулирования рождаемости для католической церкви не новы и не теряют своей остроты. Именно в их решении наиболее ярко проявляется двойственность позиции католической церкви, которая, признавая важность контроля над рождаемостью, все же не допускает с моралистических позиций средства такого контроля. Характерно, что в плане решения этих проблем наиболее остро проявляется противоречие между официальным Ватиканом и подавляющим большинством верующих-католиков. Анализируя проблемы остальной развивающихся стран, представители "теологии глобальных проблем" практически во всех своих рассуждениях ограничиваются ссылками на "моральную деградацию", "духовную неразвитость" и непреодолимые результаты "грехопадения" человека

как главные причины всех бедствий стран "третьего" мира. Социальные причины теологами полностью игнорируются. На основе такого понимания возможные конфликты между индустриальным Севером и аграрным Югом можно преодолеть только с помощью распространения всеобъемлющего религиозного контроля над взаимоотношениями развитых и развивающихся стран. Подчеркивая наличие в обществе "глубокого морального кризиса", католические иерархи видят в нем первопричину всех глобальных проблем. Логическим завершением католической "теологии глобальных проблем" стала "новая" философия международных отношений. Ориентация на широкое международное сотрудничество, создание "общего европейского дома", христианизация всей Земли "посредством евангелизации ее народов" — это основные цели современной католической глобалистики. Разработкой глобальных проблем активно занимаются и представители Русской православной церкви. Не уступая другим христианским церквям, православные иерархи считают, что проблема войны и мира стоит сегодня прежде всего в "планетарном масштабе". Ответом православия на этот вызов и стала разработка "богословия мира" (или православной "мирологии"), которая началась в 1960-е. Объявляя войну "социальным грехом", причину всех войн православные идеологи традиционно видят в "первородном грехе". Война, с позиций православия, противоречит провиденциалистским планам и оценивается ими как "преступление против человечества". А участие в войне не что иное, как противление "воле Божьей". Подчеркивая недопустимость военных действий для обеспечения прогресса общества, в то же время идеологи православия рассматривают освободительные войны как "священное дело" для обороняющейся стороны. Они считают, что христиане должны признавать справедливость таких войн и поддерживать любые действия (даже с оружием в руках), если они ведутся за торжество общечеловеческих ценностей. Война как угроза "священному дару" жизни представляет собой "отход от христианских ценностей" и не может быть средством решения глобальных социальных проблем. Осуждая "пассивный пацифизм", православные богословы оценивают эту позицию как уход от ответственности за социальное зло. Они считают, что в современных условиях необходима активная целенаправленная деятельность, "противостоящая военному насилию". Основную цель развития общества "богословие мира" видит в сохранении мира. Но мир у православных идеологов означает не только жизнь без войн, но прежде всего "жизнь человека в гармонии с Богом...". "Мир с Богом" полностью обеспечит мир на земле. И, как утверждают сторонники "православной мирологии", именно сочетание "внутреннего и внешнего мира"

создаст прочную основу развития человечества. Православная миротворческая программа считая главным "установление "мира с Богом", подчеркивает необходимость религиозного воспитания каждой отдельной личности и формирования "внутренней умиротворенности в самом человеке". Православные идеологи считают, что возрастание "христианского феномена" в миротворческом движении приведет к подлинно справедливому международному миру. А осуществление слова Божия в жизни, пропаганда христианских ценностей в мире, считают иерархи православия, приведет к становлению "христианской цивилизации", которая будет характеризоваться отсутствием современных проблем. Следуя в русле идеи "первородного греха", православные идеологи выстраивают и свою экологическую концепцию. Для уточнения этой основополагающей причины всех экологических бедствий, при разработке концепции "православной экологии" в нее вносятся и определенные уточнения. В качестве уточняющих причин экологических проблем называются "нарушение Божественных заповедей", отход "от изначально заданного религиозно-нравственного отношения человека к природе, искажение "принципов христианского эскетизма" и др. В соответствии с этими установками идеологи православия выстраивают свои рекомендации по преодолению экологического кризиса. Они подчеркивают "необходимость молиться" и призывают "к покаюнию в грехе". Православные богословы в своей экологии основной упор делают на необходимость восстановления во всем мире (и прежде всего в сознании отдельного индивида) "изначально данных заповедей Бога". И далее идеологи православия отождествляют "нравственные основы господства человека над природой" с комплексом христианских ценностей. Тем самым они связывают преодоление экологического кризиса с религиозно-нравственным совершенствованием человечества. Определяя сущность православной концепции глобальных проблем, можно сказать, что и православная "мирология" и православная экология определяют единый (общий) путь решения всех глобальных проблем современности — восстановление господства религиозной нравственности, религиозно-нравственное совершенствование личности, повсеместное распространение христианских ценностей. Несмотря на наличие нескольких различных направлений и концепций в рамках "Х. Г.", они скорее различаются по форме, имея довольно близкое содержание. Используя различные аргументы, оба направления "Х. Г." видят магистральный путь развития человечества в "трансформации современной цивилизации в цивилизацию христианскую со всемирным приоритетом христианских ценностей". Подчеркивая необходимость христианизации всей Земли посредством еван-

гелизации ее народов, идеологи “Х. Г.” выстраивают и весь путь решения глобальных проблем современности. (См. также Глобальные проблемы современности.)

Г. А. Круглова

ХЮБРИС (франц. l’hubris — от греч. ubris — необузданность, невоздержанность, бесчинство) — термин, используемый в современной западной философии (при отсутствии соответствующего слова в обыденных языковых практиках) для обозначения предпологов форм стихийных процессов, задающих неустойчивые параметры функционирования определенной системы и открывающих возможности новых форм ее бытия. В контексте парадигмальных установок античной культуры, чье значение актуализируется этимологией термина, понятие “Х.” демонстрирует очевидные коннотации, связанные с семантически изоморфными понятиями “беспредельного” в пифагореизме, “апейрона — беспредельного” у Анаксимандра, стихии неформленного начала в целом (см. Гилеморфизм), с одной стороны, и с понятием хаоса, — как в смысле его неограниченности формой, так и в смысле его атрибутивного качества стихийно-катастрофической внутренней активности (“киление”, “бурление”) — с другой. Понятие “Х.” используется в различных концептуальных контекстах, объединенных (при достаточно широком диапазоне анализируемой предметности) такими моментами, как: 1) аппликация на феномены социального (социально-политического, социально-психологического, социокультурного и т. п.) ряда, рассматриваемые с точки зрения их имманентной внутренней активности; 2) сосредоточенне на аналитике таких состояний исследуемых предметов, которые могут быть оценены как нестабильные и чреватые трансгрессивной системы; 3) фиксация непродуктивности механических (силовых) форм контроля и регламентации Х., павязываемых извне; 4) фокусировка внимания на механизмах рациональной самоорганизации систем, характеризующихся Х. Центральным моментом трактовки Х., таким образом, является отказ от анализа внешней детерминации процессов преодоления Х. и рассмотренне последних в качестве динамики самоорганизации социальных сред. В подобной установке обнаруживает себя та намечающаяся в современной философии тенденция формирования методологии исследования нелинейных динамик (см. Нелинейных динамик теория), которая может быть оценена как гуманитарная параллель соответствующего поиска в естественнонаучной сфере, обретшего свое результативное выражение в синергетике. Х. в данном контексте выступает аналогом одновременно и принципиально неупорядоченного исходного состояния среды (“хаоса” в синергетическом понимании этого термина)

и неравновесного состояния системы, открывающего плоральные возможности радикально новых форм и путей ее развития — вследствие незначительных и принципиально случайных флуктуаций. Формы же самоорганизации социальной среды, путь к которым открывается посредством самоупорядочивания Х., могут быть поставлены в соответствие с диссипативными структурами, возникающими в ходе самоорганизации анализируемых синергетикой сред. Так, именно подобным образом (с акцентом на креативно-организующем потенциале) трактуется Х. в политической философии Аренд. Рассматривая специфику человеческого действия как такового, Аренд отмечает Х. в качестве его атрибутивной характеристики: “действие, каковым бы ни было его специфическое содержание, всегда... имеет внутреннюю тенденцию разрывать все ограничения и пресекать все границы”. Последние “хотя и... могут образовать некоторую защиту от присущей действию безграничности”, тем не менее в принципе не способны ограничить (вести в рационально заданные пределы) сущностно алогичный и имманентно чреватый трансгрессией Х. Принципиальная невозможность подчинения Х. навязанной извне нормативной детерминации неизбежно сопряжена с “неотъемлемой от него непредсказуемостью”, в силу чего Аренд радикально отказывает в адекватности любому невероятностиному прогнозу социальной динамики. Однако непредсказуемость Х., по Аренд, “есть не просто вопрос неспособности предвидеть все логические последствия какого-либо акта (в этом случае электронный компьютер был бы способен предсказывать будущее)”, — данная непредсказуемость носит сугубо принципиальный характер и основана на имманентной креативности Х.: “безграничность действия есть только другая сторона его поразительной способности к установлению отношений, то есть его специфической продуктивности”. Фиксируя политический аспект данного феномена, Аренд отмечает, что “старая добродетель умеренности, удерживания в рамках, есть на самом деле одна из политических добродетелей раг excellence, точно так же как политический соблазн есть на самом деле hubris (что так хорошо знали греки, полностью изведавшие возможности действия), а не воля к власти, во что мы склонны верить”. Классическим примером аналитики Х. также выступает осуществленное Фуко исследование сексуальности, основанное на понимании последней в качестве Х.: “необузданность /l’hubris — М. М./ здесь предстает как нечто фундаментальное” (Фуко). В противовес традиционно сложившимся парадигмам (классическим образом которых выступает, например, психоанализ), человеческая сексуальность рассматривается Фуко не с точки зрения ее исторически диф-

ференцированных ограничений извне (со стороны соответствующих социальных институтов и моральных кодексов), но через призму идеи самоорганизации, центрируя внимание на античном типе сексуальной культуры, практикующем “некоторый стиль морали, который есть овладение собой” (Фуко). Сексуальность воспринимается и оценивается такой культурой именно как Х., “как необузданность, и, стало быть, проблематизируется с точки зрения трудности ее контроля”. Именно в силу такой исходной установки в рамках подобных культур (а, по мнению Фуко, к такому типу принадлежит и современная сексуальная культура — в отличие от жестко регламентированной средневековой) “необходимо создавать себе правила поведения, благодаря которым можно обеспечить... владение собой” (Фуко), или — иными словами — “практики существования” или “техники себя”, позволяющие индивиду придать своей сексуальности, то есть Х., культурные формы (“эстетики существования”) и конституировать себя в качестве социально адаптированного и гармоничного субъекта. Подобные “самотехники” не имеют, по оценке Фуко, ничего общего с дедуктивным подчинением наличному ценностно-нормативному канону как эксплицитной системе предписаний и в первую очередь запретов: “владение собой... принимает... различные формы, и нет... одной какой-то области, которая объединила бы их”. Соответственно, и “принцип стилизации поведения” не является универсально ригористичным, но имеет смысл и актуальность лишь для тех, “кто хочет придать своему существованию возможно более прекрасную и завершенную форму” (Фуко). Фиксируя в своем содержании указание семантические моменты (несмотря на конкретные вариации в контекстах различных философских построений), понятие “Х.”, таким образом, выступает одной из важнейших категориальных структур оформляющейся в современной философии модели нелинейных динамик (см. Хаос, Дискурсивность, Постмодернизм, Нелинейных динамик теория, Неодетерминизм, Синергетика).

М. А. Можейко

Ц

“ЦЕНТРИЗМ” — структурный и смысловой модуль таких понятий постмодернистского дискурса, как “фоноцентризм”, “логоцентризм”, “фаллоцентризм” и др., результат процесса “центрации”, то есть подчинения всех элементов некоторой системы всеобщему эквиваленту, занимающему выделенное положение. В процессе “центрации” одна сторона мно-

жества отношений, из которых составлена система, приобретает преимущество положение, а другая вытесняется на периферию ("окраину"), так что разнообразие отношений между всеми элементами заменяется их единственным отношением к "центру". Парадигма "Ц." образует каркас европейской культуры, несущие конструкции которого, как и основные уровни динамической системы, стремящейся стать самосогласованной, устойчивой и даже просто существующей, обязаны быть изоморфными друг другу. Иначе говоря, структура каждого из уровней европейской культуры создана первенством всеобщего эквивалента (на каждом уровне своего), вокруг которого, как вокруг "центра" расположена однотипная система элементов (также на каждом уровне своих). В явном виде понятие "Ц." в качестве структурного и смыслового модуля более сложных понятий было впервые систематически использовано в постмодернистской концепции деконструкции для характеристики европейской метафизики, определяющей структуру текста. Постепенно деконструкция как процедура, применяемая первоначально к "Ц." текста, приобретает более широкое значение и становится методом "децентрации" культуры в целом, поскольку исключительно на "Ц." возлагается ответственность за насильственный, репрессивный, тоталитарный характер культурных отношений и институций. Тем самым "Ц." приобретает отрицательный смысл структуры, которая должна быть разрушена. При всей оригинальности концепции деконструкции как, в первую очередь, "децентрации" текста, в качестве отправной точки рассмотрения "Ц." может быть избран любой уровень, однако наиболее наглядно, содержательно и детально этот феномен уже давно описан применительно к экономике. Анализ развития формы стоимости, то есть экономической системы символического обмена, впервые осуществленный Марксом задолго до критики "Ц." в современном постмодернизме, далеко выходит за рамки поставленных им самим задач и вместе с тем позволяет увидеть те измерения этого феномена, которые в постмодернистском дискурсе анализируются и критикуются лишь на уровне их внешних проявлений. Очевидно, что деньги, превратившиеся в капитал, функционируют в системе товарно-денежных отношений как ее "центр", а разнообразие отношений между элементами системы заменяется однозначным и единственным отношением к капиталу, выполняющему функции всеобщего эквивалента и "автоматически действующего субъекта". Товары способны обмениваться друг на друга лишь потому, что считаются состоящими из некоей единой субстанции и представля-

ют собой стоимости. У Маркса такой субстанцией, кристаллами которой является стоимость товаров, считается абстрактный труд, то есть в конечном итоге труд отдельных людей, но особым образом обобщенный. Соответственно, выделяются четыре формы стоимости. Во-первых, это простая, единичная или случайная форма (форма I), когда два товара в обмене приравниваются друг другу, и стоимость одного из них выражена в другом. Во-вторых, это полная или развернутая форма (форма II), когда стоимость одного товара выражается во всех других товарах, ряд которых, вообще говоря, бесконечен. В-третьих, это всеобщая эквивалентная форма (форма III), когда стоимости всего многообразия товарного мира выражаются в одном выделенном товаре (например, в золоте или серебре). И, наконец, в-четвертых, когда товар, служащий всеобщей эквивалентной формой стоимости, выталкивается из товарной среды, возникает денежная форма стоимости (форма IV). Встретившись с особым товаром — рабочей силой — деньги начинают беспредельно воспроизводить себя и превращаются в капитал. В результате деньги как капитал становятся превращенной формой процесса взаимоотношения отдельных актов труда и обмена, и для капитала сами деньги и товары — всего лишь формы. Экономической модели "центрированной" системы в точности соответствует политическая модель, господствующая в европейской традиции понимания государства. Если субстанцией "политического тела" считается власть, то возникновение государства также может быть описано как процесс "центрации". Сначала воля и потребности одного человека выражаются в каком-то другом, вполне случайном человеке, что соответствует форме I стоимости. Затем они выражаются во многих людях и сословиях (аналогия с формой II стоимости). "Центрация" нарастает и доходит до фигуры монарха в качестве всеобщего эквивалента, то есть аналога формы III стоимости. Наконец, когда этот всеобщий эквивалент выталкивается из системы обмена и становится над ней, можно говорить о государстве в качестве аналога денежной формы стоимости (формы IV), и оно, как и капитал, способно выступать в качестве "автоматически действующего субъекта". Что касается парадигматической теории права, то появление проформ правовых отношений связывается с господством принципа индивидуальной мести ("око за око, зуб за зуб"), а это аналогично форме I стоимости. Форме II стоимости соответствует выражение "юридической стоимости", то есть ущерба, во многих объектах и процессах — подарках, штрафах, тюремном заключении и т. д. Форма III стоимости в правовой сфере имеет аналог в возникновении специальных судов, которые должны устанавливать эквивалентность между преступлением и наказанием, соот-

нося ее со всеобщим эквивалентом (чаще всего — лишением свободы). Форме IV стоимости соответствуют возрастание роли государства, создание абстрактной и универсальной правовой системы, подчиненной принципу "Ц.". В точности такую же "центрированную" систему нетрудно выявить в генезисе письменности. Письменность может быть рассмотрена как некоторая символическая система, а отношение смысла, звука и графических знаков — в качестве процесса символического обмена. Если одно представление может быть отождествлено с другим представлением, то этому соответствует пиктографическое и идеографическое письмо, обозначающее не звук, а смысл в рисунках. Но смысл может быть выражен не только в рисунках, но и в словах. При этом в логографическом (словесном) письме налицо эквивалентность между смыслом и письменным знаком, обозначающим ситуацию или вещь с помощью определенной комбинации звуков. Звук оказывается теперь одним среди многих способов выражения смысла, тогда как переход к силлабарному (слоговому) письму особо выделяет его. Завершением этого процесса является разработка алфавитного письма, делающего звук всеобщим и единственным эквивалентом смысла ("фоноцентризм"). Аналогичным образом "центрированной" системой оказывается метафизика. В самом деле процесс познания, как принято считать, начинается с манипулирования чувственными образами, то есть с соотношения и сравнения одного образа с другим, вследствие чего стираются различия и подчеркиваются подобия. В ходе этого процесса можно выделить родовые черты каждого образа, так что начинается своеобразная "игра обмена", подобная товарно-денежному обращению. Один образ конкретной вещи может выражаться только через один другой образ другой конкретной вещи, в чем-то подобной первой, и этому в сфере экономики соответствует простал, единичная или случайная форма стоимости (форма I). Далее один образ может выражаться во множестве других образов на основе выделения у них некоторого общего признака, чему в сфере экономики соответствует полная или развернутая форма стоимости (форма II). Когда среди множества этих образов в результате абстрагирования принудительно выделяется некий особый образ ("вещь вообще"), то он становится "идеей вещи" в качестве ее сверхчувственного образа, созерцаемого "умственным взором", и в сфере экономики этому соответствует всеобщая эквивалентная форма стоимости (форма III). В результате метафизика становится онто-теологией, то есть характерным образом "центрированной" системой символического обмена. Когда же всеобщий эквивалент выталкивается за пределы системы символического обмена, он обретает статус сверхчув-

ственной сущности, выступающей в качестве “центра”, и возникает форма IV стоимости (“логос”, “идея идей”, или в развитых формах — “понятие” или “абсолютный дух”). Поэтому метафизика неизменно выступает в облике “центрированной” системы (“логоцентризм”). Принципиально важно, что эта же структура присутствует в модели новоевропейской личности как “Я” (или “Эго”) и в ее психоаналитической модификации. В последнем случае аналогом абстрактного труда служит либидо, кристаллизующееся в некоторых точках (органах) точно так же, как абстрактный труд “застывает” в стоимости товаров. Области кристаллизации либидо обозначаются как “эрогенные зоны”, так что определенные сгустки либидозной энергии фиксируются на том или ином органе, который становится средоточием удовольствия, сопровождающего, как считается в психоанализе, всякую разрядку либидо. Гипотеза о том, что либидо является субстанцией удовольствия, создает условия возможности символического обмена. Те объекты, к которым привязано либидо (а не только органы) и становятся элементами этой системы, тогда как фрейдовская схема эволюции сексуального развития выступает аналогом схемы эволюции формы стоимости. Оральной стадии соответствует форма I стоимости: при этом рот ребенка (как орган) отождествляется с каким-то одним объектом — материнской грудью, соской, собственным пальцем ребенка, причем между самими этими объектами нет какого-либо приравнивания. Анальной стадии соответствует форма II стоимости: анус отождествляется с подарком матери, с пенисом и т. д. На фаллической стадии, аналогичной форме III стоимости, появляется некий всеобщий эквивалент символического обмена — фаллос, а форме IV стоимости соответствует генитальная стадия, когда либидо фиксируется, наконец, на половых органах. Однако на фоне фрейдовской концепции неггативности женских половых органов и в купе с принципиально важным для психоанализа комплексом кастрации именно фаллос становится всеобщим эквивалентом и аналогом капитала, вытолкнутым из системы символического обмена. Постулат изоморфизма уровней символического обмена требует, чтобы общественные формы, превращающие вещь в товар, были также основными формами мышления, и экономический уровень снова оказывается наиболее удобной исходной точкой анализа. Товар, находящийся в обмене, реально абстрагирован от сфер производства, распределения и потребления (пока он обменивается, он не производится, не распределяется и не потребляется). Это требует постулата абстрактной самоидентичности товара в обмене (даже если реально он и претерпевает изменения): обмен основан на эквивалентности обмениваемого, на той по-

сылке, что произведенная вещь в неизменном виде дойдет до потребителя. Поэтому абстрактное тождество и абстрактное количество оказывается вещной формой связи производства и потребления, а носитель этой связи, товар, выступает в форме предметности, то есть абстрактной наличности. Поскольку обмен осуществляется товаровладельцами, наделенными сознанием, то абстрактные тождество, количество, наличность (“присутствие”) оказываются и формами товара, и формами такого мышления, которое только и может выступать в качестве условия самой возможности символического обмена в “центрированных” системах. Основой существования описанных “центрированных” систем признается своего рода “энергетическая парадигма”, согласно которой сохраняется энергетическое равновесие всех системных взаимодействий. С этой точки зрения эволюция формы стоимости является одновременно эволюцией формы компенсации. На экономическом уровне символического обмена силой, производящей некий продукт, является конкретный полезный труд, однако первоначально этот продукт не имеет стоимости, и в нем не содержится совершенно никаких свойств, которые могли бы служить условием возможности обмена. Затрата конкретного полезного труда означает “впрыскивание” в систему межчеловеческих связей некоторой порции энергии. Чтобы эта порция стала стоимостью, а система межчеловеческих отношений превратилась бы в развитую систему символического обмена, необходимо тотальное насильственное отчуждение произведенных продуктов от их производителей, что действительно происходило с возникновением рабовладения и получило законченную форму в феномене рабочей силы. Тогда “впрыскивание” порции энергии в систему оставляет после себя “след”, который, впрочем, заглаживается, стирается соответствующей формой насилия. Возникновение стоимости является именно стиранием “следа”, системной компенсацией отчужденной затраты конкретного полезного труда. Обобщая эту схему и распространяя ее на уровни, изоморфные экономике (политика, право, письменность, метафизика, психика), можно констатировать, что конкретный полезный труд является лишь одной из форм “частичных сил” — индивидуальных и групповых волевых актов (“социальных сил”) в политике и праве, актов означения, то есть превращения незнака в знак в письменности и метафизике (имеются в виду предписьменности или так называемое “архи-письмо”), частичных влечений в психике. Будучи “впрыснуты” в систему и отделены от своих носителей, все они оставляют “след”. Таким “следом” в политике следует считать “личную зависимость”, в праве — “уцерб”, в письменности и метафизике — нервичное означение в качестве “нетождественного”, а в пси-

хике — “забытое” как “бессознательные желания”. Насильственному отчуждению продуктов труда на экономическом уровне соответствуют в политике — репрессии, в праве — затемнение изначальных неписаных и локальных законов, в письменности и метафизике — приведение всего и вся к абстрактному тождеству, в психике — вытеснение в сферу бессознательного. Если в области экономики стоимость является компенсацией затраченного конкретного полезного труда и потому стирает “след”, то аналогом стоимости служит в политике — общественные ценности, в праве — чуждая мести абстрактная справедливость закона, в письменности и метафизике — смысл или значение, в психике — дух. Процесс “центрации” перечисленных элементов компенсации рождает всеобщий эквивалент, так что деньгам как капиталу в экономике соответствуют Государство — на уровне политики, Закон — на уровне права, Звук — на уровне письменности, Логос (Смысл) — на уровне метафизики, Фаллос — на уровне психики. В итоге становится очевидным тот факт, что на всех основных уровнях европейской культуры действительно господствует одна и та же модель “Ц.” — “Ц. капитала” (“капитализм”), “Ц. государства” (этатизм, способный в ряде случаев перейти в тоталитаризм), “Ц. закона” и, наконец, “фоноцентризм”, “логоцентризм”, “фаллоцентризм”. Учитывая принудительный, хотя и безличный, характер процесса “центрации”, в ходе которого и формируются всеобщие эквиваленты, нельзя не признать, что все эти эквиваленты пропитаны насильем, обеспечивающим принудительное тождество нетождественного. Всеобщие эквиваленты являются скрытыми резервуарами насилия и потому — центрами невидимых силовых полей, пронизывающих собой всю человеческую культуру, структурирующих ее и придающих ей вполне определенную форму единства. Поэтому для современной философии столь важно понимание сути распада “центрированной” формы единства. Точно так же, понятным становится важнейшая заслуга постмодернизма, состоящая в констатации самого факта “децентрации” и в явной рефлексии над “децентрированной” культурой. Существенно, однако, что остаточным фоном постмодернистских умонастроений оказывается противоположная им тенденция, все еще сохраняющая верность традиции модерна и позитивно оценивающая “Ц.” в качестве порождающей структуры различных уровней культуры. В соответствии с этой тенденцией должно быть пересмотрено лишь понимание сути “центра”. Это — продолжение поисков эмпирического коррелата “центра” в качестве воплощения абсолютной субъективности, которые были начаты еще Фихте, в отрицании “вещи в себе” просто

отождествившим, вопреки кантовскому запрету, эмпирический субъект с трансцендентальным. С самыми значимыми результатами поиска были продолжены Гегелем и Марксом: этим коррелятом стали, соответственно, «спекулятивный мыслитель» и «рабочий класс». В современной ситуации наиболее содержательными и влиятельными оказались результаты раннего Адорно, Маркузе, Хоркхаймера, абсолютизовавших силы «критически мыслящего индивида», который, впрочем, также может быть понят по-разному. Однако после опыта осуществившихся утопий продолжение подобных поисков начинает выглядеть все более подозрительно, указывая на архаизм, упрямо не желающий считаться с новыми реалиями, наивностью и опасным инфантилизмом. Сюда же следует отнести и традицию русской софиологии, поскольку в тех ее парадигматических вариантах, которые наиболее откровенно указывают на ее социокультурный контекст (В. С. Соловьев, С. Н. Булгаков) также воспроизводится схема поисков эмпирического коррелята трансцендентального субъекта. Правда, в софиологии сперва речь идет о чисто теоретической замене последнего, и лишь затем открывается, что интерес к Софии оказывается проявлением пристрастия к особому типу онтологической и социокультурной целостности («всединству» и «богочеловечеству», соответственно). При этом София выступает в качестве претендента на роль замены трансцендентального субъекта в качестве «центра» при сохранении общей парадигмы «Ц.». Далее, необходимо упомянуть более радикальные попытки вообще отказаться от «Ц.», как основания культуры и обрести «неотождествленное», позволить ему затронуть нас напрямую, без опосредования «понятиями». Сюда следует отнести настойчивое стремление позднего Хайдеггера пробиться к «*aletheia*», истине как «несокренности», не приведенной к насильственному тождеству и именно эту ненасильственную «распахнутость» объявить подлинным бытием, которое никогда не может быть отождествлено с сущим. Хайдеггеровский проект послужил основой приобретшей популярность постмодернистской критики европейской культуры со стороны Деррида, направленной на ее основания как «бытие-присутствие», как «фоноцентризм», «логоцентризм». Аналогичный смысл имеет постмодернистский проект «децентрации» культуры Делеза и Гваттари, равно как и сформулированные ими концепции «ризомы» и «шизоанализа». Сюда же примыкает концепция «негативной диалектики» позднего Адорно именно как «опыт неотождествленного», предполагающий перестройку не только мышления, но и культуры в целом. И, наконец, самые ради-

кальные попытки преодоления «Ц.» содержатся в различных вариантах диалогического принципа, представленных М. Бахтиным, Бубером, Э. Микелем, Розенцвейгом, Розенштоком-Хюсси, Ф. Эбнером, Эренбергом и др. Названные мыслители, предлагая реальную альтернативу постмодернистским проектам деконструкции и реконструкции культуры, в реальном времени даже опережая их, пытались освободить язык из монологического плена «Ц.», предоставить слово Другому во всей его иегождественности, не превращая его в несамостоятельного Двойника, и тем самым активизировать живую диалогическую сущность речи. В результате у некоторых «диалогистов» налицо акцентирование тенетической (иудаистской и христианской) модели оснований социокультурной целостности, что привело к возрождению старой проблематики «Афин и Иерусалима». (См. также Ацентризм.)

А. И. Пигалев

ЦИВИЛИЗАЦИЯ (лат. *civilis* — государственный, гражданский) — в высшей степени эклектичное и многозначное понятие, могущее обозначать: 1) одно из разнокачественных состояний общества в его изменении в реальном историческом времени; 2) этап в эволюции человеческого общества, пришедший на смену «первобытному варварству» (Морган); 3) совокупность организационных средств (программ деятельности), посредством которых люди стремятся достичь тех общественных целей, которые заданы существующими универсалиями культуры и фундаментальными символами последней. В риториках и полемиках публицистическо-пропагандистского уровня слово «Ц.» обычно исполняет роль позитивного компонента конфликтной диады «Свои» — «Чужие» («Мы» — «Они»). Возникновение понятия «Ц.» (близкое термину «культура») традиционно относимо к 18 в. (Французские философы-просветители именовали общество, основанное на идеалах справедливости и разума, цивилизованным. В отличие от немецкого и русского языков во французском — понятия «Ц.» и «культура» жестко не разведены.) Именно осознание того обстоятельства, что культура любого отдельно взятого общества является собой внутренне неразрывно взаимосвязанную, самоценную систему собственной науки (пусть в облике процедур колдовства), собственной литературы (пусть на уровне фольклора), собственных моральных и правовых норм (пусть в ипостаси табу) и т. п. предопределило широкое распространение понятия «Ц.». Доминирующими в 19—20 вв. явились трактовки Ц. либо как таких замкнутых общественных организмов, к индивидуальной судьбе и взаимодействию которых правомерно редуцировать всемирную историю (Данилевский, Тойнби), либо как завершающего фазиса упадка в развитии любой когда-то целост-

ной и органичной «культуры» (Шпенглер). Ц. — набор культурных программ («рабочих чертежей»), реализовавшийся в облике самодостаточного и уникального общественного организма. Культурные же программы задаются «метафизикой» Ц. (глубочайшими истинами о природе Вселенной и о месте человека в ней и/или ее базовыми смыслами и ценностями. В этом контексте приоритетными могут выступать (см. Ч. У. Моррис, «Шесть образов жизни»): подчинение инстинктам и желаниям (Ц. дионисийского типа); самоотречение ради личного покоя (Ц. буддийского типа); самоочищение во имя духовных ценностей (ранняя христианская Ц.); растворение личности в процедурах «газавата» (исламская Ц.); покoreние и реорганизация окружающей среды посредством науки и техники («Прометеевская», техногенная Ц.) и т. д.

А. А. Грицанов

ЦИВИЛИЗАЦИЯ РИСКА — возникшая в 1980-е и широко распространенная в философии Запада концепция, согласно которой разрыв между усиливающимися сложностью и могуществом технологий, с одной стороны, и знанием ее возможных воздействий на окружающую природу и человеческие общности, с другой, приводит ко все большей рискоопасности современного общества, которая проявляется в экспоненциально растущем количестве технологических, экологических и иных аварий и катастроф. Исходной теоретической посылкой возникновения данной концепции послужили алармистские идеи, изложенные в первом докладе Римскому клубу «Пределы роста», подготовленном супругами Д. и Д. Медоуз, а также И. Рендерсом и У. Бернсом. Главная идея этого доклада состояла в том, что конечность нашей планеты и имеющихся на ней ресурсов с необходимостью предполагает и наличие пределов человеческой экспансии, прежде всего — технологической. Отсюда вытекал вывод о необходимости ограничения технико-экономического роста и технологического давления на окружающую среду. Философские истоки этой концепции коренятся в учении Кассирера об амбивалентности техники, которая обуславливает господство человека над природой, но делает его самого рабом, приводит его к отчуждению от своей сущности. Опираясь на эту идею, а также на выводы современных западных алармистов Мэмфорда, П. Гудмена, Эллюля и др., поборники идеи Ц. Р. выстраивают иерархизированную систему рисков, окружающих современного человека. У. Роув, в частности, предлагает рассматривать допустимость риска на современном этапе цивилизационного развития по трем уровням: 1) нормальный, определяющий область терпимого риска, соответствующую сложившемуся балансу безопасности в обществе; 2) повышен-

ный, задающий сферу желательного снижения риска; 3) чрезмерный, указывающий область недопустимого риска. Исходя из данной классификации, П. Лагадек акцентирует внимание на неуклонно расширяющейся зоне "чрезвычайной технологической опасности", которая приводит к невозможности определить "уровень допустимого риска", поскольку она преодолевает сложившиеся в обществе пространственно-временные границы, охватывая обширные территории и многие поколения людей, одновременно потрясая власти, неспособные предотвратить опасность и вызывая "социальную дестабилизацию". В таких условиях, считает он, катастрофы перестают быть единичными событиями и превращаются в процессы, одновременно усиливая негативные канцеро-, мута- и тератогенные эффекты. В силу этих и других причин современную, чрезвычайно насыщенную технологическими средствами, далеко не всегда рационально используемыми, цивилизацию следует именовать "Ц. Р.". С. Хансен считает необходимым определять риск, исходя не только из техногенных и иных, внешних по отношению к человеку факторов, но прежде всего из человеческих, личностных измерений возможной степени риска. Поборники философской, социологической и психологической ветвей складывающейся рискологии стремятся на основе теоретического осмысления эмпирических исследований сконструировать структурно-функциональные модели, позволяющие объяснять механизмы субъективного восприятия риска индивидами и группами, а также воздействии на поведение человека в экстремальных, рискоопасных ситуациях управленческих структур, специалистов, врачей, спасателей и т. п., действия которых направлены на минимизацию негативных последствий различных видов риска (П. Сталлен, А. Томас, П. Словик, Б. Фишхофф, С. Лихтенштейн). Эти модели, по их мнению, в случае их применения помогут минимизировать различные негативные последствия нарастающей массы рисков — экономические, социальные, политические, психологические, демографические. Шведский социолог Б. М. Дротц-Шеберг наряду с другими компонентами минимизации последствий риска, связанного, в частности, с чернобыльской катастрофой, выделяет в качестве весьма значимых социокультурные измерения перемещения (миграции) людей и последующего социального разрыва их с привычными сообществами. П. Лагадек, обобщая практический опыт катастроф в Три-Майл-Айленде, Бхопале и Чернобыле и вызванных ими (особенно последней) посткатастрофных процессов, обращает внимание на предупреждение таких событий, а также на необходимость усвоения более эффективных способов управления послеаварийными социальными процессами. Но чтобы все это осу-

ществить, необходимо, с точки зрения поборников концепции Ц. Р., заменить господствующую в индустриальной цивилизации продуктивистскую модель развития, которая подталкивает человечество к рискам и опасностям, принципиально иной — гуманистической моделью самооценности и самоосуществности человека как личности. (См. также Экстремальная ситуация.)

Е. М. Бабосов

ЦИОЛКОВСКИЙ Константин Эдуардович (1857—1935) — мыслитель эзотерической ориентации (см. Эзотеризм), ученый-самоучка из русской провинции, разработавший теоретические основы космонавтики и философские проблемы космологии. В 1879 сдал экзамен на звание народного учителя. До 1920 преподавал математику в школах Боровска и Калуги, занимался научно-исследовательской деятельностью. В конце 1920-х становится бесспорным лидером новых направлений в науке — астронавтики и ракетной динамики. Основные сочинения: "Грезы о Земле и небе" (1895), "Нирвана" (1914), "Горе и гений" (1916), "Монизм Вселенной" (1925), "Причина Космоса" (1925), "Будущее Земли и человечества" (1928), "Общественная организация человечества" (1928), "Воля Вселенной. Незвестные разумные силы" (1928), "Ум и страсти" (1928), "Растение будущего. Животное космоса. Самозарождение" (1929), "Научная этика" (1930) и др. Труды Ц. посвящены проблемам взаимоотношений человека и космоса как элементов единой системы, смысла и сроков существования космоса и человека, путей обретения человеком счастья на Земле и в космосе, оснований человеческой нравственности. Будучи изолированным от системы коммуникаций науки того времени, Ц. был вынужден самостоятельно добиваться экспериментального подтверждения своих идей, как и обосновывать их в контексте собственных оригинальных философских концепций. Историко-философская база творчества Ц. — популярное парафраза учений мудрецов античности и буддизма. Никакие авторитеты, кроме "авторитета точной науки", по Ц., не могут способствовать пониманию его идей. Они — логический результат всей современной ему системы естественнонаучных знаний ("математики, геометрии, механики, физики, химии, биологии и их приложений"). По мнению Ц., ни материализм, ни религиозный дуализм не в состоянии разрешить проблему смысла Вселенной. Провожающая космический пантеизм, понимая атомы как неуничтожимые элементы материи, обладающие чувствительностью и зачатками духовности, Ц. утверждал, что жизнь и разум выступают атрибутами материального мира. Чувствительность атомов, по Ц., "у высших животных велика и носит условное название жизни или бытия, у низших — слабее (почти не су-

ществует), так же как и у растений. В неорганической природе это ощущение так мало, так незаметно, что носит название небытия, смерти, покоя... Но... абсолютно нулевого ощущения ни при каких условиях быть не может". Космос состоит из одинаковых по своему строению атомов, подчиняется единым физическим закономерностям и химически однороден. "В математическом же смысле, — утверждал Ц., — вся Вселенная жива". Бесконечные в жизнеотвращающих комбинациях, вечные во времени атомы гарантируют разуму космическое бессмертие. Социальные мыслящие существа различной степени совершенства — неизбежный продукт процессов развития космоса. Разумная жизнь на Земле — частный случай присущего материи стремления к прогрессивным изменениям. Критерием же высшей степени развития цивилизации, по Ц., является способность трансформировать структуру Вселенной вкупе с сопряженными эволюционными процессами. Не имея конца в реальном времени, будучи единой саморегулирующейся системой, Вселенная Ц. вырастает из стоящей выше Космоса нематериальной Первопричины. "...Вселенная в общем не содержит горести или безумия. Ее радость и совершенство производятся ею самою... Причина есть высшая любовь, беспредельное милосердие разума... Причина создала Вселенную, чтобы доставить атомам ничем не омраченное счастье. Она поэтому добра. Значит, мы не можем ждать от нее ничего худого...". Гениальным озарением явилось предощущение Ц. трагической судьбы человека и человечества на Земле. С точки зрения Ц., познающие воля и разум человека способны сделать людей счастливыми. Препятствием выступают страсти — источник всех человеческих страданий. Именно страсти — от блаженства до агонии — лишают людей разумного умиротворенного существования. Принципиальное решение этой проблемы в планетарном масштабе Ц. видел в создании посредством направленного биологического подбора "существа без страстей, но с великим разумом". Промежуточным этапом этого процесса Ц. полагал выявление особо одаренных индивидов и создание для них действительно комфортных условий. В перспективе, по Ц., самым уважаемым занятием людей станет интеллектуальный труд, а наиболее ценным продуктом — научное знание. Продумывая вплоть до мельчайших деталей гармоничный образ существования будущего общества, Ц. тем не менее предполагал неизбежность обострения в дальнейшем в его границах "борьбы убеждений". Истина, с точки зрения Ц., способна указать на наилучшее общественное устройство. В идеальном обществе все члены в своей деятель-

ности следуют одному, единой воле, единой идее: такое общество — как бы одно существо. Конечный же результат эволюции людей Ц. видел в преодолении ими собственной физической природы, трансформацию в “небывалое разумное животное”, способное “обитать в пустоте, в эфире, даже без тяжести, лишь бы была лучистая энергия”. Только в таком облике человек, по Ц., будет достоин контакта и союза с иными разумными силами Вселенной, равноправного участия в едином космическом содружестве. Согласно Ц., “нравственность Земли такая же, как и небес, — устранение всяких страданий... Единение избавит народ от войн и других видов самоистребления (или ослабления), укажет на общий алфавит и язык, научит каждого гражданина и даст ему знания, сообразные его умственным силам. Оно обеспечит благосостояние и сделает всех счастливыми... Если бессмертно земное существо и бессмертен наш мирок в прозрачном сосуде, то почему не может быть бессмертно и единое существо в своей прозрачной оболочке. Природа или разум человека со временем могут этого достигнуть. Я уверен, что зрелые миры вне Земли, давно уже дали таких существ: бессмертных, живущих солнечными лучами... будущее человеческое существо живет только солнечными лучами, не изменяется в массе, но продолжает мыслить и жить как смертное или бессмертное существо... Величайший разум господствует в космосе, и ничего несовершенного в нем не допускается”. Эзотерическая утопия Ц. — тема, развитию которой он посвятил всю жизнь. Именно эта задача оказалась ведущим стимулом для разработки Ц. теоретических оснований ракетно-космической техники. В этом контексте приобрели особое звучание идеи Ц. об универсальной космической этике, о своеобразной “круговой поруке” всех моральных существ, о концентрациях преобразующих трудовых усилий всех носителей разума. Люди у Ц. — часть космоса. Жизнь в нем, в общем, совершенна и разумна. Живя жизнью Вселенной, по Ц., они должны быть счастливы.

А. А. Грицанов

Ч

ЧЕЛОВЕК — фундаментальная категория философии, являющаяся смысловым центром практически любой философской системы. Сложность философского определения Ч. состоит в невозможности однозначного подведения его под какое-либо более широкое родовое понятие (например, природа, Бог или общество), поскольку Ч. — это всегда одновременно микросом, микрокосм и микросоциум. Тем самым философское

постижение Ч. всегда разворачивается не просто через реконструкцию его сущностных характеристик, но через осмысление его бытия в мире, человеческого мира, где “Ч. — это в известном смысле все” (Шелер). В рамках истории философии Ч. традиционно понимался в единстве таких его основных модусов, как тело, душа и дух. При этом тело выступает одновременно как элемент природы, в соответствии с интерпретацией которой можно говорить о его основных образах в истории философии и науки (микросом, механизм и организм), и как собственно человеческое тело, определяемое не только через его биологические особенности (неспециализированность, “гоминидная триада” и т. д.), но и через особый спектр таких исключительно человеческих чувств и состояний, как стыд, смех, плач и т. п. Душа также может пониматься в двух основных ракурсах: во-первых, как жизненный центр тела, “дыхание” (“прана”, “псюхе”), являющееся той силой, которая, будучи сама бессмертной, очерчивает срок телесного существования (ее основные экзистенциалы здесь — это жизнь, смерть, любовь); во-вторых, как экзистенциальное начало, индивидуализирующее Ч. в обществе и описывающееся в философии через проблемы свободы воли, свободы, творчества, игры. Дух воплощает в себе фундаментальную сущностную идею “человечности” как таковой, где видовая особенность Ч. во времена Аристотеля связывалась преимущественно со свойствами разумности (Ч. как “разумное животное”) и социальности (“Ч. — это политическое животное”). Вместе с тем в понятии духа отражается не только феномен “духовности” как интегративного начала культуры и общества, но и личностные характеристики отдельного Ч., где личное характеризуется через индивидуальное воплощение социальностичных качеств, преломленных в фокусе “Я”, самосознания. Следует, однако, помнить, что выделение тела, души и духа, осуществляемое в рамках философского анализа, далеко не раскрывает всех сущностных особенностей Ч. Коикретный Ч. — это практически всегда исключение из общего правила, уникальная целостность, где в индивидуальном личном опыте достаточно трудно дифференцировать телесный, душевный и духовный уровни. Для неклассической философии второй половины 19—20 вв. характерна своеобразная антропологическая переориентация, связанная с осознанием кризисности человеческого существования, выявлением его онтологической “бездомности” и неукорененности, признанием его творческих возможностей и одновременным пониманием неизбежных ограниченности и разрушительности его притязаний. Интерпретация проблемы Ч. осуществляется здесь в контексте таких основных подходов, как натуралистаторский, экзистенциальный и социологизаторский.

Современный натурализм реализуется в двух основных вариантах: 1) биологизаторские модели Ч., описывающие его по аналогии с другими сложными организмами, продолжением и развитием которых выступают общество и Ч. (позитивизм, необихевиоризм, биозтика и др.); 2) восходящие к “философии жизни” версии Ч. как “несостоявшегося животного”, обреченного своей биологической неполноценностью на поиск “противоестественных” способов существования (фрейдизм, философская антропология). Для экзистенциального подхода в современной философии характеристика актуализация индивидуального человеческого существования в его принципиальной нередуцируемости к каким-либо общим, внеположенным ему законам и схемам. Абсолютная уникальность и подлинность человеческого бытия обретается здесь в ситуации экзистенциальной свободы, одновременно отталкивающей Ч. от мира обезличенного сущего и открывающей ему истинные, интимные смыслы бытия (экзистенциализм, феноменология, персонализм). Социологизаторский подход (марксизм, структурализм) ориентирован на рассмотрение Ч. в контексте более широких социальных связей, продуктом которых он выступает. Кредо этого направления можно выразить известной марксовской фразой о том, что “в своей действительности сущность Ч... есть совокупность всех общественных отношений”. Марксизм рассматривает Ч. в первую очередь как активного субъекта и исторически: в процессе предметно-практической деятельности Ч. преобразует природу и себя самого. Структуралистские концепции Ч. анализируют его в контексте фундаментальных социальных структур (политических, идеологических, семантических и др.), отдельным элементом и функцией которых он выступает, никоим образом не претендуя на их возможную трансформацию. Современная философская ситуация характеризует своеобразием кризисом традиционной проблемы Ч., который обусловлен, с одной стороны, признанием невозможности создания целостной модели Ч., способной синтезировать основные философские и научные достижения (последняя такого рода наиболее яркая попытка была предпринята в рамках философской антропологии). Показательно, что разочарование в конструктивных возможностях философии осуществляется на фоне достаточно бурного развития более прикладных наук о Ч. (психологии, социологии, культурологии, этнографии, лингвистики и др.). С другой стороны, одним из лозунгов философии постмодерна стала идея “смерти субъекта”, растворения Ч. в витальных, технических, семантических и др. процессах. Вместе с тем трудно предположить существование философии без ее центральной проблемы, каковой является проблема Ч., и очевидно, что современная кризисная ситуация лишь предваряет

новые варианты постижения природы и сущности Ч., связанные с новыми обликами культуры и философии. (См. также Самосознание, Сверхчеловек, "Смерть субъекта", Касание, Кожа, Лицо, Плоть, Оргазм, Тело, Философская антропология, Шелер, Я.)

Е. В. Хомич

"ЧЕЛОВЕК ДЛЯ СЕБЯ. Исследования психологических проблем этики" — книга Фромма ("Man for Himself", 1947), характеризующая западную цивилизацию как находящуюся в моральном кризисе, обусловленном потерей влияния религии и утратой веры в человеческую автономию и разум. Кризис выражается в релятивистском отношении к этическим ценностям и нормам и возобладании ложных моральных ориентиров: беспрекословном подчинении требованиям государства, лидерам, культуре техники, материального успеха. Конструктивной альтернативой релятивизму Фромм считает этический рационализм, опору на разум как средство формулирования подлинных оснований человеческой нравственности. Целью является установление соответствия морали человеческой природе, естественным человеческим способностям к добру и созидательной активности. Фромм вводит разделение гуманистической этики и этики авторитарной. В авторитарной этике авторитет устанавливает, в чем состоит благо, формулирует законы и нормы поведения. В гуманистической этике человек сам создает, регулирует и соблюдает нормы. Авторитарная этика отрицает способность человека определять, что хорошо и что плохо, она основывается на страхе перед авторитетом, на субъективном чувстве слабости и зависимости и на отказе от самостоятельных решений в пользу авторитета. Существенной особенностью авторитарной этики Фромм считает ее эксплуататорский характер, ориентацию на интересы авторитета, а не субъекта. Гуманистическая этика, напротив, основана на признании моральной автономии человека, его способности различать добро и зло без вмешательства авторитета. Единственным критерием этической оценки в гуманистической этике является благополучие человека. В то же время гуманистическая этика не является абсолютизацией интересов обособленного эгоистического индивида, поскольку Фромм полагает, что человеку изначально присущи стремления к любви и солидарности с людьми. Объективация принципов гуманистической этики связывается Фроммом с познанием человеческой природы, с установлением соответствия природе жизни и человеческого существования. Фромм полагает, что цель человеческой жизни состоит в развертывании сил человека согласно законам его природы. Соответственно благом в гуманистической этике является утверждение жизни, развертывание человеком своих сил, добродетелью — ответственность за

собственное существование, пороком — безответственность по отношению к самому себе. Специфику человеческого существования Фромм связывает с человеческой ситуацией: человеку присуща биологическая слабость, относительная неадекватность инстинктивной регуляции поведения. Само появление человека определяется им как точка в процессе эволюции, в которой инстинктивная адаптация сводится к минимуму. Взамен развиваются специфически человеческие свойства: самосознание; способность помнить прошлое, предвидеть будущее и использовать символы для обозначения предметов и действий; разум; воображение. Человеческое существование возникает как дихотомичное, противоречивое. Укорененные в человеческой природе противоречия (экзистенциальные дихотомии — между жизнью и смертью, между человеческими потенциальными и невозможными их полной реализации) порождают, по мысли Фромма, потребность в обретении равновесия и единства человека и окружающего мира, в "системе ориентации и поклонения". Содержание этих систем различно и зависит от степени развития личности; к ним относятся различные религиозные и светские учения и системы ценностей, в частности, иррациональные влечения и неврозы. Связывая мотивацию человеческого поведения с человеческой ситуацией, Фромм формулирует концепцию социального характера. Определяя характер как относительно перманентную форму, служащую проводником человеческой активности в процессе "ассимиляции" (овладения вещами) и "социализации" (отношений с людьми и самн собой), Фромм полагает систему характера человека замещителем системы инстинктов животного. "Социальный характер" (в отличие от различающихся у разных людей индивидуальных характеров) представляет собой суть склада характера, общую большинству членов данной культуры. В качестве основных типов "неплодотворных" ориентаций характера им выделяются рецептивная (ориентированная на получение благ из внешнего мира пассивным образом), эксплуататорская (агрессивно-овладевающая), стяжательская (изолированная от окружающего мира) и рыночная (ориентированная на ценности обмена). Плодотворная ориентация, согласно Фромму, напротив, представляет тип характера, при котором центральной целью является рост и развитие всех человеческих возможностей. Фромм, обосновывая гуманистическую этику, различает эгоистическое себялюбие и любовь к себе. Им отмечается, что любовь как проявление человеческой продуктивности, предполагающее заботу, ответственность, уважение и знание, неделима между объектами и собственным "Я". Любовь к собственному "Я" как представителю человеческого рода неразрывно связана с любовью

"Человек по имени Моисей 897
и монотеистическая религия"

ко всем другим людям. Любовь же к одному человеку, по мнению Фромма, предполагает любовь к человеку как таковому. Обращаясь к проблеме совести, Фромм различает авторитарную совесть как действие интродуцированного внешнего авторитета и гуманистическую совесть как реакцию всей человеческой личности на ее правильное или неправильное функционирование. Гуманистическая совесть является выражением целостности человека и его подлинных интересов, а авторитарная — подчиненности и "социальной приспособленности". Целью гуманистической совести Фромм считает плодотворность и, как результат плодотворной жизни — счастье. Счастье Фромм считает результатом реализованной плодотворности.

М. Н. Мазаник

"ЧЕЛОВЕК ПО ИМЕНИ МОИСЕЙ И МОНОТЕИСТИЧЕСКАЯ РЕЛИГИЯ" — произведение Фрейда ("Moses and Monotheism", 1939), посвященное психоаналитическому рассмотрению истории религии (иудаизма и отчасти христианства). Фрейд был склонен считать Моисея реальной личностью, однако подверг сомнению его еврейское происхождение. Так, Фрейд солидаризируется со специалистами, считающими имя Моисея египетским по происхождению (от Моисе — "ребенок, сын"). Символика жизнеописания Моисея (рождение в одной семье, предание воде, спасение и последующее усыновление другой семьей и т. п.) лежит, по Фрейду (здесь он ссылается на О. Ранка), в общем контексте мифа о рождении героя и совпадает в главных чертах с историями других мифологических персонажей (Жира, Ромула, Эдипа, Геракла и др.). Источник и направленность мифа состоят в том, что героем является тот, кто восстал против своего отца и в конце концов победоносно одолел его. В целом источник эпоса является "семейный роман" ребенка, в котором сын реагирует на изменение своих эмоциональных отношений с родителями, в особенности с отцом: в первые годы доминирует значительная переоценка отца, позднее происходит отдаление от родителей и возникает критическая настроенность в отношении отца. Соответственно две семьи в мифе — знатная и простая — являются двумя отражениями собственной семьи. В этом пункте история Моисея является собой противоположность: его первая семья (иудейских левитов) достаточно скромна, а вторая (простая семья, в которой растут иные герои) заменена семьей царя Египта. Фрейд полагает, что, когда речь идет об исторической личности, помимо психоаналитического и мифологического уровней рассмотрения "двух семейств" существует уровень реальности. Одна семья, в которой на са-

мом деле родился и вырос человек — “великий муж”, — является реальной, другая — фиктивная, вымышленная мифом для достижения своих целей (как правило, знатная). По Фрейду, разрешить противоречие в трактовке истории Моисея позволяет подход, согласно которому первая семья, из которой был подкинут ребенок, во всех аналогичных случаях является вымышленной, а более поздняя, в которую он был принят и в которой вырос, — реальной. Приятнее этого тезиса приводит к выводу, что Моисей был египтянином, возможно, знатным, превращенным легендой в еврея; Фрейд считает, что этим могут быть объяснены мотивы поступков Моисея, особенности предложенных им еврейскому народу законодательства и религии, а также в определенной степени происхождение монотеистической религии вообще. Фрейд предлагает следующую гипотезу. Моисей был знатным египтянином (возможно, наместником провинции Газа), близким к фараону Эхнатону (Аменхотепу IV), адептом введенной Эхнатом государственной религии (культ Атона). Культ Атона, по мнению Фрейда, являлся первым в истории вариантом последовательного монотеизма, развившегося как отражение египетского империализма (политическая ситуация централизованного, управляемого одним человеком государства стала прообразом единобожия). Фрейд указывает также на возможные импульсы возникновения данной религии, пришедшие из Азии. Из религии Атона исключались все мифическое, магическое и колдовское; не существовало персонализированного портрета божества; замалчивалось царство мертвых. Все эти черты присущи и древнееврейской религии. Кроме того, Фрейд утверждает, что именно Моисей ввел обряд обрезания, присущий в восточном Средиземноморье только египтянам. Фрейд делает вывод, что введение обрезания свидетельствует, — Моисей был египтянином, а его религия была религией Атона, и именно в нее он обратил евреев. Менее вероятным источником монотеизма Моисей мог быть, по Фрейду, школа жрецов в Оне. Наступившая после смерти Эхнатона реакция, по мысли Фрейда, вынудила Моисея попытаться обрести новый народ, основать новое царство и сохранить отвергнутую Египтом религию. Собственно образование еврейского народа произошло на базе различных элементов — племен, вышедших из Египта, и родственных им племен из земель между Египтом и Ханааном, поклонявшихся вулканическому богу Яхве. Фрейд принимает версию Э. Зеллина, согласно которой восставшие евреи убили Моисея и отвергли его религию (указанием на это полагается сцена поклонения золотому тельцу и приписанного впоследствии Моисею “сокрушения скри-

жалей”). Как полагает Фрейд, между последователями Моисея и почитателями Яхве был достигнут компромисс: с одной стороны, сохранились обрезание и почитание Моисея, с другой — принималось новое божество (Яхве) и рассказы жрецов о нем. При этом личность Моисея слилась с личностью другого, более позднего вероучителя (этим, по мнению Фрейда, объясняются разночтения в трактовке характера Моисея как властного, гневливого, даже жестокого и в то же время как снисходительного и кроткого), а его монотеизм превращается в маргинальную традицию. Тем не менее влияние этой традиции постепенно расширялось и в конечном итоге победило религию Яхве (не бывшую последовательно монотеистической) — в учении библейских пророков. Возрождение Моисеева монотеизма, по мнению Фрейда, связано с тем, что историческая судьба еврейского народа в контексте истории Моисея и его религии близка “доисторической трагедии” отцеубийства. Иудаизм явился оживлением переживания из древнейших времен человечества: возникновение же христианства и его успех Фрейд объясняет тем, что оно, выражая в сознании вины признание “первородного греха” отцеубийства, сочетало его искушение через жертву Христа с отказом от избрничества своего народа и обрезания как его приметы. Это позволило христианству стать универсальной, объемлющей все человечество религией. Харизму Моисея Фрейд объясняет тем, что в его личности совпали “черты отца”: самостоятельность, независимость, “замечательная беспечность, способная дорастать до беспощадности”. Фрейд утверждает, что основа национального характера евреев и само создание народа восходят именно к Моисею и связаны с постулированием богоизбранности, причастности к божественному величию и с развитием духовности (возникновением представлений о душе, отречением от влечений, высокой оценкой интеллектуальной деятельности).

М. Н. Мазаник

ЧИТАТЕЛЬ — адресат текста, то есть субъект восприятия (понимания, интерпретации, осмысления или конструирования — в зависимости от подхода) его семантики; субъект чтения (см. Текст, Чтение, Интерпретация). Смещение интереса от автора и текста к фигуре Ч., имевшее место в 1960-х и длящееся по сей день, ознаменовало смену интерпретативных парадигм в западном литературоведении, а также эстетике, семиопротематике и кинологии. “Рождение Ч.” маркировало кризис структурализма, а также американской “новой критики” и переход к постструктуралистской (постмодернистской, деконструктивистской) парадигме текстуального анализа. В более широком плане за рецептивными исследованиями 1970—1980-х в англоязычной традиции закрепилось название

“reader-response criticism”, а наиболее яркое воплощение этот подход получил в так называемой “рецептивной эстетике” и различных нарративных теориях. Рецептивные исследования заявили о себе гораздо раньше, чем это принято считать. Однако дело заключается в том, что на протяжении многих веков права текста и его автора казались незыблемыми, а проблема Ч. занимала весьма скромное место в просветительских по своей сути теориях одностороннего волеизъявления автора и его произведения на реципиента. Ч. оставался на периферии гуманитаристики вплоть до 1960-х (за исключением sporadических исследований, проводимых, скорее, в рамках социологии и психологии, начиная с 1920-х; в частности, эта тема привлекла к себе внимание исследователей в Советской России, когда интенсивно обсуждался вопрос о том, какие фильмы и книги нужны новому “советскому Ч.” из среды рабочего класса и крестьянства). Авангардисты лишь укрепили миф о том, что настоящему искусству публична не нужна, и, как известно, их стратегия привела к настоящему коммуникативному провалу в “общении” со своими реципиентами. Сам факт подобной маргинальности свидетельствует о том, что на протяжении столетий фигура Создателя и миф Творца занимали главное место в западных интеллектуальных практиках. Идея Бога как автора всего сущего явно или неявно вдохновляла традиционную историографию, литературоведение, искусство и другие сферы с присущим им культом творческих и гениальных личностей, создающих произведения и драматизирующих историю. Позиция демиурга и идея невидимого центра, благодаря которому универсум обретает некоторую целостность и осмысленность, не были отменены в одностороннем ницшеанским тезисом о “смерти Бога”, поскольку центр и место Бога — это, прежде всего, эффект структуры. Поэтому культ Автора вполне логично уступил место культу Ч. — нового “сокровениго Бога” — наделяющего слова смыслом, именуя вещи и упорядочивающего мир своим взглядом. Среди текстов, которые сыграли важную роль в этом структурном “перемещении” и в общем изменении парадигмы текстуральной интерпретации, можно было бы упомянуть книги: “Риторика вымысла” Уэйна Бута (1961), “Открытое произведение” Эко (1962), тексты Р. Барта “Смерть автора” (1968), “S/Z” (1970) и работу Фуко “Что такое автор?” (1969). Р. Барт в “Смерти автора” (1968) указывал, что фигура Автора и ее значимость связаны, прежде всего, с культом картезианского самосознающего субъекта, и в целом являются наследием, доставшимся современной литературе от Нового времени. “Автор” поныне царит в учебниках по истории литературы, в биографиях писателей, в сознании как литераторов, так и Ч. Однако, по мне-

нию Барта, в самом "письме как раз уничтожается всякое понятие о голосе, об источнике". Письмо — эта та область неопределенности, где утрачивается субъективность, и, прежде всего, исчезает "телесная тождественность пишущего". Еще Малларме полагал, что в тексте говорит не автор, но язык. М. Пруст и другие модернистские писатели чрезвычайно усложнили отношения между автором и его персонажами. Сюрреалисты провозгласили возможность не только автоматического письма, но также и письма без-личного, группового. Барт надеялся, что сможет внести свой вклад в "дело десакрализации Автора". Барт привлекает на свою сторону современную лингвистику, отмечая, что еще Бенвенист показал, что язык знает лишь субъекта, но не личность. Свое эссе Барт заканчивает знаменитой фразой: "рождение читателя приходится оплачивать смертью Автора". Со своей стороны, Фуко в работе "Что такое автор?" (1969) обозначил в качестве сферы своего интереса "условия функционирования специфических дискурсивных практик", и отметил, что сам факт указания тех или иных имен (как имен авторов) был ему интересен как факт легитимации и социализации дискурса в данной культуре. "Имя автора функционирует, чтобы характеризовать определенный способ бытия дискурса". Фуко также подчеркивает, что автор является фигурой внешней по отношению к тексту (поскольку письмо результируется в стирании "индивидуальных характеристик пишущего субъекта") — ему вменяется "роль мертвого в игре письма". Однако проблема автора (как проблема отношения текста к автору) заслуживает того, чтобы быть проанализированной — тогда, возможно, удастся ответить на такие сложные вопросы, как-то: "каким образом автор индивидуализировался в такой культуре, как наша, какой статус ему был придан, с какого момента, скажем, стали заниматься поисками аутентичности и атрибуции, в какой системе валоризации автор был взят, в какой момент начали рассказывать жизнь уже не героев, но авторов, каким образом установилась эта фундаментальная категория критики "человек-и-произведение". Продолжая мысль Фуко о том, что "исчезновение автора — событие, которое, начиная с Малларме, без конца длится", можно было бы сказать, что это событие и не может быть завершено (в онтологическом смысле, по крайней мере). Не требует особых доказательств тот факт, что вся европейская культура в действительности основана на фетишизации автора как синонима аутентичности, и овладение этой идеей (идеей "смерти автора") массами было бы чревато разрушением института собственности, научных авторитетов, всей индустрии туризма, музеев и практики атрибутирования, художественной критики с созданным ею культом оригинала и т. д. Негативные по-

следствия были бы неисчислимыми. Это как раз тот случай, когда "структуры не выходят на улицы". Однако здесь важно отметить, что для текстуальных практик концепции Барта, Фуко и других постструктуралистов имели весьма серьезные последствия — и создания новых моделей коммуникации между автором (как автором подразумеваемым, присутствующим в тексте), текстом и Ч. в рамках нарратологии. Фуко удалось десубстанциализировать понятие Автора посредством сведения его к функции, к *одному из* способов интерпретации текста как закрепления за ним определенного смысла: "автор — это то, что позволяет объяснить как присутствие в произведении определенных событий, так и различные их трансформации, деформации и модификации (и это — через биографию автора, установление его индивидуальной перспективы, анализ его социальной принадлежности или классовой позиции, раскрытие его фундаментального проекта)". В предельно обобщенном и несколько схематизированном виде можно восстановить следующие основные этапы становления современной парадигмы интерпретации, рассматривая отношения "автор — текст — реципиент" в исторической перспективе. Роль автора как основного инвестора значения текста исследовалась традиционной ("школьной", начиная с романтизма) критикой: политический и социальный контекст создания произведения, биография автора и высказывания автора о своем произведении рассматривались как основание для реконструкции интенций автора, и, соответственно, в этой парадигме текст предположительно мог иметь некий аутентичный смысл. Кроме того, этому подходу была свойственна вульгарно социологическая вера в репрезентативность текста, то есть способность отражать социальную реальность (ранняя марксистская критика) и некоторые убеждения автора, а также вера в существование некоей сквозной логики развития авторского "Я", в его самотождественность (пресловутая "красная нить", которая должна проходить через все творчество писателя). Изменяемость смысла в зависимости от контекста рецепции, изначальная гетерогенность и полифоничность текста, субъективность прочтения и отсутствие имманентного тексту смысла не входили в число допустимых вариантов этой парадигмы. В рамках типологии основных подходов к проблеме текстуальных стратегий следовало бы заметить, что, если возвращение к авторским интенциям, как и к другим ценностям традиционной критики, выглядело бы сегодня непрости-

тельным анахронизмом, то спор между защитниками интенций Ч. и интенций текста все еще актуален. Именно в русле этого спора развивались в последние десятилетия основные концепции интерпретации текста. Множество различных теоретических подходов (герменевтика, рецептивная эстетика, критика читательских реакций, семиотические теории интерпретативного сотрудничества, вплоть до "ужасающе гомогенного архипелага деконструктивизма" (Эко) оказались объединены общим интересом к *текстуальным истокам* интерпретативного феномена. Иначе говоря, их интересуют не столько эмпирические данные индивидуального или коллективных актов чтения (изучаемых социологией восприятия), но, скорее, конструктивная (или деконструктивная) деятельность текста, представленная его интерпретатором — в той мере, в какой эта деятельность как таковая представлена, предписана и поддерживается линейной манифестацией текста. "Текст, текст и ничего кроме текста" — так можно было бы сформулировать в двух словах кредо литературных теорий, вдохновленных ранним русским формализмом (В. Шкловский, Эйхенбаум и др.), американской "новой критикой" (Дж. Рэнсом, К. Берк, Р. Блэкмур, А. Тейт и др.) и французским структурализмом (К. Леви-Стросс, А.-Ж. Греймас, Ц. Тодоров и т. д.). Невозможно представить здесь все то многообразие идей и методов, которые были предложены этими традициями, однако в целом можно было бы утверждать, что приоритет оставался за интенцией текста, его означающими структурами и способностью к порождению смысла. В рамках структуралистского подхода попытка привлечь во внимание роль реципиента выглядела бы как посягательство на существовавшую догму, согласно которой формальная структура текста должна анализироваться сама по себе и ради самой себя. Постепенно в процессе дискуссий об интерпретации этот структуралистский принцип трансформировался в позитивный тезис о том, что читательская реакция детерминирована прежде всего специфическими операциями текста. В то же время синтез структуралистской критики с психоанализом продемонстрировал, что в рамках этого подхода историчность восприятия отвергается самой универсальностью текстуальных процедур. В этом смысле структурализм все еще близок к традиционному пониманию процесса интерпретации как выявления заключенной в произведении абсолютной художественной ценности, в то время как, например, в рамках рецептивной эстетики, но также и социологии литературы произведение рассматривается не как сама по себе существующая художественная ценность, а как компонент системы,

в которой оно находится во взаимодействии с реципиентом. Вне потребления произведение обладает лишь потенциальным смыслом. В итоге произведение начинает рассматриваться как исторически открытое явление, ценность и смысл которого исторически подвижны, изменчивы, поддаются переосмыслению. Социология литературы 1960—1970-х представляла собой одну из возможных альтернатив структуралистской концепции текста и его отношений с Ч. Так, Л. Гольдман, рассматривая произведение в целостности коммуникативных процессов как на этапе создания, так и на этапе потребления, а также учитывая социальную детерминированность этих ситуаций, указал на значимость исследованного контекста (при этом имеется в виду также и феномен коллективного сознания, включаящего в себя идеологию). В целом же социология литературы исследует, скорее, социализированные интерпретации и не интересуется формальной структурой текста. Рецептивная эстетика и литературная семиотика (прагматика) 1970-х не только углубили представления о способах и процедурах анализа рецептивной ситуации, но и прояснили общую перспективу теории читательских ответов. Среди наиболее репрезентативных теоретиков этой парадигмы — В. Изер, М. Риффатер, Х. Р. Яусс, С. Фиш и другие. Рецептивный подход заключается в том, что значение сообщения ставится в зависимость от интерпретативных предпочтений реципиента: даже наиболее простое сообщение, высказанное в процессе обыденного коммуникативного акта, опирается на восприятие адресата, и это восприятие некоторым образом детерминировано контекстом (при этом контекст может быть интертекстуальным, интратекстуальным и экстратекстуальным, а речь идет не только о рецепции литературных текстов, но также и любых других форм общения). “Странствующая точка зрения” (*Wandelnde Blickpunkt* — В. Изер) зависит как от индивидуально-психологических, так и от социально-исторических характеристик Ч. В выборе точки зрения Ч. свободен не полностью, ибо ее формирование определяется также и текстом, хотя “перспективы текста обладают только “характером инструкций”, акцентирующих внимание и интерес Ч. на определенном содержании”. В известной степени к этим направлениям примыкает и деконструктивизм, для которого текст выступает как “сложный букет неформальных возможностей, стимулирующий интерпретативный дрейф своего читателя” (Эко). Примечательно то, что в предыдущие десятилетия в качестве текстов, способных обнажить, намеренно и провокативно, свою незавершенную сущность, рассматривались, преимущественно, художественные произ-

ведения (особенно те, которые принадлежат модернистской традиции), однако в настоящее время этим свойством наделяется практически любой вид текста. Семиотические теории интерпретативного сотрудничества (Эко, М. Корти и др.) рассматривают “текстуальную стратегию” как систему предписаний, адресованную Ч., образ и модель которого формируется текстом независимо от и задолго до эмпирического процесса чтения. Исследование диалектики отношений между автором и Ч., отправителем и получателем, нарратором и “наррататором” породило целую “толпу” семиотических или экстратекстуальных нарраторов, субъектов высказывания, фокализаторов, голосов, метанарраторов. Фактически каждый теоретик предлагал свою классификацию различных типов Ч., среди которых можно выделить, например, “метачитателя”, “архичитателя”, “действительного”, “властного”, “когерентного”, “компетентного”, “идеального”, “образцового”, “подразумеваемого”, “программируемого”, “виртуального”, “реального”, “сопротивляющегося” и даже Ч. “нулевой степени”. Модификация, популяризация и критика этих подходов в 1980—1990-х, а также попытка перейти от образцового к “реальному” Ч., идентичность которого определяема в терминах класса, пола, этнической принадлежности, расы и других социальных и культурных категорий (в том числе речь идет и об изучении идеологии), были осуществлены феминизмом, “культурными исследованиями”, а также различными теориями исторической рецепции кино и литературы. В рамках типологии рецептивных подходов, предложенной Дж. Стэйгер, рецептивные концепции, представленные работами Р. Барта, Эко, Каллера, Женетта, Риффатера, Фиша и Изера, представляют собой так называемый *textual-activated* подход, согласно которому текст устанавливает правила игры для Ч., который конституируется текстуальными конвенциями. Остальные теории могут быть условно подразделены на *context-activated* и *reader-activated* концепции, подчеркивающие либо активность Ч., либо акцентирующие роль исторического и теоретического контекста рецепции. Реконструкция развития различных интерпретативных подходов интересна, в первую очередь, тем, чтобы выяснить, насколько оригинальна ориентированная на Ч. критика. Американский семиотик Моррис в своих “Основах теории знака” (1938) обратил внимание на то, что обращение к роли интерпретатора было в высшей степени характерно для греческой и латинской риторик, для коммуникативной теории софистов, для Аристотеля, разумеется, для Августина, для которого знаки определяются тем фактом, что они порождают мысль в разуме воспринимающего. В некотором смысле вся история эстетики может быть сведена к истории теорий интерпретации

и тому воздействию, которое произведение искусства оказывает на своего адресата. Можно, например, рассматривать в качестве рецептивных концепций “Поэтику” Аристотеля, средневековые учения о “правильной интерпретации” (начиная с Августина), герметические учения Ренессанса, ряд концепций искусства и прекрасного, разработанных в 18 в., эстетические идеи Канта и т. д. Современные исследователи обращают особое внимание на многообразие трактовок и глубокий интерес к рецептивной проблематике среди средневековых и ренессансных мыслителей. Так, средневековые интерпретаторы искали множественность смыслов, не отказываясь от принципа тождественности (текст не может вызвать противоречивые интерпретации), в то время как символисты Ренессанса полагали идеальным такой текст, который допускает самые противоположные толкования. Принятие ренессансной модели породило противоречие, смысл которого в том, что герметико-символическое чтение нацелено на поиск в тексте: (1) бесконечности смыслов, запрограммированной автором; (2) или бесконечности смыслов, о которых автор не подозревал. Если принимается в целом второй подход, то это порождает новые проблемы: были ли эти непредвиденные смыслы выявлены благодаря тому, что текст сообщает нечто благодаря своей текстуальной связности и изначально заданной озаглавливающей системе; или вопреки ему, как результат вольных домыслов Ч., полагающегося на свой горизонт ожиданий. Более того, средневековые и ренессансные кабалисты утверждали, что Тора открыта бесконечным толкованиям, так как она может быть переписана столько раз, сколько угодно путем варьирования писем, однако такая множественность прочтений (и написаний), определена зависящая от инициативы Ч., была, тем не менее, запланирована ее божественным Автором. Иначе говоря, классические “теории рецепции” подготовили почву для современных дебатов, обозначив проблему интерпретации как попытку найти в тексте или то, что желал сказать автор, или то, что текст сообщает независимо от авторских намерений — в обоих случаях речь идет об “открытии” текста. Современный ракурс обсуждения тема Ч. впервые получила в работе американского литературоведа У. Бутта, который, по существу, первым заговорил о “подразумеваемом авторе” (1961). Далее, на протяжении последующих двух десятилетий можно было бы проследить параллельное развитие двух самостоятельных направлений исследований, каждое из которых до известного момента игнорировало существование другого, — *структурно-семиотическое* и *герменевтическое*. Показательно то, что этот параллелизм традиций в исследовании проблемы рецепции все еще в каком-то смысле сохраняется. *Неогерменевтическая линия*

представлена немецкой школой "рецептивной эстетики" и, прежде всего, В. Изером, который начал с Бута и опирался также на других англосаксонских теоретиков нарративного анализа, однако выстроил свою концепцию на основе другой — немецкоязычной, в основном герменевтической традиции (Ингарден, Х.-Г. Гадамер, Х. Р. Яусс). Из структуралистских авторов Изер обращается лишь к Мукаржовскому. Значительно позже Изер предпринимает попытку воссоединить обе линии, используя идеи Якобсона, Лотмана, Хирша, Риффатера, ранние работы Эко. В литературной области В. Изер был, возможно, первым, кто обнаружил сближение между новой лингвистической перспективой и литературной теорией рецепции, посвятив этому вопросу, а точнее, проблемам, поднятým Дж. Остином и Р. Серлем, целую главу в "Акте чтения". Структурно-семиотическая традиция заявила о себе в восьмом выпуске журнала "Коммуникации" ("Communications", 1966). В этом номере Р. Барт рассуждал о реальном авторе, который не может быть отождествлен с нарратором; Ц. Тодоров апеллировал к оппозиции "образ нарратора — образ автора" и раскапывал предшествующие теории "точки зрения" (Г. Джеймс, П. Лаббок и др.); Ж. Женеетт начал разрабатывать свои категории *голоса* и *фокализации* (принявшие вид целостной концепции к 1972). Не без "помощи" М. Бахтина Кристиева создает свою концепцию семанализа как модели "текстуального производства" (1970) и разрабатывает теорию интертекстуальности; затем появляются написанные в духе новых (постструктуралистских и деконструктивистских) веяний и посвященные фигуре Ч. работы М. Риффатера (теория архичитателя, 1971), Е. Д. Хирша (1967), С. Чэтмэна (1978, концепция "подразумеваемого Ч."). В это же время Фуко задает тон новым исследованиям через проблематизацию роли авторской функции: проблема автора определялась им как *способ существования в дискурсе*, как поле концептуальной согласованности, как стилистическое единство, — что не могло не повлечь за собой предположения о том, что Ч. оказывается средством распознавания такого существования-в-дискурсе. В пост- и неструктуралистской семиотике 1960-х, которая отвечала интенции Пирса рассматривать семиотику как прагматическую теорию, проблема рецепции была осмыслена (или пере-осмыслена) как противостоящая: 1) структуралистской идее о независимости текстуального объекта от его интерпретаций; 2) жесткости формальных семантик, процветавших в англосаксонских академических кругах, с точки зрения которых значение терминов и высказываний должно изучаться независимо от контекста. Особое значение в этом контексте имеет концепция Эко, посвятившего этой проблеме немало работ, начиная с 1962 ("Откры-

тое произведение") и продолжая работами 1990-х ("Пределы интерпретации", "Интерпретация и гиперинтерпретация", "Шесть прогулок в нарративных лесах"). Эко разрабатывал свою концепцию "образцового Ч." в духе наиболее влиятельной в тот период (начало 1960-х) структурно-семиотической парадигмы, соотнося некоторые результаты своего исследования с достижениями по модальной логике повествования (ван Дейк) и с отдельными соображениями Вайтриха, не говоря уж об "идеальном Ч." Джойса ("страдающем идеальной бессонницей"). "Открытое произведение" и "Роль читателя" — ключевые работы Эко, первая из которых поставила вопрос об "открытости" текста для интерпретативных усилий Ч., а вторая — закрепила *status quo* в пользу того же Ч. Уже первая из этих книг была воспринята как интеллектуальная провокация, а Эко впоследствии пришлось взять на себя ответственность за эскалацию "открытости" и бесконечности интерпретации, ибо установленная им, казалось бы, четкая иерархия между автором и Ч. — доминанта авторского замысла, воплощенного в тексте, над восприятием Ч. — в конце концов оказалась подвергнутой сомнению (даже если сам автор этого не желал). "Роль Ч." казалась особенно актуальной в ситуации, когда неприемлемость структуралистского подхода к тексту, а равно и "классического" герменевтического, стала очевидной для всех, и потребность в новой парадигме интерпретации буквально витала в воздухе (собственно говоря, раньше всех ее ощутили писатели, в том числе И. Калвино и Борхес). Эко неоднократно отмечал, что именно предпринятая им попытка проблематизировать Ч. более всего способствовала его расхождению со структуралистами. В 1967 в одном из интервью по поводу "Открытого произведения" К. Леви-Стросс сказал, что он не может принять эту перспективу, поскольку произведение искусства — "это объект, наделенный некоторыми свойствами, которые должны быть аналитически выделены, и это произведение может быть целиком определено на основе таких свойств. Когда Якобсон и я попытались осуществить структурный анализ сонета Боллера, мы не подошли к нему как к "открытому произведению", в котором мы можем обнаружить все, что было в него заложено предыдущими эпохами; мы рассматривали его в качестве объекта, который, будучи однажды написанным, обладает известной (если не сказать кристальной) упругостью; мы должны были выявить эту его особенность". Тем более примечательно то, что с точки зрения Эко конца 1990-х мнение Леви-Стросса, возможно, кажется более близким к истине рассуждающего о проблеме гиперинтерпретации. Эко еще раньше писал, что, подчеркивая роль интерпретатора, он и мысли не допус-

кал о том, что "открытое произведение" — это нечто, что может быть исполнено любым содержанием по воле его эмпирических Ч., независимо или невзирая на свойства текстуальных объектов. Напротив, художественный текст включает в себя, помимо его основных подлежащих анализу свойств, определенные структурные механизмы, которые детерминируют интерпретативные стратегии. Эко, но также Изер, Риффатер, Яусс и другие теоретики, обосновавшие роль Ч., сознательно не разделяют ни идеологию, ни теоретические взгляды психоаналитических, феминистских и социологических теорий Ч., а также концепции исторической рецепции визуального или литературного текста, демонстрируя свою почти абсолютную индифферентность к социополитическому контексту восприятия и в этом смысле — к "реальному" Ч. Проблема "образцового", "абстрактного", "идеального" Ч. в семиотике и текстуальном анализе в целом противостоит, или, точнее, предшествует идее читательской аудитории как разнородной, гетерогенной, всегда конкретной и незамкнутой группе людей, границы и постоянная характеристика которой не существуют. В каком-то смысле категория "реального" Ч. кажется более проблематичной (нежели, например, понятие "идеального Ч."), ибо в конечном счете мы оказываемся в порочном круге гносеологических категорий и в любом случае имеем дело с абстракциями большей или меньшей степени. В интересующем нас случае реальность "образцового Ч." задается текстом, но отнюдь не классовыми, политическими, этническими, сексуальными, антропологическими и другими признаками идентификации. Здесь "Ч." напоминает, скорее, компьютер, способный обнаружить в своей памяти и соединить в безграничном гипертексте весь текстуальный универсум (и потому он — *образцовый Ч. par excellence*). Его единственной связью с миром является культурная традиция, а единственной жизненной функцией — функцией интерпретации. Кстати, "идеальный" Ч. или зритель может быть понят также как категория историческая: каждый текст, программирующий своего интерпретатора, предполагает наличие у реципиента определенной текстуальной компетенции и общности контекста коммуникации. Именно апелляция к исторически конкретным событиям или фактам иногда обеспечивает когерентность воспринимаемого текста. В конечном счете, остававшаяся именно на этой категории из всего множества существующих концептов, Эко и другие теоретики, исповедующие близкую точку зрения, используют понятие "образцового Ч." не для выяснения множества его реакций на художественное творение (что, напротив, акцентирова-

ется в понятии *имплицитный Ч. В. Изера*, а для обретения *реальности* текста, для защиты текста от множества интерпретативных решений. *Подразумеваемый Ч. Изера*, напротив, призван раскрыть потенциальную множественность значений текста. Работая с "сырым" материалом, каковым представляется написанный, но не прочитанный и, следовательно, не существующий еще текст, Ч. вправе делать умозаключения, которые способны раскрыть множественных связей и референций произведения. Можно, таким образом, сделать вывод о том, что провозглашенный некоторыми теоретиками "фундаментальный сдвиг в парадигме литературоведения" (Х. Р. Яусс) на самом деле отражал общее изменение интерпретативной парадигмы в целом, даже если это изменение являлось не столько недавним изобретением, сколько сложным переплетением различных подходов, вызревших долгое время в эстетических и семиотических теориях, и которые, условно говоря, могут называться теориями рецепции, если согласиться с тем, что теория рецепции может быть понята шире, чем конкретное эстетическое направление: речь идет о специфически общем для современной гуманитаристики внимании к роли реципиента в процессе восприятия, интерпретации и в конечном счете *со-творения текста*.

А. Р. Усманова

ЧТЕНИЕ — совокупность практик, методик и процедур работы с текстом. Возникает вместе с появлением письменности, письма как формы фиксации выражаемых в языке содержания, знаковой системы коммуникации людей, отделенной от ситуации "здесь-и-сейчас" взаимодействия. Изначально конституируется как стратегия перевода письма в устную речь, с одной стороны, как его буквальное озвучивание, а с другой — как истолкование закрепленного в нем инвариантного (надвременного и надпространственного) содержания в конкретных прагматических ситуациях востребованности этих содержаний. На первых этапах своего становления — это, как правило, элитарные и эзотерические практики, выделенная и специфицированная в раннетрадиционных обществах функция, закрепляемая как особый тип деятельности за фиксированными социальными категориями людей (жрецы, писцы), выступавших своеобразными "медиами" (а то и "трикстерами"), вводивших тексты в "надвременные" (как правило, ритуальные) системы взаимодействия людей, поддерживавших сложносоставные деятельность-знаковые практики-посредники, то есть практики, которые всегда "между" (различными структурами, профанным и сакральным, жизнью и смертью). Исходными основными

сферами применения Ч. являлись: 1) сфера хозяйственной деятельности в аспекте "учета и контроля", в которой текст и его буквальное Ч. закрепляли и выражали в той или иной степени сакрализованную систему властных отношений господства и подчинения через артикуляцию накладываемых на социальных агентов прав и обязательств; 2) сфера "литературы", предполагавшая обязательное озвучивание (как подлинного бытия) текста в разной мере ритуализированных пространствах; 3) сфера религии, сакрального, закрепляющая себя в том числе и в "священных текстах", предполагающих: а) свое избирательное озвучивание в культовых практиках как их смыслоконституирующий компонент, связывающий "мирское" с "трансцендентным", с одной стороны, б) и вновь письменно фиксируемое обнаружение ("вычитывание") — истолкование ранее потаенных в них смыслов-ключей, оформляемых как "комментарии" к этим текстам ("комментарии" фрагментируют и процессуально проясняют подлежащее "озвучиванию"), с другой. Уже в этом качестве Ч. выступало организационно-упорядочивающим началом культуры, центрируемой вокруг "главного" (в тенденции — "единственного") культуро-конституирующего текста. В этой ретроспективе тексты "литературы и искусства" (фиксирующие прежде всего мифопоэтические содержания) стремились к оформлению по образцу, по канону, внутри которого "творец" лишь с "высшего благословения" выговаривал "вложенное (открывшееся в избранничестве) в него". Аналогично "хозяйственные тексты" не являлись "простой бухгалтерией", а закрепляли собой осуществление "предустановленного порядка", санкционировали-обосновывали (освящали) действия по его поддержанию. Отсюда мистифицированное отношение в традиционных культурах к написанному и озвучиваемому с написанному слову (как наделяемому собственным онтологическим бытием, занимающим свое место в "порядке мира"). Таким образом, Ч. изначально выступало как особая трансляционно-истолковательская практика и как "инструментальный" компонент более широких ритуально-речевых (вмещающих тем самым прямые следствия для деятельности — поведения) практик, но и как культуурообразующая практика в качестве оборотной стороны письма, возникновение которого есть один из показателей перехода от "варварства" к "цивилизации". Принципиальное значение и далеко идущие для переинтерпретации практик, методик и процедур Ч. последствия имело возникновение фонетических систем письменности, создание буквенных алфавитов, зная которые стало в принципе (потенциально) возможным прочитать любой текст, даже не зная и не понимая значений образующих его единиц (слов). Во-первых, упрощение систем письма в фонети-

чески организованной письменности в тенденции максимально расширяет круг "читателей", накладывая ограничения лишь по линии владения-невладения техниками Ч. (зачастую даже автономно от владения-невладения техниками письма). Революционизирующую роль в этом отношении сыграли становление систем массового образования, начиная с овладения элементарной грамотностью, с одной стороны, и развитие технико-технологических средств тиражирования текстов (позволившее решить проблему их доступности, "массовизации" и содержательной "плюрализации", обеспечивших возможность выбора текстов для Ч.) — с другой. Во-вторых, была задана тенденция к постепенному вытеснению обязательного посредничества между письменным текстом и его адресатом. Посредник ("медиаум", "трикстер") стал либо локализовываться в особых позициях, конституированных по принципу компетентности (позволяющей "иначе" читать, чем все остальные) и авторитетности (стоит или не стоит принимать во внимание его "прочтение"), либо сливаться с самим читателем (что было манифестировано прежде всего в протестантском тезисе об отсутствии необходимости в посредничестве в общении человека и Бога). Функции посредника берет на себя, по сути, сам читаемый текст. В-третьих, была намечена тенденция к "обмирщению", к "десекуляризации" процедур Ч. и письма, в которых стало возможным и необходимым "тренироваться" (совершая ошибки) для овладения их техниками, с одной стороны, и которые стали встречаться в профессиональные и иные прагматически-утилитарно ориентированные практики (деятельности) как их искусственно-средственный инструментальный компонент (фиксация, селекция, хранение, передача), с другой. Эта "десакрализация" слова достигает своего апогея в Новое время с формированием многообразия специализированных знаковых дискурсов, зачастую никак не связанных между собой (профессиональный дискурс в традиционном обществе не мог быть сформирован, а его тексты не могли быть прочитаны вне связи с культуурообразующим текстом-мифом). Точно так же сакрально-ритуализированные практики "посвящения" в эзотерически-мистические знаковые системы заменяются воспитательно-образовательными технологиями, где отбор во многом задается через способность-неспособность прочитать данный тип текста. Методологически этот посыл был оформлен как тезис о независимости содержания как проясненного рационального мышления, так и данных (фактов) процессуально организованного опыта от средств и форм его выражения (истина независима от своего языкового оформления), другое дело, что позднее может быть более или менее "прозрачным" по отношению к ней). В-четвертых, применительно, как

правило, к текстам литературы и искусства (хотя изначально это касалось почти исключительно религиозных текстов) возникла проблематика их адекватного прочтения-интерпретации не в плане репрезентирования ими реальности (тематика, “монополизированная” профессональными и особенно научными дискурсами), а в плане выявления в Ч. смыслов, вложенных в художественное произведение автором, то есть их подлинного понимания. Тем самым первый проект герменевтики Шлейермахера формулировался во многом именно как разработка методик и процедур Ч. С этой “точки” можно начинать вести отсчет становлению проблематики Ч. и письма (в их соотношении с языком) как собственно предметности философской и научной методологической рефлексии в западноевропейской традиции, окончательно оформившейся в качестве таковой лишь в последней четверти 19 в. Дополнительный импульс исследованию данной проблематики придала социология (прежде всего культурсоциология), предложившая трактовку Ч. как специфической формы языкового общения людей, опосредованного текстами, как особой социокультурной практики. При этом, если философия сосредоточилась прежде всего на исследовании языка и письма как семиотической системы (с возникновением семиотики), то социология поместила в фокус своего внимания именно специфически интерпретируемую проблематику Ч. В рамках коммуникативистски ориентированной социологии последнее рассматривалось как спецификация общей модифицированной схемы коммуникации, берущей свое начало от работ Р. Якобсона. Здесь речь шла об условиях адекватности “замыслу” адресанта восприятия смысла (передаваемого по определенному каналу в контексте той или иной ситуации общения) адресатом. Основная цель акта коммуникации виделась при этом не в обращении адресата к самому сообщению как таковому, а в тех реакциях, которые оно должно было вызвать (“по замыслу”) в поведении “читателя”. Тогда основные задачи организации “Ч.” определялись как техническое обеспечение “снятия шумов”, могущих исказить требуемое воздействие данного сообщения на поведение через как невосприятие предлагаемого смысла, так и через возможности его множественных интерпретаций, выходящих за допустимые с точки зрения адресанта (он же — “манипулятор”) границы. По аналогичному сценарию строились стратегии обучения техникам Ч. в рамках контролируемых (субъектами, институтами) социализационных программ, но с возможным акцентом на Ч. как на практиках, способных (через выработку собственной позиции, личностного отношения и т. д.) “блокировать” навязываемый “автоматизм” социального поведения. Оба эти аспекта нашли

отражение в современных исследованиях средств массовой коммуникации (усиленные анализом проблематики соотношения стратегий Ч. и аудиовизуальных методов работы с информацией и “упаковки” культурных содержания). Но в этом случае проблематика начинает выходить как за рамки социологии, так и Ч. в собственном смысле слова. Иной тематизм в понимании Ч. был предложен в социологии литературы, где оно трактуется как один из основных видов культурной активности, связанный прежде всего с освоением произведений (текстов) художественной литературы. Кроме внешнеколичественного социологического описания Ч., здесь была разработана модель “традиционного” понимания Ч. как взаимодействия между целостно-замкнутым произведением, за которым “проступает” фигура автора, и читателем. При этом имена авторов несут в себе институционально зафиксированную знаково-символическую нагрузку, указывают на определенные художественные направления, методы, стили и т. д., отсылают к осязаемым иерархиям их произведений-образцов смыслом, которые, “правильно” читая (в процессе Ч.) обнаруживает контрагент автора — читатель. В собственно социологическом анализе интерпретационно-смысловая сторона Ч. как бы гипотетически постулируется (в этом смысле — подразумевается, учитывается), но не является собственно предметом рассмотрения, подменяется заимствуемыми из иных культурных практик (литературной критики, литературоведения и т. д.) шкалами оценок и системами образцов-эталонов, упорядочивающих процессы и задающих (ставящих) рамки для интерпретации того или иного читательского поведения. В фокусе же изучения оказываются, по сути, отсылающие друг к другу системы означений, маркирующие (через имена и названия, дополняемые количественными замами выборов-предпочтений) культурное пространство и позволяющие типологизировать манифестирующих свое отношение к тем или иным знакам (именам, названиям, темам, сюжетам, жанрам и т. д.) индивидов как читателей. Дополнительно может быть сформулирована задача дифференциации Ч. как деятельности по поддержанию статуса, престижа, стиля жизни того или иного социального агента (где Ч. есть не более чем функциональная атрибуция — “был”, “видел”, “в курсе”, “имею”, “знаю” и т. д., или — “от противного” — “стыдно не знать” и т. д.) и Ч. как собственно культурной практики, направленной на “обнаружение смыслов”. В культур-социологии акцент в анализе Ч. переносится на его культурно-субъекто-образующие параметры (особенно в “текстовых” и “коммуникативных” подходах понимания самой культуры). Само понятие “Ч.” при этом универсализируется, трактуется как одна из основных культурных трансляционно-трансмутацион-

ных практик, позволяющая овладеть знаково закрепленными (данными в “текстах” и “сообщениях”), отделенными от непосредственных ситуаций социального взаимодействия “здесь-и-сейчас”, но выполняющими по отношению к ним программно-моделирующие функции, с инвариантными содержаниями. Здесь содержатся возможности как редукции Ч. к совокупности технологической работы со “знаками”, так и его трактовки как порождающего интерпретации “механизма”, а тем самым и его понимания как смыслообразующих практик. Согласно последней точке зрения, читать — значит выявлять (и порождать) смыслы, “запускать” автокоммуникацию, а “схватывание” смыслов есть конкретизирующее по отношению к человеческой индивидуальности “действие”. Смена типов коммуникации, языковых практик, технологической работы с информацией, стратегий Ч. и письма универсализируется в ряде культурсоциологических дискурсов до “системо-социо-культурно-порождающих” событий европейской истории. Близких взглядов придерживаются и теоретики информационного общества. В этом смысле говорят о “третьей (“невидимой”) революции” (наряду с артикулированными экономической и социально-политической революциями). В этом же отношении интерес представляет концепция “галлактики Гутенберга” Мак-Люэна, в которой изобретение наборного шрифта И. Гутенбергом в 15 в. рассматривается как импульс, породивший “культуру зрения”, которая, по сути, есть “культура Ч.”, господствовавшая вплоть до “электронной эпохи”, то есть до 1960-х. Тем не менее, закрепление термина “Ч.” как обозначающего универсальный культурный “механизм” в европейской культуре оказалось связано не с социологическими анализами, а с переосмыслением рефлексии над языком и письмом, осуществленной в структуралистски ориентированной лингвистике (начиная с Соссюра), в семиотике (начиная с Пирса), в “философии языка” в традиции аналитической философии (начиная с Витгенштейна), в литературоведении и литературной критике (начиная с “новой критики”). В фокусе обсуждения оказались оппозиции языка и реальности, речи и языка, речи и письма, письма и Ч. и поиск путей их преодоления. Наиболее целостно и детально эта проблематика была разработана прежде всего внутри различных вариантов французского структурализма и постструктурализма (Деррида, Р. Барт, Лиотар, Батай, Бодрийар, Делез, Гваттари, Фуко, Гольдман, Бурдьё и др.) и близких им американских версиях (Джеймсон, П. де Ман, Дж. Х. Миллер, Х. Блум и др.). Ряд близких идей, частично развиваемых в данной традиции, был сформулирован М. М. Бахтиным. Одним из ос-

новных результатов усилий этого круга авторов и явилась синтетическая концепция письма-Ч. (или Ч.-письма), фундированная всем комплексом постструктуралистских построений, с одной стороны, и сама "проводящая" постмодернистский характер возможных дискурсов, с другой. Исходным для ее понимания является трактовка реальности мира как по преимуществу и главным образом оформляемой языком и в языке знаковой реальности, выражаемой как совокупность текстов, интертекст, гипертекст, ризома текстов. Соответственно и человеческое сознание повествовательно по своей природе и обнаруживаемо по преимуществу и главным образом как текстовые нарративы. Мир, следовательно, открывается человеку в виде историй-рассказов о нем. Текст же приобретает смысловое единство не в своем происхождении, а в своем предназначении. Смыслы порождаются в процессе обезличенного функционирования текста, его становления, производстве, деконструкции, интерпретации в соучаствующих актах Ч. и письма как инициирующих игру означающих, как порождающих практики означивания, но не выражающих означаемое, а отсылающих к другим означающим, к их бесконечному ряду, очерчиваемому "горизонтом" языка (письма). Тем самым постструктурализм исходит из разработанной в структурной лингвистике концепции немотивированности означающего, его произвольности по отношению к означаемому, с которым у него нет в действительности никакой "естественной связи". Соответственно формулируется несколько исходных теоретико-методологических установок концепции: 1) противопоставление замкнутости, завершенности, ограниченности, классифицированности произведения принципиальной незамкнутости, незавершенности, открытости, некаленифицируемости извне текста (тезис о "смерти произведения"); 2) отрицание единственности изначально заложенного в тексте смысла (что постулировалось по отношению к произведению), а соответственно и возможности единственно "правильного" его прочтения (тезис о децентрированности текста, "потере" им "трансцендентального означающего"; "центр" везде, текст можно читать с "любого места"); 3) отрицание наличия вообще какого-либо смысла в тексте вне практик "работы" с ним, то есть вне процедур Ч. и письма, деконструкции и интерпретации, которые только и порождают смыслы; при этом текст, допуская любые прочтения, остается принципиально избыточным к каждому из них (принцип неразрешимости текста; смысл нельзя "снять" в гегелевском смысле слова, Ч. рано или поздно заводит в смысловую "тупик", логически неразрешимый, но отсылающий к другому смыслу — такому же "тупику"), а любое прочтение по оп-

ределению неверно (так как допустимо всегда и иное Ч.; принцип "дополнения"-дополнительности, отрицающий само представление о возможности "полного" и "исчерпывающего наличия"); 4) утверждение того, что смысл не может быть обнаружен в тексте, а может быть туда только "вложен", так как в тексте нет и не может быть никакого объективного смысла как "воспроизведения внешней реальности" (текст не имеет референтов во вне себя, он неререференциален); проблема поиска референтов (точнее, Ч. "следов" как обозначений "отсутствия наличия" референтов как априорно "записанного" в тексте) перекладывается на читателей, в многообразии интерпретации которых порождается множество смыслов, что делает сам вопрос о референтах текста бессмысленным; 5) утверждение невозможности насильственного овладения текстом, попытка которого каждый раз повторяется при проведении над ним аналитических операций, пытающихся подчинить текст господствующим стереотипам; основанием работы с текстом является "желание" ("историческое бессознательное" у Фуко); в свою очередь, текст сам является "машинной производством желаний"; в этом ключе интерес представляет различение Р. Бартом текстов-удовольствий и текстов-наслаждений, требующих и одновременно стимулирующих различные читательские стратегии, ориентированные на "потребление" (первый случай) и "производство" (второй случай) читаемых текстов (аналогично в американской традиции различаются "наивный" и "сознательный" читатели); 6) обоснование того, что как нет произведения в качестве сообщения автора, означающего его замысел, так нет и самого автора как порождающего смыслы текста (тезис о "смерти автора"); соответственно, задание тексту некоего смыслового единства — удел читателя (тем самым основные фигуры текстовых практик — анонимный скриптор ("пишущий") и безличный "некто" ("читающий"). Соответственно в перспективе Ч.-письма (письма-Ч.) общество перестает быть "прежде всего средой обмена, где самое главное — циркулировать и заставлять циркулировать, скорее оно представляет собой записывающее устройство, для которого основное — метить и быть помеченным" (Делез и Гваттари). Тем самым социальная реальность в постструктуралистско-постмодернистской социологии может быть осмыслена как квазизнаковая, как "заговаривающая" реальность. В этом отношении социологические дискурсы реализуют еще установку М. М. Бахтина, призывавшего трактовать человеческий поступок как "потенциальный текст", который только и может быть понят как поступок, а не физическое действие "в диалогическом контексте своего времени (как реплика, как смысловая позиция, как система мотивов)". В этом же ключе Бурдьё говорит о пространстве-по-

лях постоянно переструктурирующихся символических различений на основе символических капиталов и сформированных габитусов, перераспределяющих "власть" внутри этих полей. (Ср. различение-различание [différance] Деррида). В этом же ключе Бауман трактует саму возможность социологии в постмодернистскую эпоху как возможность необходимого комментария к повседневным практикам означивания. (Ср. тезис о познании мира только в форме "литературного дискурса" Лиотара и Джеймисона). В позитивной формулировке этот тезис звучит как необходимость вступать в игру означающих, в процесс письма, тем самым постоянно инициируя Ч. Таким образом и под углом зрения социологии практики письма-Ч. (Ч.-письма) универсализируются (в своей нераздельности) до социо-культуро-конституирующих. Следовательно, в постструктуралистско-постмодернистской перспективе вне стратегий Ч. (как и письма) нет никаких оснований говорить о какой-либо реальной реальности, кроме как о реальности процессуальности Ч.-письма (письма-Ч.). Более того, Ч. творит самого читателя (Эко). Другое дело, что в конкретных стратегиях поддержания этой процессуальности происходит (согласно Фуко) перераспределение знания-власти, стремящегося к собственной институциализации, переструктурированию проблемных смысловых полей, конституированных к данному времени различными дискурсивными практиками, вплоть до "эпистемических разрывов" с предшествующим знанием-властью, что заставляет как бы заново конституировать для себя предметы (тексты) своих интерпретаций, основываясь на новых способах различения, возникающих из иных реконструкций "архива знания". Тем самым стратегия Ч. (и письма) оказывается не только "репрезентантами" реальности, но и "средствами" организации социума, роль скоро они сами пронизаны "властью", то есть "множественностью силовых отношений" ("воля к знанию", реализуемая в Ч. (и письме), есть одновременно "воля к власти"). Единственное средство оппозирования власти-знанию — глобальная ревизия стереотипов "наивного читателя", ведь любое повествование не только обеспечивает через интерпретацию доступ в мир, но и скрывает и искажает его. (См. также Текст, Интертекст, Гипертекст, Комфортабельное чтение, Означивание, Ризома, "Смерть Автора", "Смерть субъекта".)

В. Л. Абушенко

"ЧТО ТАКОЕ ФИЛОСОФИЯ?" — книга Делеза и Гваттари ("Qu'est-ce que la philosophie?". Les Editions de Minuit, 1991. Рус. перевод С. Н. Зенкина, 1998). По мысли авторов, обозначенной во Введении, "что такое философия" — это такой вопрос, который "задают, скрывая беспокойство, ближе к полудню, когда больше спрашивать уже не о чем. [...] Мы и

раньше все время его ставили, и у нас был на него неизменный ответ: философия — это искусство формировать, изобретать, изготавливать концепты”. Концепты, по мысли авторов, нуждаются в концептуальных персонажах, которые способствуют их определению. По мысли Кожева, именно греки окончательно зафиксировали смерть Мудреца и заменили его философами, *друзьями* мудрости, которые ищут ее, но формально ею не обладают. Философ — тот, кто “изобрел Концепты и начал мыслить ими”. Согласно Делезу и Гваттари, в философии под “другом” понимается нечто внутренне присутствующее в мысли, условие самой ее возможности, живая категория, элемент трансцендентального опыта. Друг оказался соотнесен уже не с иным человеком, а с неким Существом, Объектностью, Целостностью. Как отмечают Делез и Гваттари, существует особенность, благодаря которой философия представляется явлением древнегреческих городов-полисов: в них сформировались общества друзей или равных, между которыми и внутри каждого из них стимулировались отношения соперничества. “Соперничество свободных людей, атлетизм, возведенный в общий принцип”, совмещенные с “дружеством”, призванным “примирять целостность сущности с соперничеством”, оказываются предпосылками мысли как таковой. И не только в античных полисах, как отмечал Бланшо. По мысли Делеза и Гваттари, философия — не просто искусство формировать, изобретать или же изготавливать концепты, ибо концепты — это необязательно формы, находки или продукты. Философия — дисциплина, состоящая в *творчестве* концептов. “Творить все новые концепты — таков предмет философии”. Искусство философа сообщает существование также и умственным сущностям, а философские концепты тоже суть “*verba*”. Согласно рассуждениям Ницше, философы должны не просто принимать данные им концепты, чтобы чистить их и наводить на них лоск; следует прежде всего самим их производить, творить, утверждать и убеждать людей ими пользоваться. До сих пор в общем и целом каждый доверял своим концептам, словно это волшебное приданое, полученное из столь же волшебного мира, — но такую доверчивость следует заменить недоверчивостью, и философ особенно должен не доверять именно концептам, коль скоро он не сам их сотворил (об этом хорошо знал Платон, хотя и учил противоположному...). Платон говорил, что следует созерцать Иден, но сперва он должен был сам создать *концепт* Иден. Чего стоит философ, по мысли Ницше, если о нем можно сказать: он не создал ни одного концепта, он не создал сам своих концептов? По Делезу и Гваттари, философия не есть ни созерцание, ни рефлексия, ни коммуникация. Философия — не созерцание, так как созерцания суть сами же вещи, рас-

сматриваемые в ходе творения соответствующих концептов. Философия — не рефлексия, так как никому не нужна философия, чтобы о чем-то размышлять; объявляя философию искусством размышления, ее скорее умаляют, чем возвышают, ибо чистые математики вовсе не дожидались философии, чтобы размышлять о математике, как и художники — о живописи или музыке. Философия не обретает окончательного прибежища и в коммуникации, которая потенциально работает только с мнениями, дабы сотворить в итоге “консенсус”, а не концепт. Созерцание, рефлексия и коммуникация — это не дисциплины, а машины, с помощью которых в любых дисциплинах образуются Универсалии. Универсалии созерцания, а затем Универсалии рефлексии, — таковы две иллюзии, через которые уже прошла философия в своих мечтах о господстве над другими дисциплинами (объективный идеализм и субъективный идеализм), и ей доставит ничуть не больше чести, если она начнет отыгрываться Универсалиями коммуникации, долженствующими доставить нам правила для воображаемого господства над рынком и масс-медиа (интерсубъективный идеализм). Первейший принцип философии состоит в том, что Универсалии ничего не объясняют, они сами подлежат объяснению. *Определение философии как познания посредством чистых концептов*, по мысли Делеза и Гваттари, можно считать *окончательным*. Не следует противопоставлять друг другу познание посредством концептов и посредством конструирования концептов в возможном опыте (или интуиции). Ибо, согласно вердикту Ницше, вы ничего не узнаете с помощью концептов, если сначала сами их не сотворите, то есть не сконструируете их в свойственной каждому из них интуиции. Исключительное право на создание концептов обеспечивает философии особую функцию, но не дает ей никакого преимущества, никакой привилегии. Согласно Делезу и Гваттари, философы до сих пор недостаточно занимались природой концепта как философской реальности. Они предпочитали рассматривать его как уже данное знание или представление, выводимое из способностей, позволяющих его формировать (абстракция или обобщение) или же им пользоваться (суждение). Но концепт не дается заранее, он творится, должен быть сотворен; он не формируем, а полагается сам в себе (самополагание); самое субъективное в нем оказывается и самым объективным. Наибольшее внимание концепту как философской реальности уделяли, согласно Делезу и Гваттари, посткантианцы, особенно Шеллинг и Гегель. Гегель дает концепту мощное определение через *Фигуры творчества* и *Моменты его самополагания*: фигуры стали принадлежностями концепта, так как они образуют тот его аспект, в котором он творится сознанием и в сознании, через преем-

ственность умов, тогда как моменты образуют другой аспект, в котором концепт сам себя полагает и объединяет разные умы в абсолюте Самости. Гегель показал, что концепт не имеет ничего общего с общей или абстрактной идеей, а равно и с несотворенной Мудростью, которая не зависела бы от самой философии. Посткантианцы вращались в кругу универсальной энциклопедии концепта, связывающей его творчество с чистой субъективностью, вместо того чтобы заняться делом более скромным — педагогикой концепта, анализирующей условия творчества как факторы моментов, остающихся единичными. Как отмечают Делез и Гваттари, если три этапа развития концепта суть энциклопедия, педагогика и профессионально-коммерческая подготовка, то лишь второй из них может не дать нам с вершин первого низвергнуться в провал третьего — в этот абсолютный провал мысли. В первом разделе “Философия” авторы утверждают, что не существует простых концептов. В концепте всегда есть составляющие, которыми он и определяется, в нем имеется шифр. Концепт — это множественность, хотя не всякая множественность концептуальна. Не бывает концепта с одной лишь составляющей: даже в первичном концепте, которым “начинается” философия, уже есть несколько составляющих. Декарт, Гегель, Фейербах не только не начинают с одного и того же концепта, но даже и концепты начала у них неодинаковые. У разных авторов, от Платона до Бергсона, встречается мысль, что суть концепта в членении, разбивке и сечении. Он представляет собой целое, так как тотализирует свои составляющие, однако это фрагментарное целое. Каждый концепт отсылает к некоторой проблеме, к проблемам, без которых он не имел бы смысла и которые могут быть выделены или поняты лишь по мере их разрешения; в данном случае это проблема множественности субъектов, их взаимоотношений, их взаимопредставления. В философии концепты творятся лишь в зависимости от проблем, которые представляются нам дурно увиденными или дурно поставленными (педагогика концепта). По Делезу и Гваттари, “мы рассматриваем некоторое поле опыта, взятое как реальный мир, не по отношению к некоторому “я”, а по отношению к простому “наличествуванию”. В некоторый момент наличествует тихо и спокойно пребывающий мир. И вдруг возникает испуганное лицо, которое смотрит куда-то наружу, за пределы этого поля”: здесь Другой предстает не как субъект или объект, а совсем иначе — как возможный мир, как возможность некоего пугающего мира. Другой — это возможный мир, каким он существует в выражающем его лице, каким он осуществляется в придающей ему реальность речи;

он является концептом из трех неразделимых составляющих — возможный мир, существующее лицо и реальный язык, то есть речь. По Делезу и Гваттари, у всех концептов есть история, у каждого концепта есть становление, которое касается уже его отношений с другими концептами, располагающимися в одном плане с ним. Концепту требуется не просто проблема, ради которой он реорганизуется или заменяет прежние концепты, по целый перекресток проблем, где он соединяется с другими, сосуществующими концептами. В случае с концептом Другого как выражения возможного мира в перцептивном поле необходимо по-новому рассмотреть составляющие самого этого поля: не будучи более ни субъектом перцептивного поля, ни объектом в этом поле, Другой становится условием, при котором перераспределяются друг относительно друга не только субъект и объект, но также фигура и фон, окраины и центр, движение и ориентир, транзитивное и субстанциональное, длина и глубина... Другой, согласно Делезу и Гваттари, всегда воспринимается как некто иной, но в своем концепте он является предпосылкой всякого восприятия, как иных, так и нас самих. Таким образом, находясь в том или ином доступном определению плане, можно как бы по мосту переходить от концепта к концепту: создание концепта Другого с такими-то и такими-то составляющими влечет за собой создание нового концепта перцептивного пространства, для которого придется определять другие составляющие. Во-первых, каждый концепт отсылает к другим концептам — не только в своей истории, но и в своем становлении и в своих внешних соединениях; концепты бесконечно множатся и хоть и со-творяются, но не из ничего. Во-вторых, для концепта характерно то, что составляющие делаются в нем неразделимыми; каждая отличная от других составляющая частично перекрывается какой-то другой, имеет с нею зону соседства, порог неразличности. В-третьих, каждый концепт должен, следовательно, рассматриваться как точка совпадения, сгущения и скопления своих составляющих. В этом смысле каждая составляющая ... должна пониматься не как общее или частное, а просто как чисто единичное — "такой-то" возможный мир, "такое-то" лицо, "такие-то" слова. Концепт, по Делезу и Гваттари, иетелесен, хотя он воплощается или осуществляется в телах; он принципиально не совпадает с тем состоянием вещей, в котором осуществляется. Концепт — это событие, а не сущность и не вещь. Он есть некое чистое Событие, некая эссенция, некая целостность — например, событие Другого или событие лица (когда лицо само берется как концепт). Концепт ие-дискурсивен, и философия не явля-

ется дискурсивным образованием, так как не выстраивает ряда пропозиций. Концепт — это ни в коем случае не пропозиция, он не пропозиционален, а пропозиция никогда не бывает итегисоналом. Пропозиции определяются своей референцией, а референция затрагивает не Событие, но отношение с состоянием вещей или тел, а также предпосылки этого отношения. Концепты свободно вступают в отношения ие-дискурсивной переключки — либо потому, что составляющие одного из них сами становятся концептами, имеющими другие, опять-таки разнородные составляющие, либо потому, что между концептами ни на одном уровне нет никакой иерархической разницы. Не будет ошибкой считать, согласно Делезу и Гваттари, что философия постоянно находится в состоянии отклонения или дигрессивности. Философия говорит фразами, но из фраз, вообще говоря, не всегда извлекаются пропозиции. По мысли Делеза и Гваттари, из фраз или их эквивалента философия добывает концепты (не совпадающие с общими или абстрактными идеями), тогда как наука — проспекты (пропозиции, не совпадающие с суждениями), а искусство — перцепты и аффекты (также не совпадающие с восприятиями или чувствами). К примеру, картезианское cogito, декартовское "Я"; это один из концептов "я". У этого концепта три составляющих — "сомневаться", "мыслить", "быть" (отсюда не следует, что всякий концепт тричен). Целостное высказывание, образуемое этим концептом как множественностью, таково: я мыслю, "следовательно", я существую; или в более полном виде: я, сомневающийся, мыслю, существую, я существую как мыслящая вещь. Таково постоянно возобновляемое событие мысли, каким видит его Декарт. Концепт сгущается в точке Я, которая проходит сквозь все составляющие и в которой совпадают Я — "сомневаться". Я — "мыслить". Я — "существовать". Составляющие, то есть итегисивные ординаты, отмечают Делез и Гваттари, располагаются в зонах соседства или ие-различности, делающих возможным их взаимопереход и образующих их неразделимость: первая такая зона находится между "сомневаться" и "мыслить" (я, сомневающийся, не могу сомневаться в том, что мыслю); вторая — между "мыслить" и "существовать" (чтобы мыслить, нужно существовать). То же самое относится и к модусам мышления — ощущать, воображать, составлять понятия. То же и в отношении типов существования (существа), вещного или субстанционального — бесконечное существо, конечное мыслящее существо, протяженное существо. Примечательно, что в последнем случае концепт "я" сохраняет за собой лишь вторую фазу существа и оставляет в стороне прочие части вариации. И это как раз является знаком того, что концепт как фрагментарная целостность замкнут формулой

"я существую как мыслящая вещь": другие фазы существа доступны только через посредство мостов-перекрестков, ведущих к другим концептам. Когда задают вопрос: "были ли у cogito предшественники?" — то имеется в виду вот что: существуют ли концепты, подиисанные именами прежних философов, которые имели бы похожие, почти те же самые составляющие, но какой-то одной не хватало бы или же добавлялись лишние, так что cogito не могло достичь кристаллизации, поскольку составляющие еще ие совпадали в некотором "я"? Согласно Делезу и Гваттари, картезианский план состоял в том, чтобы устранить любые эксплицитно-объективные пресуппозиции, при которых концепт отсылал бы к другим концептам (например, "человек как разумное животное"). Он опирается только на пре-философское понимание, то есть на имплицитно-субъективные пресуппозиции: все знают, что значит "мыслить", "существовать", "я" (мы знаем это, поскольку сами делаем это, являемся этим или говорим это). Это совершенно новое различие. Подобному плану требуется первичный концепт, который не должен предполагать ничего объективного. То есть проблема ставится следующим образом: каким будет первичный концепт в этом плане или с чего начать, чтобы определить истину как абсолютно чистую субъективную достоверность? Именно таково cogito. Напрасно спрашивать себя, утверждают авторы, прав Декарт или не прав. Картезианские концепты могут быть оценены только в зависимости от проблем, на которые отвечают, и от плана, в котором происходят. Вообще говоря, если создававшиеся ранее концепты могли лишь подготовить, но не образовать новый концепт — значит, их проблема еще не выделилась из других, а их план еще не получил необходимую кривизну и движения. Если же концепты могут заменяться другими, то лишь при условии новых проблем и нового плана, по отношению к которым ие остается, например, никакого смысла в "Я", никакой необходимости в начальной точке, никакого различия между пресуппозициями (или же возникают другие смыслы, необходимости, различия). Концепт всегда обладает той истинной, которую получает в зависимости от условий своего создания; концепт никогда не ценится по тому, чему он препятствует; он ценится только по своему собственному ни с чем не сравнимому положению и сотворению. История философии, по Делезу и Гваттари, требует оценивать не только историческую новизну концептов, созданных тем или иным философом, но и силу их становления в процессе их взаимопереходов. Концепт — это, разумеется, познание, но только самопознание, и познается в нем чистое событие, не совпадающее с тем состоянием вещей, в котором оно воплощается. Философские концепты — это

фрагментарные единства, не пригнанные друг к другу, так как их края не сходятся. Творящая их философия всегда представляет собой могучее Единство — нефрагментированное, хотя и открытое; это беспредельная Все-целость, *Omnitudo*, вбирающая их все в одном и том же плане. Это и есть план консистенции или, точнее, план имманенции концептов. Концепты и план строго соответствуют друг другу, но их тем более точно следует различать. План имманенции — это не концепт, даже не концепт всех концептов. Философия — это конструирование, а конструирование включает два взаимодополнительных и разноприродных аспекта — создание концептов и начертание плана. Концепты — это как множество воли, которые вздымаются и падают, тогда как план имманенции — это та единственная волна, которая их свертывает и развертывает. Концепты суть события, а план — горизонт событий; это не относительный горизонт, функционирующий как предел, меняющийся в зависимости от положения наблюдателя и охватывающий поддающиеся наблюдению состояния вещей, но горизонт абсолютный, который независим от какого-либо наблюдателя и в котором событие, то есть концепт, становится независимым от видимого состояния вещей, где оно может совершаться. У плана имманенции, согласно авторам, две стороны — Мысль и Природа, *Physis* и *Nous*. План имманенции очевидным образом различен у греков, в 17 в. и в современности (притом что эти понятия расплывчаты и общи) — не тот образ мысли и не та материя бытия. Мысль о том, что любая философия вытекает из некоторой интуиции, которую она постоянно развертывает в своих концептах с разной степенью интенсивности, — эта грандиозная перспектива в духе Лейбница или Бергсона оказывается, по Делезу и Гваттари, обособившей, если рассматривать интуицию как оболочку бесконечных движений мысли, непрерывно пробегающих некоторый план имманенции. Разумеется, отсюда нельзя делать вывод, что концепты прямо выводятся из плана: для них требуется специальное конструирование, отличное от конструирования плана, и потому концепты должны создаваться наряду с составлением плана. Если философия начинается с создания концептов, то план имманенции должен рассматриваться как нечто префилософское. У Декарта то было субъективно-имплицитное понимание, предполагаемое первичным концептом “Я мыслю”; у Платона то был виртуальный образ уже-помысленного, которым дублируется каждый актуальный концепт. Хайдеггер обращается к “преонтологическому пониманию Бытия”, к “преконцептуальному” пониманию, в котором, очевидно, подразумевается постижение той или иной материи бытия в соотношении с тем или иным расположением мысли. Так

или иначе, философия всегда полагает нечто префилософское или даже нефилософское — потенциал Все-целости. “Префилософское” не означает чего-либо предсуществующего, а лишь нечто не существующее вне философии, хоть и предполагаемое ею. План имманенции — это как бы срез хаоса, и действует он наподобие решета. Действительно, для хаоса характерно не столько отсутствие определенности, сколько бесконечная скорость их возникновения и исчезновения; это не переход от одной определенности к другой, а, напротив, невозможность никакого соотношения между ними, так как одна возникает уже исчезающей, а другая исчезает, едва наметившись. Хаос хаотизирует, растворяет всякую консистенцию в бесконечности. Задача философии — приобрести консистенцию, притом не утратив бесконечности, в которую погружается мысль (в этом отношении хаос обладает как физическим, так и мысленным существованием). Античные греки первыми осознали, что Порядок строго имманентен такой космической среде, которая, подобно плоскому плану, делает срез хаоса. В общем, первыми философами были те, кто учредил план имманенции в виде сети, протянутой сквозь хаос. В этом смысле они противостояли Мудрецам — персонажам религии, жрецам, в поимании которых учреждаемый порядок всегда трансцендентен и устанавливается извне. Религия всегда там, где трансцендентность, вертикальное Бытие, имперское Государство на небесах или на земле, а философия, согласно Делезу и Гваттари, всегда там, где имманентность, пусть даже она служит ареной для агона и соперничества (этого не опровергают и греческие тираны, так как они всецело на стороне сообщества друзей, проявляющегося сквозь все их безумнейшие и жесточайшие соперничества). Авторы исследуют проблему: нельзя ли рассматривать всю историю философии как учреждение того или другого плана имманенции? При этом выделялись бы физикалисты, делающие акцент на материи Бытия, и ноологисты — для них главное образ мысли. Однако, по Делезу и Гваттари, сразу же возникает опасность путаницы: уже не сам план имманенции образует данную материю Бытия или данный образ мысли, но имманентность приписывается “чему-то” в дательном падеже, будь то Материя или Дух. У Платона и его последователей это стало очевидным. Вместо того чтобы план имманенции образовывал Всецелость, имманентность оказывается имманентной Единому (в дательном падеже), то есть на то Единое, в котором простирается и которому присваивается имманентность, накладывается другое Единое, на сей раз трансцендентное; по ту сторону каждого Единого появляется еще Единое — это и есть формула неоплатоников. Всякий раз когда имманент-

ность толкуют как имманентную “чему-то”, происходит смешение плана и концепта, так что концепт оказывается трансцендентной универсалией, а план — атрибутом виутри концепта. Превратно истолкованный таким образом план имманенции вновь порождает трансцендентность — отныне он просто поле феноменов, которое лишь во вторичном владении обладает тем, что изначально принадлежит к трансцендентному единству. В христианской философии, по мысли автора, ситуация еще более ухудшилась. Полагание имманентности осталось чисто философским учреждением, но теперь оно, оказывается, терпимо лишь в очень малых дозах, оно строго контролируется и обставляется со всех сторон требованиями эманативной и особенно креативной трансцендентности. Риская судьбой своего творчества, а то и собственной жизнью, каждый философ вынужден доказывать, что вводя им в мир и дух доза имманентности не подрывает трансцендентности Бога, которому имманентность может быть присвоена лишь вторично (Николай Кузанский, Экхарт, Бруно). Религиозная власть требует, чтобы имманентность допускалась лишь местами или на промежуточном уровне. Можно считать, что имманентность — это актуальнейший пробный камень любой философии, так как она берет на себя все опасности, с которыми той приходится сталкиваться, все осуждения, гонения и отречения, которые та претерпевает. Чем, кстати, доказываются, что проблема имманентности — не абстрактная и не чисто теоретическая. На первый взгляд, непонятно, почему имманентность столь опасна, но тем не менее это так. Она поглощает без следа мудрецов и богов. Философа узнают по тому, что он отдает на откуп имманентности — словно на откуп огню. Имманентность имманентна только себе самой, и тогда уж она захватывает все, вбирает в себя Всецелость и не оставляет ничего такого, чему она могла бы быть имманентна. По крайней мере, всякий раз, когда имманентность толкуют как имманентную “Чему-то”, можно быть уверенным, что этим “Чему-то” вновь вводится трансцендентное. По мысли Делеза и Гваттари, начиная с Декарта, а затем у Канта и Гуссерля, благодаря *cogito* появилась возможность трактовать план имманенции как поле сознания. Иными словами, имманентность стали считать имманентной чистому сознанию, мыслящему субъекту. У Канта этот субъект называется трансцендентальным, а не трансцендентным — именно потому, что это субъект поля имманенции любого возможного опыта, которым покрывается все, как внешнее, так и внутреннее. Кант отвергает всякое трансцендентное применение синтета, зато он относит имманентность к субъекту синтеза как новому,

субъективному единству. Он даже может позволить себе роскошь разоблачения трансцендентных идей, сделав из них "горизонт" поля, имманентного субъекту. Но при всем том Каят находит новейший способ спасения трансцендентности: теперь это уже будет не трансцендентность Чего-то или же Единого, стоящего выше всех вещей (созерцание), а трансцендентность Субъекта, которому поле имманенции присваивается лишь постольку, поскольку принадлежит некоему "я", необходимо представляющему себе данный субъект (рефлексия). Мир греческой философии, не принадлежавший никому, все более и более переходит в собственность христианского сознания. Остается следующий шаг: когда имманентность становится имманентна трансцендентальной субъективности (в дательном падеже), то в ее собственном поле должна появиться метка или шифр трансцендентности как акта, отсылающего теперь уже к другому "я", к другому сознанию (коммуникация). Так происходит у Гуссерля и многих его последователей, которые вскрывают в Другом или же в Плоти подземную работу трансцендентного внутри самой имманентности. У Гуссерля имманентность мыслится как имманентность текущего опыта субъективности (в дательном падеже), но поскольку этот чистый и даже дикий опыт не всецело принадлежит тому "я", которое представляет его себе, то в этих самых зонах непринадлежности на горизонте вновь появляется что-то трансцендентное — то ли в форме "имманентно-первозданной трансцендентности" мира, заполненного интенциональными объектами, то ли как особо привилегированная трансцендентность интересубъективного мира, населенного другими "я", то ли как объективная трансцендентность мира идей, наполненного культурными формациями и сообществом людей. Три типа Универсалий — созерцание, рефлексия, коммуникация — это, согласно Делезу и Гваттари, как бы три века философии — Эйдетика, Критика и Феноменология — неотделимые от истории одной долгой иллюзии: "В инверсии ценностей доходили даже до того, что убеждали нас, будто имманентность — это тюрьма (солипсизм...), из которой нас избавляет Трансцендентное". Когда Сартр предположил существование безличностного трансцендентного поля, это вернуло имманентности ее права. Говорить о плане имманенции становится возможно лишь тогда, когда имманентность не имманентна более ничему, кроме себя. Что имманентность бывает имманентна лишь себе самой, то есть представляет собой план, пробегаемый движениями бесконечности и наполненный интенсивными ординалами, — это в полной мере, по Де-

лезу и Гваттари, сознавал Спиноза. Оттого он был настоящим королем философов — возможно, единственным, кто не шел ни на малейший компромисс с трансцендентностью, кто преследовал ее повсюду. Он открыл, что свобода — в одной лишь имманентности. Он дал завершение философии, осуществив ее префилософское предположение. У Спинозы не имманентность относится к субстанции и модусам, а сами спинозовские концепты субстанции и модусов относятся к плану имманенции как к своей пресуппозиции. Этот план обращен к нам двумя своими сторонами — протяженностью и мышлением, а точнее, двумя потенциями — потенцией бытия и потенцией мысли. Спиноза — это та головкружительная имманентность, от которой столь многие философы тщетно пытаются избавиться. В пределе, согласно авторам, каждый великий философ составляет новый план имманенции, приносит новую материю бытия и создает новый образ мысли, так что не бывает двух великих философов в одном и том же плане: невозможно представить себе великого философа, о котором не приходилось бы сказать: он изменил смысл понятия "мыслить", или он стал (по выражению Фуко) "мыслить иначе". (Мысль невольно пытается истолковывать имманентность как имманентную чему-то, будь то великий Объект созерцания, или Субъект рефлексии, или же Другой субъект коммуникации; при этом фатальным образом вновь вводится трансцендентность.) Как отмечают Делез и Гваттари, не только в концептах, но и в образе мысли произошла большая перемена, когда при выражении негативности мысли "заблуждение" и "предрассудок" были заменены "невежеством" и "суеверием"; важную роль сыграл здесь Фонтенель. Тем более когда Каят отметил, что мышление грозит не столько заблуждение, сколько неизбежные иллюзии, происходящие изнутри самого разума, из той его арктической области, где теряет направление стрелка любого компаса, — то при этом оказалась необходимой переориентация всей мысли, и одновременно в нее проинклило некое по праву отсутствующее бредовое начало. Огненные в плане имманенции мысли угрожают уже не ямы и ухабы по дороге, а "северные туманы", которыми все окутано. Самый вопрос об "ориентации в мысли" меняет свой смысл. В классическом образе заблуждения лишь постольку выражает собой по праву наилучшую опасность для мысли, поскольку сама мысль представляется "желающей" истинны, ориентированной на истину, обращенной к истине; тем самым предполагается, что все знают, что значит мыслить, и все по праву способны мыслить. Такой несколько забавной доверчивостью и одушевлен классический образ: отношение к истине образует бесконечное движение знания как диаграмматическую черту. Напротив того, новое ос-

вещение, которое проблема получила в 18 веке, — с переходом от "естественного света" к "Просвещению" — состоит в замене знания верой, то есть новым бесконечным движением, из которого вытекает иной образ мысли: огненные речь не о том, чтобы обращаться к чему-либо, а о том, чтобы идти за ним следом, не схватывать и быть захваченным, а делать умозаключения. При каких условиях заключение будет правильным? При каких условиях вера, ставшая профанной, может сохранить законность? Этот вопрос получил разрешение лишь с созданием основных концептов эмпиризма (ассоциация, отношение, привычка, вероятность, условность...), но и обратно — этими концептами, среди которых и сам концепт веры, предполагаются диаграмматические черты, которые сразу превращают веру в бесконечное движение, независимое от религии и пробегающее новый план имманенции (напротив того, религиозная вера становится концептуализируемым частным случаем, чью законность или незаконность можно измерить по шкале бесконечности). Если попытаться столь же суммарно обрисовать черты новоевропейского образа мысли, то, согласно Делезу и Гваттари, в нем не будет торжества, даже и смешанного с отращиванием. Уже в греческом образе мысли предусматривалось это безумие двойного искажения, когда мысль впадает не столько в заблуждение, сколько в бесконечное блуждание. Среди двойственностей бесконечного движения мысль никогда не соотносилась с истиной простым, а тем более неизменным способом. Первейшей чертой новоевропейского образа мысли стал полный отказ от такого соотношения: теперь считалось, что истина — это всего лишь создаваемое мыслью с учетом плана имманенции, который она считает предполагаемым, и всех черт этого плана, негативных и позитивных, которые становятся неразличимыми между собой; как сумел внушить всем Ницше, мысль — это творчество, а не воля к истине. А если теперь, в отличие от классического образа мысли, больше нет воли к истине, то это оттого, что мысль составляет лишь "возможность" мыслить, которая еще не позволяет определить мыслителя, "способного" мыслить и говорить "Я"; необходимо насильственное воздействие на мысль, чтобы мы сделали способны мыслить, — воздействие некоего бесконечного движения, которое одновременно лишает нас способности говорить "Я". Эта вторая черта новоевропейского образа мысли изложена в ряде знаменитых текстов Хайдеггера и Бланшо. Третья же черта его в том, что такое "Немогущество" мысли, сохраняющееся в самом ее сердце, даже после того как она обрела способность, определенную как творчество, — есть не что иное, как множество двойственных знаков, которые все более нарастают, становятся диаграмматически

ми чертами или бесконечными движениями, обретая значимость по праву, тогда как до сих пор они были лишь ничтожными фактами и в прежних образах мысли отбрасывались при отборе. Вопрос о том, отмечают авторы, в каких случаях и до какой степени одни философы являются “учениками” другого, а в каких случаях, напротив, ведут его критику, меняя план и создавая иной образ, — этот вопрос требует сложных и интересных оценок, тем более что занимающие план концепты никогда не поддаются простой дедукции. По мнению Делеза и Гваттари, решение этих проблем может продвигаться вперед лишь при условии отказа от узко исторического взгляда на “до” и “после” и рассмотрения не столько истории философии, сколько времени философии. Это стратиграфическое время, где “до” и “после” обозначают всего лишь порядок напластований. Философское время — это время всеобщего сосуществования, где “до” и “после” не исключаются, но откладываются друг на друга в стратиграфическом порядке. Философия — это становление, а не история, сосуществование планов, а не последовательность систем. Например, *cogito* Декарта сотворено как концепт, однако у него есть presupпозиции. Не в том смысле, в каком один концепт предполагает другие (например, “человек” предполагает “животное” и “разумное”). Здесь presupпозиции имплицитны, субъективны, прекоцептуальны и формируют образ мысли: все знают, что значит мыслить. Все обладают возможностью мыслить, все желают истины... А есть ли что-то другое, кроме этих двух элементов — концепта и плана имманенции, то есть образа мысли, который должны занять концепты одной группы (*cogito* и сочетаемые с ним концепты)? Есть ли в случае Декарта что-то иное, кроме сотворенного *cogito* и предполагаемого образа мысли? Да, по мысли Делеза и Гваттари, есть и нечто иное, несколько таинственное — это Идиот: именно он говорит “Я”, именно он провозглашает *cogito*, но он же и обладает субъективными presupпозициями, то есть чертит план. Идиот — это частный мыслитель, противостоящий публичному профессору (схоласту): профессор все время ссылается на школьные концепты (человек — разумное животное), частный же мыслитель формирует концепт из врожденных сил, которыми по праву обладает каждый сам по себе (я мыслю). Таков весьма странный тип персонажа — желающий мыслить и мыслящий самостоятельно, посредством “естественного света”. Идиот — это концептуальный персонаж. По Делезу и Гваттари, “идиот” возникает вновь уже в новую эпоху, в ином контексте — тоже христианском, но русском. Сделавшись славянином, идиот остался оригиналом — частным мыслителем, но оригинальность его переменялась. Шестов обнаруживает у Достоевского за-

чаток новой оппозиции между частным мыслителем и публичным профессором. Прежнему идиоту требовались очевидности, к которым он пришел бы сам, а покамест он готов был сомневаться во всем, даже в том, что $3 + 2 = 5$; он ставил под сомнение любые истины Природы. Новому идиоту совершенно не нужны очевидности, он никогда не “смирится” с тем, что $3 + 2 = 5$, он желает абсурда — это уже другой образ мысли. Прежний хотел истины, новый же хочет сделать высшим могуществом мысли абсурд — то есть творить. Прежний хотел давать отчет только разуму, новый же, более близкий к Иову, чем к Сократу, хочет, чтобы ему дали отчет о “каждой жертве Истории”; это разные концепты. Он никогда не согласится принять истины Истории. Прежний идиот хотел самостоятельно разобраться, что поддается пониманию, а что нет, что разумно, а что нет, что погребло, а что спасено; новый же идиот хочет, чтобы ему вернули погребшее, не поддающееся пониманию, абсурдное. Это очевидным образом иной персонаж, произошла мутация. И тем не менее оба идиота связаны тонкой нитью — как будто первый должен потерять рассудок, чтобы изначально утраченное им при обретении рассудка мог найти второй. Концептуальный персонаж — это не представитель философа, скорее даже наоборот, философ представляет лишь телесную оболочку для своего главного концептуального персонажа и всех остальных, которые служат высшими заступниками, истинными субъектами его философии. Философ — это идиосинкрязия его концептуальных персонажей. Судьба философа — становиться своим концептуальным персонажем или персонажами, в то время как и сами эти персонажи становятся иными, чем в истории, мифологии или же повседневном быту (Сократ у Платона, Дионис у Ницше, Идиот у Кузнецова). Концептуальный персонаж — это становление или же субъект философии, эквивалентный самому философу, так что Кузнецов или даже Декарт должны были бы подписываться “Идиот”, подобно тому как Ницше подписывался “Антихрист” или “Дионис распятый”. Может показаться, отмечают Делез и Гваттари, что Ницше вообще отказывается от концептов. На самом деле им сотворены грандиозные и интенсивные концепты (“силы”, “ценность”, “становление”, “жизнь”, репульсивные концепты типа “обиды”, “нечистой совести”), а равно и начертан новый план имманенции (бесконечные движения воли к власти и вечного возвращения), переворачивающий весь образ мысли (критика воли к истине). Просто у него замешанные в деле концептуальные персонажи никогда не остаются лишь подразумеваемыми. Правда, в своем непосредственном проявлении они выглядят несколько двойственно, и потому многие читатели рассматривают Ницше как по-

эта, духовидца или мифотворца. Однако концептуальные персонажи у Ницше и вообще повсюду — это ни мифические олицетворения, ни исторические личности, ни литературно-романические герои. Дионис у Ницше столь же немифичен, как Сократ у Платона неисторичен. Концептуальные персонажи несводимы к психосоциальным типам, хотя и здесь постоянно происходит взаимопроизношение. Зиммель, а затем Гофман много сделали для изучения этих типов — часто кажущихся нестабильными, заселяющих анклавы и маргинальные зоны общества (чужеземец, отверженный, переселенец, проходной, коренной житель, человек, возвращающийся на родину). По Делезу и Гваттари, социальное поле, включающее структуры и функции, еще не позволяет непосредственно подступиться к некоторым движениям, которыми захвачен *Socius*. Любой человек — в любом возрасте, как в бытовых мелочах, так и в самых ответственных испытаниях, — ищет себе территорию, переживает или сам осуществляет детерриториализацию, а затем ретерриториализует практически в чем угодно — в воспоминании, фетише, грезе. Психосоциальные типы имеют именно такой смысл — как в ничтожнейших, так и в важнейших обстоятельствах они делают осязательными образование территорий, векторы детерриториализации, процессы ретерриториализации. По мысли авторов, философия неотделима от некоей Родины, о чем свидетельствуют и априори, и врожденные идеи, и анамнесис. Роль концептуальных персонажей — манифестировать территории, абсолютные детерриториализации и ретерриториализации мысли. Концептуальные персонажи — это мыслители, только мыслители, и их личностные черты тесно смыкаются с диаграмматическими чертами мысли и интензивными чертами концептов. Анекдоты Диогена Лазартия показывают не просто социальный или даже психологический тип того или иного философа (Эмпедокл-властитель, Диоген-раб), скорее в них проявляется обитающий в нем концептуальный персонаж. По предлагаемой авторами схеме, философия представляет собой три элемента, взаимно соответствующих друг другу по рассматриваемых каждым отдельно: префилософский план, который она должна начертать (имманенция), префилософский персонаж или персонален, которых она должна изобретать и вызывать к жизни (инсистенция), и философские концепты, которые она должна творить (консистенция). Начертание, изобретение, творение — такова философская троица. Согласно Делезу и Гваттари, философия по природе парадоксальна, но не потому, что отстаивает наименее правдоподобные мнения или принимает

мнения взаимно противоречивые, а потому, что она пользуется фразами стандартного языка, чтобы выразить нечто выходящее за рамки мнения и даже вообще предложения. Концепт — это, конечно, некоторое решение, но проблема, на которую он отвечает, заключается в условиях его интенциональной когнатиции, в отличие от науки, где она заключается в условиях референции экстенциональных пропозиций. Все три деятельности, из которых состоит конструирование, все время сменяют одна другую, накладываются одна на другую, выходят вперед то одна, то другая; первая заключается в творчестве концептов как видов решения, вторая — в начертании планов и движения на нем как условий задачи, третья — в изобретении персонажа как неизвестной величины. Таким образом, философия живет в условиях перманентного кризиса. План работает рывками, концепты возникают пачками, а персонажи движутся прыжками. Философия состоит не в знании и вдохновляется не истинной, а такими категориями, как Интересное, Примечательное или Значительное, которыми и определяется удача или неудача. Как отмечают авторы, понятия субъекта и объекта не позволяют подойти вплотную к существу мысли. Мысль — это не нить, натянутая между субъектом и объектом, и не вращение первого вокруг второго. Мысль осуществляется скорее через соотношение территории и земли. Земля — это не стихия среди прочих стихий, она замыкает все стихии в единых объятиях, зато пользуется той или другой из них, чтобы детерриторализовать территорию. Движения детерриторализации неотделимы от территорий, открывающихся воле, а процессы ретерриторализации неотделимы от земли, которая восстанавливает территории. Таковы две составляющих — территория и земля, а между ними две зоны неразличимости — детерриторализация (от территории к земле) и ретерриторализация (от земли к территории). Невозможно сказать, по Делезу и Гваттари, что из двух первично. Так, в имперских государствах детерриторализация трансцендентна; она имеет тенденцию осуществляться вверх, вертикально, следуя небесной составляющей земли. Территория стала пустынной землей, однако приходит небесный Чужеземец, который заново основывает территорию, то есть ретерриторализует землю. Напротив того, в полисе детерриторализация имманентна: в ней высвобождается Коренной житель, то есть потенция земли, следуя морской составляющей, которая сама приходит по морскому дну, чтобы заново основать территорию (афинский Эрехтейон — храм Афины и Посейдона). Философы — чужестранцы, однако философия — греческое явление. Что же такое нашли

эти эмигранты в греческой среде? По крайней мере три вещи, послужившие фактическими предпосылками философии: во-первых, чистую общительность как среду имманентности, "внутреннюю природу ассоциации", противостоящую верховной имперской власти и не предполагающую никакого предзаданного интереса, поскольку, наоборот, она сама предполагалась соперничающими интересами; во-вторых, особое удовольствие от ассоциации, составляющее суть дружества, но также и от нарушения ассоциации, составляющее суть соперничества; в-третьих, немислимую в империи любовь к мнению, к обмену мнениями, к беседе. Имманентность, дружество, мнение — всюду встречаются нам эти три греческие черты. Свообразие греков проявляется скорее в соотношении относительного и абсолютного. Когда относительная детерриторализация сама по себе горизонтальна, имманентна, она сопрягается с абсолютной детерриторализацией плана имманентности, которая устремляет в бесконечность, доводит до абсолюта движения относительной детерриторализации (среда, друг, мнение), подвергая их преобразованию. Имманентность оказывается удвоена. Именно здесь начинают мыслить уже не фигурами, а концептами. Христианская мысль, по мнению Делеза и Гваттари, производит концепты лишь благодаря своему атеизму — атеизму, который она выделяет больше, чем какая-либо иная религия. Для философов атеизм не составляет проблемы, равно как и смерть Бога; проблемы начинаются лишь потом, когда уже достигнут атеизм концепта. Удивительно, что так многие философы до сих пор трагически воспринимают смерть Бога. Атеизм — это не драма, это бесстрастное спокойствие философа и неотъемлемое достояние философии. Согласно позиции авторов, философия оказалась достоянием греческой цивилизации, хоть и была принесена мигрантами. Для зарождения философии понадобилась встреча греческой среды с планом имманентности мысли. Понадобилось сопряжение двух совершенно разных движений детерриторализации — относительного и абсолютного, из которых первое само уже осуществлялось в имманентности. Понадобилось, чтобы абсолютная детерриторализация плана мысли прямо соединилась и сочленилась с относительной детерриторализацией греческого общества. Понадобилась встреча друга и мысли. Греки были свободные люди, и потому они первыми осознали Объект в его отношении к субъекту; это и есть концепт согласно Гегелю. Но поскольку объект оставался зеркалаемым как "прекрасный", то его отношение к субъекту еще не было определено, и лишь на позднейших стадиях само это отношение оказалось отрефлексировано, а затем приведено в движение, то есть включено в коммуникацию. Восток, по мысли

Делеза и Гваттари, тоже умел мыслить, но он мыслил объект в себе как чистую абстракцию, пустую универсальность, тождественную простой особости; недоставало соотносительности с субъектом как конкретной универсальностью или универсальной индивидуальностью. Восток не знал концепта, так как довольствовался ничем не опосредуемым сосуществованием абстрактнейшей пустоты и тривиальнейшего сущего. И все же не совсем ясно, чем дофилософская стадия Востока отличается от философской стадии Греции, так как греческая мысль не признавала отношения к субъекту — она лишь предполагала его, еще не умея его рефлектировать. Хайдеггер поставил проблему иначе, поместив концепт в различии Бытия и сущего, а не в различии субъекта и объекта. Грек рассматривается у него не столько как свободный гражданин, сколько как коренной житель (вообще, вся рефлексия Хайдеггера о Бытии и сущем сближается с Землей и территорией, как о том свидетельствуют мотивы "строительства", "обитания"): специфика грека в том, что он обитал в Бытии, знал его пароль. Детерриторализуясь, грек ретерриторализовывался в собственном языке и в своем языковом сокровище — глаголе "быть". Поэтому Восток оказывается не до философии, а в стороне от нее, так как он мыслит, но не мыслит о Бытии. И сама философия не столько шествует по ступеням субъекта и объекта, не столько эволюционирует, сколько поселяется в некоторой структуре Бытия. По Хайдеггеру, греки не умели артикулировать свое отношение к Бытию; по Гегелю, они не умели рефлектировать свое отношение к Субъекту. Гегель и Хайдеггер едины в том, что отношение Греции и философии они мыслят как первоначало, а тем самым и отправной пункт внутренней истории Запада, в которой философия необходимо совпадает со своей собственной историей. Подойдя вплотную к движению детерриторализации, Хайдеггер, по мнению Делеза и Гваттари, все же не сумел быть ему верным, зафиксировав его раз навсегда между бытием и сущим, между греческой территорией и западноевропейской Землей, которую греки якобы и называли Бытием. Гегель и Хайдеггер остаются историчистами, поскольку историю они полагают как форму внутренней жизни, в которой концепт закономерно развивает или раскрывает свою судьбу. Философия — это геофилософия, точно так же как история по Броделю — это геоистория. Почему философия возникает в Греции в такой-то момент? История философии в Греции не должна скрывать, что греки каждый раз должны были сначала стать философами, так же как философы должны были стать греками. Почему же философия пережила Грецию? Только на Западе, подчеркивают Делез и Гваттари, очаги имманентности расширялись и распространялись. Социальное по-

ле здесь определялось уже не внешним пределом, который, как в империях, ограничивает его сверху, а внутренними имманентными пределами, которые все время смещаются, увеличивая систему в целом, и по мере своего смещения воспроизводят себя. Внешние препятствия оказываются не более чем технологическими, а сохраняются одни лишь внутренние соперничества. Таков мировой рынок, доходящий до самого края земли и собирающийся распространиться на целую галактику; даже небесные пространства становятся горизонтальными. Это не продолжение предпринятого греками, а его возобновление в невиданных прежде масштабах, в иной форме и с иными средствами, но все же при этом вновь реализуется сочетание, впервые возникшее у греков, — демократический империализм, колониаторская демократия. Европа, несмотря на соперничество составляющих ее наций, несла себе самой и другим народам “побуждение ко все большей и большей европеизации”, так что в западной цивилизации все человечество в целом родится между собой, как это уже случилось в Греции. Человек капитализма, по Делезу и Гваттари, — это не Робинзон, а Улисс, хитрый плебей, заурядный средний обитатель больших городов, коренной Пролетарий или чужестранец-Мигрант, которые и начинают бесконечное движение — революцию. Сквозь весь капитализм проходит не один, а два клыка, равно ведущие к разочарованиям: “Эмигранты всех стран, соединяйтесь... Пролетарии всех стран...”. По мысли авторов, именно в утопии — спутнице значительной части Времени человека — осуществляется смычка философии с ее эпохой: будь то европейский капитализм или уже греческий полис. И в том и в другом случае благодаря утопии философия становится политикой и доводит до кульминации критику своей эпохи. Утопия неотделима от бесконечного движения: этимологически это слово обозначает абсолютную детерриториализацию, но лишь в той критической точке, где она соединяется с налично-относительной средой, а особенно с подспудными силами этой среды. Словечко утописта Сэмюэла Батлера “Egwhon” означает не только “Nowhere” (Нигде), но и “Now-here” (здесь-сейчас). Слово “утопия” обозначает смычку философии, или концепта, с наличной средой — политическую философию (возможно все же, отмечают Делез и Гваттари, что утопия — “не лучшее слово в силу того усеченного смысла, который закрепило за ним общественное мнение”). Анализируя также и иные пересечения философии и “поскостороннего мира”, авторы фиксируют: не является ошибкой говорить, что революция происходит “по вине философов” (хотя руководят ею не философы). Как показал Кант, концепт революции состоит не в том, как она может вестись в том или

ином неизбежно относительно социальном поле, но в том “энтузиазме”, с которым она мыслится в абсолютном плане имманенции, как проявление бесконечности в здесь-и-сейчас, не содержащее в себе ничего рационального или даже просто разумного. Концепт освобождает имманентность от всех границ, которые еще ставил ей капитал (или же которые она ставила себе сама в форме капитала, представляющего как нечто трансцендентное). В своем качестве концепта и события революция автореференциальна, то есть обладает самополаганием, которое и постигается через имманентный энтузиазм, а в состояниях вещей и жизненном опыте ничто не может его ослабить, даже разочарования разума. Революция — это настолько абсолютная детерриториализация, что она вызывает к новой земле и новому народу. Абсолютная детерриториализация не обходится без ретерриториализации. Философия ретерриториализуется в концепте. Концепт — это не объект, а территория. И вместо Объекта у него — некоторая территория. Именно в этом своем качестве он обладает прошлой, настоящей, а возможно, и будущей формой. Согласно Делезу и Гваттари, если мирового демократического государства в конце 20 в. и не существует, вопреки мечтам немецкой философии о его основании, то причина в том, что, в отличие от архаических империй, использовавших дополнительные трансцендентные кодировки, капитализм функционирует как имманентная аксиоматика декодированных потоков (денежных, трудовых, товарных и иных). Национальные государства представляют собой уже не парадигмы дополнительных кодировок, но “модели реализации” этой имманентной аксиоматики. Детерриториализация государств словно сдерживает детерриториализацию капитала и предоставляет ему компенсаторные ретерриториализации. При этом модели реализации могут быть самыми разными (демократическими, диктаторскими, тоталитарными), могут быть реально разнородными, и тем не менее все они изоморфны в своем отношении к мировому рынку, поскольку тот не просто предполагает их, но и сам производит определяющие их неравномерности развития. Вот почему, отмечают Делез и Гваттари, демократические государства настолько тесно связаны с компрометирующими их диктаторскими государствами, что “защита прав человека с необходимостью должна включать в себя внутреннюю самокритику всякой демократии”. Следует разграничивать, согласно мысли авторов, не только принадлежащее прошлому и настоящему, но и, более глубоко, принадлежащее настоящему и актуальному. Актуальное не предвосхищает собой, пусть даже утопически, наше историческое будущее; оно представляет собой “сейчас” нашего становления. Когда Фуко с восхищением пишет,

что Кант поставил проблему философии не по отношению к вечности, а по отношению к “сейчас”, он имеет в виду, что дело философии — не созерцать вечное и не рефлексировать историю, а диагностировать наши актуальные становления; это становление-революционным, которое, согласно самому же Канту, не совпадает ни с прошлым, ни с настоящим, ни с будущим революций. Диагностировать становления в каждом настоящем или прошлом — таков долг, который Ницше предписывал философу как врачу, “врачу цивилизации” или изобретателю новых имманентных способов существования. Второй раздел книги “Ч. Т. Ф.?” именуется “Философия, логическая наука и искусство”. Повторяя собственную концепцию хаоса (см. выше), Делез и Гваттари усматривают различие философии и науки в том, что “философия, сохраняя бесконечное, придает виртуальному консистенцию посредством концептов; наука, отказываясь от бесконечного, придает виртуальному актуализирующую референцию посредством функций”. Последние, являясь предметом науки, реализуются “в виде пропозиций в рамках дискретивных систем”. Наука *парадигматична*, отмечают авторы вместе с Куном, тогда как философия синтагматична. По Делезу и Гваттари, иногда даже плодотворно “интерпретировать историю философии... в соответствии с ритмом научного прогресса. Но говорить, что Кант порвал с Декартом, а картезианское *сogito* стало частным случаем *сogito* кантианского, — не вполне удовлетворительно, именно потому, что при этом философию превращают в науку. (И обратно, не более удовлетворительно было бы располагать Ньютона с Эйнштейном в порядке взаимноаложения.) ...Мы не проходим сквозь названное чьим-то именем уравнение, а просто пользуемся им”. Науку сближает с религией, согласно Делезу и Гваттари, то, что функции (элементы функций) являются не концептами, а фигурами, определяемыми скорее через духовное напряжение, чем через пространственную интуицию. В функциях есть нечто фигуральное, образующее свойственную науке идеографичность, когда увидеть значит уже прочесть. Первое различие между философией и наукой: что именно предполагается концептом или функцией, — в первом случае это план имманенции или консистенции, во втором — план референции. Во-вторых, концепт не обусловлен, ему присуща неразделимость вариаций; функция же — независимость переменных в обуславливаемых отношениях. Как отмечают авторы, “наука и философия идут противоположными путями, так как консистенцией философских концептов служат события, а референцией научных функций — состояние вещей или смеси; философия с помо-

пью концептов все время извлекает из состояния вещей консистентное событие... тогда как наука с помощью функций постоянно актуализирует событие в реферируемом состоянии вещей, вещи или теле". Философский концепт и научная функция различаются, по Делезу и Гваттари, двумя взаимосвязанными чертами: во-первых, это неразделимые вариации и независимые переменные, во-вторых, это события в плане имманенции и состояния вещей в плане референции. *Концепты и функции предстают как два различных по природе типа множественностей или разнородностей*. Третьим важнейшим различием выступает присущий им способ высказывания: в науке личные имена составляют друг с другом как разные референции, а во втором случае — накладываются друг на друга как страницы; в основе их оппозиции — все характеристики референции и консистенции. Проблема и в философии, и в науке состоит не в том, чтобы ответить на какой-то вопрос, а в том, чтобы адаптировать, координировать находящиеся в процессе определения элементы... В контексте сопоставления феноменологико-философских и научно-логических концептов оказывается, что первый суть не деиотация состояния вещей и не значимость опыта, это событие как чистый смысл, непосредственно пробегающий по составляющим. Анализируя в дальнейшем природу события (см. Событие), Делез и Гваттари подчеркивают, что вся философия оказывается подобной "грандиозному намеку", она — "всегда межвременье". И — завершая разговор о соотношении науки и философии — Делез и Гваттари фиксируют: "Философия может говорить о науке лишь намеками, а наука может говорить о философии лишь как о чем-то туманном [...] Всегда скверно, если ученые занимаются философией без действительно философских средств или же если философы занимаются наукой без настоящих научных средств". В заключении, озаглавленном "От хаоса к мозгу", Делез и Гваттари отталкиваются от идеи названия известной книги Пригожина и И. Стенгерс: "Все, что нам нужно, — немного порядка, чтобы защититься от хаоса" (см. Синергетика). Авторы анализируют процедуры "интерференции" трех планов, "несводимых друг к другу" и "смыкающихся" в мозгу человека: план имманенции в философии, план композиции в искусстве, план референции или координации в науке; форма концепта, сила ощущения, функция познания; концепты и концептуальные персонажи, ощущения и эстетические фигуры, функции и частичные наблюдатели. Осуществление этой задачи приводит Делеза и Гваттари к разработке пространственной модели мышления и его основных форм. Таковая модель непосредст-

венно соотносится ими с устройством человеческого мозга, но также — не пропуская это концептуально — со сложной структурой взаимоналожения страниц книги, а также со структурой мазков и сплошных цветовых масс, характерных картине (см. гл. 7 "Перцепт, аффект и концепт"). Топологию мысли (см. Плоскость) — возможно полагать главной темой "Ч. Т. Ф.?".

А. А. Грицанов, Т. Г. Румянцева

Ш

ШВЕЙЦЕР (Schweitzer) Альберт (1875—1965) — немецко-французский мыслитель-гуманист, теолог, врач, пастор, музыковед, теоретик философии культуры, общественный деятель. "Негритянский доктор" в Ламбарене (Габон, Экваториальная Африка) (1913—1917, 1924—1965). Доктор философии (тема диссертации "Философия в постановке задач очищения религии И. Канта", 1899); доктор теологии (1900); доктор медицины (тема диссертации "Психиатрическая оценка Иисуса: характеристика и критика", 1913). Лауреат Нобелевской премии мира (1952) и франкфуртской премии Гёте (1928). Основные сочинения: "Проблема Тайной вечери на основании научных исследований 19 столетия и исторических сообщений" (1901), "Тайна мессианизма и страдания. Очерк жизни Иисуса" (1901), "И. С. Бах" (1908), "Упадок и возрождение культуры. Философия культуры. Часть I" (1923), "Культура и этика. Философия культуры. Часть II" (1923), "Христианство и мировые религии" (1924), "Отношение белых к цветным расам" (1928), "Мистика апостола Павла" (1930), "Религия в современной культуре" (1934), "Мировоззрение индийских мыслителей. Мистика и этника" (1935), "О положении нашей культуры" (1947), "Гёте. Четыре речи" (1950), "Философия и движение в защиту животных" (1950), "Идея Царства Божия в эпоху преобразования эсхатологической веры в неэсхатологическую" (1953), "Проблема мира в современном мире" (1954), "Проблема этического в развитии человеческой мысли" (1954—1955), "Гуманность" (1961, опубликована в 1966) и др. Человек, согласно Ш., приближает к себе и осваивает мир не на основе его познания, а благодаря переживанию его, которое трагично. "Два переживания омрачают мою жизнь, — писал Ш. — Первое состоит в понимании того, что мир предстает необъяснимо таинственным и полным страдания; второе — в том, что я родился в период духовного упадка человечества". Существование людей в исторической перспективе обуславливается не столько их мышлением, сколько осознанием того, что любой из нас "есть жизнь, желающая жить среди жизни". Стремясь сформулировать (в еврейской интеллектуальной тради-

ции вслед за Шопенгауэром) путь к избавлению от страданий, Ш. усматривал его в акцентированно свободном и осмысленном волеизъявлении человека. "Благоговение перед жизнью", согласно философскому миропредставлению Ш. (самообозначение — "новый рационализм"), должно выступать основанием универсальной, космической этики и мировоззрения вообще человека и человечества. (Согласно Ш., "свободное и глубокое мышление не подвержено субъективизму... мышление по самой своей природе особым образом побуждает благоговение перед жизнью вступить в бой со скептицизмом".) "Благоговение перед жизнью" содержит в себе, по мысли Ш., смирение, миро- и жизнеутверждение и соответствующую этику. Последняя у Ш. "не подчеркивает различия между высшей и низшей, более ценной и менее ценной жизнью". "Благоговение перед жизнью" постулирует безграничную ответственность за все живое на Земле. "Добро — то, что служит сохранению и развитию жизни, зло — есть то, что уничтожает жизнь или препятствует ей". Мировоззрение миро- и жизнеутверждения способно стать истинной культуротворящей силой лишь в гармонии с подлинными этическими ценностями. Для осуществления принципа "благоговения перед жизнью" (этот принцип — ядро, несущая конструкция антинормативистской по сути этики Ш.), не допускающего парциальных решений, "...сознательно и по своей воле я отдаюсь бытию. Я начинаю служить идеалам, которые пробуждаются во мне, становлюсь силой, подобной той, которая так загадочно действует в природе. Таким путем я придаю внутренний смысл своему существованию". Лишь в границах такого подхода, по Ш., возможно преодолеть пагубный характер воздействия современной цивилизации на человека. Конкретно-личностное начало в человеке не должно подавляться интересом "всеобщего": воля, олицетворяющая свободное и нравственное начало в человеке, безусловно, значимее знания и понимания, обособывающих неизбежность подчинения людей репертуарам объективации закономерностей внешнего мира. "Организованные государственные, социальные и религиозные объединения нашего времени пытаются принудить индивида не основывать свои убеждения на собственном мышлении, а присоединяться к тем, которые они для него предназначили. Человек, исходящий из собственного мышления и поэтому духовно свободный, представляется им чем-то неудобным и тревожащим, — отмечал Ш., — ...сверхорганизация нашей общественной жизни выливается в организацию бездумья". Смысл бытия человека, полагал Ш., — не престанное самосовершенствование с целью гармонизации и улучшения собственной природы. Иной путь не является достойным человека, его духа, освященного божественным

происхождением. По мнению Ш., именно уровень гуманизма, достигнутой обществом в целом, адекватно отражает степень его зрелости и человекосоразмерности.

А. А. Грицанов

ШЕЛЕР (Scheler) Макс (1874—1928) — немецкий философ и социолог, один из основоположников аксиологии, культур-социологии и социологии знания, философской антропологии. Учился в Мюнхене, Берлине и Йене, изучал философию и медицину. Ученик Р. Эйкена, неокантианца, близкого к философии жизни, и неокантианца О. Либмана. Первоначально неокантианец. Диссертацию защищал под руководством Эйкена — «Попытка установления отношений между логическими и этическими принципами» (1899). С 1900 по 1907 — приват-доцент в Йенском университете. В 1901 встретился с Гуссерлем, стал одним из основателей «прикладной феноменологии». С 1907 по 1910 — преподавал в Мюнхене. В 1907 вошел в кружок мюнхенских феноменологов (в основном — ученики Т. Липпса). В годы первой мировой войны пережил глубокий душевный кризис. С 1919 — профессор Кельнского университета, в 1928 занял кафедру в университете Франкфурта-на-Майне. Внезапная смерть помешала осуществлению основных замыслов, связанных с реализацией программы переориентации философии на антропологический способ мышления. В эволюции философских взглядов Ш. выделяют ранний (прикладная феноменология, преодоление неокантианства), классический (религиозный — неокатолический; социология знания и феноменологическая аксиология) и поздний (отход от теизма и обоснование философской антропологии) периоды. Кроме неокантианства, философии жизни (Ницше) и Гуссерля на философию Ш. большое влияние оказал круг идей Паскаля, а также традиция, идущая от Августина Блаженного. Главное произведение Ш. классического периода — «Формализм в этике и материалистическая этика ценностей» (вышла двумя выпусками в 1913—1916; в 1916 — вышла отдельным изданием). Главная работа позднего периода — «Положение человека в космосе» (1928), которой предшествовал сделанный в 1927 и получивший значительный резонанс доклад «Особое положение человека»; сама же она, представляя программное изложение круга идей философской антропологии, должна была предварять задуманный в это время главный труд Ш. «Сущность человека, новый опыт философской антропологии» (Ш. предполагал издать его в 1929, но реализации замысла помешала смерть). Поздние работы Ш. собраны в сборнике «Философское мировоззрение» (1929). Другие работы Ш.: «Трансцендентальный и психологический метод» (1900), «Феноменология и теория познания» (1913—1914, опубликована в 1933), «Кризис ценностей» (1919), «О вечном в человеке» (1921), «К феноменологии и теории симпатии и любви и ненависти» (1923), «Формы знания и общество» (1926) и др. Ш. принадлежит к числу тех европейских мыслителей, творчество которых во всей его значимости высветляется прежде всего последующим философским развитием. И хотя он не был обделен признанием и при жизни (например, считался вторым феноменологом после Гуссерля), в современных философских дискурсах он интересен главным образом своими программными установками, которые сам Ш. не успел полностью реализовать, но без которых плохо представляемо современное социогуманитарное и философское знание. Несомненно его влияние на все версии немецкой философской антропологии, Хайдеггера раннего периода творчества, Ясперса, Бубера, французский персонализм, философов Франкфуртской школы, метатеорию социологии. Однако главная заслуга Ш. — конституирование новых областей знания (прикладная феноменология, аксиология, социология знания, философская антропология). При этом, при всем «разбросе» (разнообразии) интересов, при неоднократной смене языка описания, изменениях в концептуальных основаниях, даже смене типа дисциплинарности (философия, теология, социология), при так и оставшемся незавершенным проекте собственной философии Ш. сумел выстроить целостную систему взглядов, отдельные подсистемы (области) которой взаимно дополняют, корректируют и фундируют друг друга. В таком ракурсе рассмотрения все творчество Ш. видится как грандиозная попытка антропологического «разворота» зашедших в «тупик» и попавшихся в свои же «ловушки» европейских способов «философствования». Об этом говорил сам Ш.: «Вопросы, что есть человек и каково его положение в бытии с пробуждением моего философского сознания стали для меня наиболее существенными, центральными среди всех других философских вопросов». Иное дело, что антропологическая проблематика, выступая в значительной степени «вторым планом» на начальных этапах творчества, лишь пройдя «испытание» социологией в середине творческого пути Ш., в конце жизни постулировалась им как единственно возможный предмет философского знания и единственно возможная исходная «точка» современного способа «философствования» (в этом отношении Ш. — последовательный противник традиционного антропологизма в философии). Исходная установка антропологического дискурса Ш. задается постулированием изначальной двойственности подлинно человеческого действия. Он может акцентировать собой как идеальную, так и жизненную составляющую. Любой акт сознания интенционален, направлен на предметы, но сами эти предметы могут быть как «практическими», презентирую-

щими человеческую телесность, так и «идеальными», презентирующими смысловой компонент человеческого бытия. Последнее имеет как бы два горизонта — эмпирический, ситуативный (в котором человек сопрячен миру, соизмерим с ним, в котором он «проживает» себя) и надэмпирический, объективный, задающий сущностную, независимую от обстоятельств места (пространства) и времени, составляющую человека (в котором человек противостоит миру, способен «стать над» жизнью, становится сопряженным Абсолюту — Богу). В этом, втором, горизонте человек имеет дело с трансцендентным — с ценностями, которые могут быть явлены в мире, предписывать нормативность и должностное поведение человеку, «значить» в нем через формируемые системы оценок, но никогда не могут быть выведены из свойств предметов и явлений этого мира и всегда остаются самоотжественными в своей сущности. В этом отношении Ш. «жестко» противопоставляет свое понимание неокантианскому (Виндельбанда, Риккерта) сведению ценностей к чистым значимостям. Следует, однако, различать собственно ценности и их носители, являющих их в благах и состояниях вещей. Точно так же их следует отличать от их «затребованности» в человеческих потребностях и интересах, приписываемым ценностям положительные или отрицательные значимости. В этих случаях, по мысли Ш., следует говорить о действительности явления ценностей в благах и состояниях вещей по отношению к субъектам. Причинность к ценностям позволяет последним априорно-непосредственно видеть предметы, внешне фиксируемые как определенные порядки данностей. Тем самым Ш. вводит понятие «материального априори», позволяющего восходить к сущности через соответствие акта этого восхождения предмету (эйдической данности), противопоставляя его («материальное априори») «формальному априори» Канта, требующему соблюдения условий необходимости и всеобщности (сущность же может являться — быть усмотрена — и отдельной личностью). «Материальное априори» задает основу феноменологического опыта, имманентного и непосредственно схватывающего «сами факты», феномены. Феноменологический опыт, согласно Ш., противопоставляется феноменологическому опыту, исходящему из естественной установки, естественной конституции познающего субъекта. Это не имманентный опыт, он знаково-символически опосредован и «домыслен», а тем самым имеет дело не с феноменами, а с «домыслимым». Таким образом, ценности являющиеся у Ш. интенциональными содержаниями определенных (не всех) человеческих актов, выступая основанием для тех

цими человеческую телесность, так и «идеальными», презентирующими смысловой компонент человеческого бытия. Последнее имеет как бы два горизонта — эмпирический, ситуативный (в котором человек сопрячен миру, соизмерим с ним, в котором он «проживает» себя) и надэмпирический, объективный, задающий сущностную, независимую от обстоятельств места (пространства) и времени, составляющую человека (в котором человек противостоит миру, способен «стать над» жизнью, становится сопряженным Абсолюту — Богу). В этом, втором, горизонте человек имеет дело с трансцендентным — с ценностями, которые могут быть явлены в мире, предписывать нормативность и должностное поведение человеку, «значить» в нем через формируемые системы оценок, но никогда не могут быть выведены из свойств предметов и явлений этого мира и всегда остаются самоотжественными в своей сущности. В этом отношении Ш. «жестко» противопоставляет свое понимание неокантианскому (Виндельбанда, Риккерта) сведению ценностей к чистым значимостям. Следует, однако, различать собственно ценности и их носители, являющих их в благах и состояниях вещей. Точно так же их следует отличать от их «затребованности» в человеческих потребностях и интересах, приписываемым ценностям положительные или отрицательные значимости. В этих случаях, по мысли Ш., следует говорить о действительности явления ценностей в благах и состояниях вещей по отношению к субъектам. Причинность к ценностям позволяет последним априорно-непосредственно видеть предметы, внешне фиксируемые как определенные порядки данностей. Тем самым Ш. вводит понятие «материального априори», позволяющего восходить к сущности через соответствие акта этого восхождения предмету (эйдической данности), противопоставляя его («материальное априори») «формальному априори» Канта, требующему соблюдения условий необходимости и всеобщности (сущность же может являться — быть усмотрена — и отдельной личностью). «Материальное априори» задает основу феноменологического опыта, имманентного и непосредственно схватывающего «сами факты», феномены. Феноменологический опыт, согласно Ш., противопоставляется феноменологическому опыту, исходящему из естественной установки, естественной конституции познающего субъекта. Это не имманентный опыт, он знаково-символически опосредован и «домыслен», а тем самым имеет дело не с феноменами, а с «домыслимым». Таким образом, ценности являющиеся у Ш. интенциональными содержаниями определенных (не всех) человеческих актов, выступая основанием для тех

или иных целевых усилий (здесь Ш. вновь оппонирует неокантианству, но уже его волюнтаривной трактовке ценностей). Степень открытости ценности или ценностей субъектам (типологизируя последние) позволяет иерархизировать явления априорно-тождественных ценностей, дать их типологию (тема, впервые введенная в аксиологию именно Ш.) на основании определенных критериев. В принципе, потенциально (через сопричастность Богу) человек способен неограниченно "прорываться" к ценностям, однако, в силу своей "мировоззренческой ущербности" и ограниченной "практицистской" цивилизацией, его возможности в этом отношении резко ограничиваются складывающимися структурами переживания ценностей (но при этом чем полноценнее личность, тем ценностнее для нее мир, и наоборот). Это позволяет иерархизировать явления ценностей. Одна из коренных причин и "мировоззренческой ущербности", и "практицизма" современной цивилизации кроется, согласно Ш., в гипостазировании роли разума в культуре и познании. Но разум ценностно слеп, ценности логически невыразимы, их можно только чувствовать (хотя они и даны как отличное от чувствования — исчезновение чувствования не затрагивает бытия ценности). В этом пункте Ш. возвращается к "формальному априори" Канта, резко отграничивавшего мир разума и мир чувств (отождествляя содержание чувствования с материальным). Ш. же, во-первых, не считает разум конституирующим человека началом, а во-вторых, иначе трактует чувственное — через понятие "эмоционального априори" (благодаря которому только и возможен ход к "последним сущностям" вещей — ценностям и без которого невозможно феноменологический опыт), следуя здесь во многом за Паскалем с его тезисом об особом "порядке сердца" ("логике сердца"), конкретизируемом через априорные законы "порядка любви", утверждающие: 1) примат любви над познанием, 2) примат любви над ненавистью. Личность, согласно Ш., — это прежде всего не волящее и (или) мыслящее бытие (мышление в силу своей идентичности у всех, наоборот, обезличивает), воля же есть лишь мера явления, действительности, но не самоотждественной сущности, а бытие любящее (ненависть в этом контексте понимается как реакция на фальшивую любовь, как "бунт сердца" против нарушения "порядка любви"). Любовь-ненависть есть не просто "чувствование", а "направленность чувствования", "интенциональное чувствование чего-либо", "класс интенциональных функций", не требующих опосредования "объективирующими актами" представления и суждения (здесь Ш. чуть ли не буквально сле-

дует за Brentano, впервые в традиции интенционализма развернувшего дискурс "любви-ненависти"). В этом отношении акты любви-ненависти есть акты эмоциональной интуиции, непосредственного созерцания сущностей, в которых самообнаруживают себя ценности и которые можно трактовать как "встречу" и соучастие в жизни "другого" (подлинная симпатия, в отличие от неподлинной, — нарушающей экзистенцию другой личности). Однако "интенциональное чувствование чего-либо" есть лишь четвертый высший уровень в многослойной структуре чувств, остальные же уровни презентуют в ней "состояния чувств": 1) чувства чувственности (чувства ощущений), 2) чувства телесности как состояния и чувства жизни как функция, 3) чистые душевные чувства, 4) духовные чувства (чувства личности, не имеющие природы "состояний"). "Состояния" суть "эмоциональные функции" (в границах, нередуцируемых к уровню бесознательного пассивных аффектов и активно-агрессивных страстей), "базис" ("субструктура") структуры чувственности, ответственный за предпочтения-отвержения ценностей; "интенции" суть "переживания" (любви-ненависти), эмоционально нейтральные, имеющие дело с единственной ценностью, спонтанные по своей природе ("суперструктура", "надстройка"). Они задают строгий, точный, объективный "порядок сердца" (акты переживания носят космический, а не психологический характер). Их задача открывать (но не создавать) самоотждественные ценности, то есть расширять "масштабы" их явления. А это, опять таки, возможно не в ситуативном по своей природе познании, к тому же испытывающем постоянное сопротивление вещей, а только в непосредственном чисто духовном созерцании (усмотрении) в любви, свободной от: 1) инстинктов и вождельний, 2) факта существования самих вещей. "Механизмами" такого "прорыва" являются идеизирующая абстракция и (вырывание из здесь-и-сейчас "тут-бытия", метафизическое усмотрение смысла) и феноменологическая редукция (как дереализация, "снятие" реальности, а не как способ постижения чистого сознания Гуссерля; как материально-экзистенциальная, а не формальная в своем основании, как постигающая экзистенциальную сопричастность бытию). Основные "сферы" проявления метафизики любви — области действия "нравственного априори", но прежде всего — "религиозного априори". Первое "ответственное" за надэмпирические нравственные ценности (аксиология ценностей), являемые исторически изменчиво — в оценках, нормах, а прежде всего — в этосах как сменяющих друг друга структурах чувствования (аксиологическая динамика). Смена этосов связана с открытием новых ценностей, что релятивизирует (но не отменяет) прошлую структуру чувствования. Свое этическое учение Ш. кон-

ституировал как "материалистическую этику", провозглашающую не долг, а ценность своим обоснованием, своей "материальной" основой. Высших же своих проявлений любовь достигает как любовь к Богу — Абсолютной ценности, необходимому "центру", не позволяющему заполнить этот "центр" различного рода "идолам" и "фетишам". Любая любовь есть "дремлющая" любовь к Богу, делающему возможным для сущего, оставаясь самим собой, быть сопричастным другому сущему. Человека делает человеком прежде всего способность трансцендировать себя в актах молитвы ("не человек молится — он сам есть молитва жизни, осуществляемая поверх него самого, он не ищет Бога — он тот живой "X", которого ищет Бог!"). Ценности святости, по Ш., занимают высший четвертый уровень в структуре ценностей, выстроенных по принципу "релятивности" по отношению к Абсолютной ценности Бога (первые три уровня в порядке "нарастания" приближенности к Богу: 1) гедонистические ценности полезности, 2) витальные ценности, 3) духовные ценности этики и права, эстетики, чистого познания). Ценности святости являются, по мысли Ш., как переживание предметов, априори данных в качестве символов священного, как полагание Бога "абсолютным личным духом". Следование определенному типу доминирующих ценностей конституирует тот или иной (идеальный, "схемный", по Ш.) тип личности: Весельчака; Техника (Деятеля) или Героя; Законодателя, Артиста и Мудреца (Метафизика); Святого. Таким образом, Ш. вводит уже в своей аксиологии принципиальное различие типов познания по их возможности "приближения" к Абсолютной ценности: эмоционально-деятельностное, метафизически-созерцательное, "спасающее" (идущее от Бога). В качестве же высших родов знания, изначально данных и одинаково необходимых для прояснения человеческой сущности, но тем не менее соподчиненных, у Ш. названы наука, метафизика и религия (в порядке противоположном их расположению в "законе трех стадий" Конта, к тому же научное знание понижается здесь до уровня чисто технико-инструментального). Однако в "постэстетический" период своего творчества Ш. сдвинул свои предпочтения в пользу философии как философской антропологии. Этот переход был опосредован конституированием социологии знания и собственной аерсии культур-социологии. Тем самым для реализации программы реформирования философии, ее окончательного антропологического "разворота", Ш. потребовалось найти достаточно высокого уровня метаэстетическую позицию, с которой было бы возможно посмотреть как бы "со стороны" на специфику современных ему философских дискурсов и критически отразить собственную позицию. Таковую возможность Ш. уви-

дел в социологии, но понимаемой им при этом как философская социология, то есть как последовательная оппозиция социологии позитивистской, а также номиналистической программе М. Вебера, как недостаточной для "изгнания" позитивизма из социологии. Средоточие проблем Ш. увидел в фундаментируемом позитивизмом нарастающем нигилизме Запада по отношению к мировоззренческому знанию (метафизике-философии), что ведет к "тупику" прагматизма и технократизма. Поэтому необходим поворот к созерцательно-умозрительному знанию, без усвоения которого невозможно никакое образование и без которого "уплощается" культура. В этом отношении социология знания и призвана описать механизмы социокультурной обусловленности "ущербности мировоззрения" и природу ограничений, накладываемых современной цивилизацией, выявить те цели (программы), которые являются в каждом из знающих дискурсов и в их совокупности, обосновав необходимость присутствия всех трех типов знания в "нормально" развивающейся культуре и показать реальные механизмы доминирования тех или иных типов (научных, метафизических, религиозных) знания-дискурсов как самоописания этой культуры. (Тем самым социология знания оказывается неотделимой у Ш. от культур-социологии.) Основное внимание было уделено Ш. в этих анализах выявлению групп "прорыва", начинающихся к смене этосов. Изменения же этосов всегда соопределены с изменениями производственных "субструктур". Применительно к истории европейской культуры знаковыми фигурами, с точки зрения Ш., являются "Метафизик" и "Деятель", через синтез "несоединимого" породившие новый этос "Исследователя" (впервые этот "опыт" был проделан античными греками, новая попытка аналогичного синтеза, но уже на новых основаниях началась в Европе в эпоху Реформации). И возникшей наукой, и реформированным христианством культуры были преданы импульсы "вовне", а не "вовнутрь", а тем самым была задана пагубная для последующих судеб Европы тенденция на "двустороннее удушение" метафизики. (Здесь у Ш. происходит своеобразное "переворачивание" исходного тезиса Зиммеля, у которого культура формализует жизнь, — наоборот, жизнь "удушает" культуру). Тем самым в извечной человеческой двойственности, в двойственности человеческих актов акцент был смещен в пользу области реального, практической жизни, инстинктивно-витального, телесной организации индивидов (что, правда, мало осознавалось) и интеллектуальной структуры человека, подчиненных "логике судьбы", то есть "порядку рождения и смерти" (что фиксировало человека на трагичности, временности своего бытия). (Эта область человеческого бытия исследуется "реальной социологией", или

"социологией базиса".) Оттесненной оказалась область идеального, "над"-жизненного, проблемы смыслообразования и соподчинения смыслов, интенциональности на ценности. (Эта область человеческого бытия изучается "социологией культуры", или "социологией надстройки".) Все области человеческого бытия всегда соопределены друг по отношению к другу (как и все феномены человеческой жизни), однако они также всегда обуславливаются конкретными социально-историческими формами и их модификациями, что ведет в их единстве к доминированию той или иной из них. Сделанная европейской культурой доминанта завела в "тупик", начали утрачиваться смыслы культуры. Следовательно, памятуя о двуединстве "всего человеческого", следует разобрататься в самой природе человека, начать исходить в своих поисках из него самого, найти механизм "выравнивания" сложившейся социокультурной ситуации на основе принципов солидарности, то есть необходимо реализовать программу философской антропологии. Приняв идею Аристотеля о "лестнице существ", Ш. обосновывает "срединное" место человека между животным и Богом, его сопричастность и тому и другому (человек есть только "между", "граница", "переход", "божественное явления" в потоке жизни, вечный "выход" жизни за пределы самой себя). Он — сопряжение различных аксеологических порядков (человеческого и сверхчеловеческого, конечного и бесконечного, временного и вечного, естественного и сверхъестественного). С одной стороны, вслед за Ницше, он склонен считать человека "больным животным", "ложным шагом жизни", зашедшим homo naturalis в "тупик" (в этом отношении отличия homo naturalis от homo faber чисто количественны: Эдисона и шимпанзе, согласно Ш., отличает в техническом плане лишь различие степени). С другой стороны, вслед за Августином Блаженным он следует идее богоподобия человека, его необъяснимости из самого себя. С одной стороны, будучи сопричастным жизни через свое животное начало, человек включен в отношения господства, с другой — будучи устремленным к Богу, к Абсолюту — человек постоянно выходит за пределы самого себя в актах любви. Ш. делает предметом своего специального рассмотрения телесно-душевное (животное) единство человека, снимая проблему психофизического параллелизма. Биологическое и психическое (интеллект как способность к выбору есть и у животных — здесь Ш. ссылается в подтверждение своего тезиса на эксперименты с шимпанзе) слиты в homo naturalis, но не они, принадлежа жизни, определяют, что есть человек. В силу отсутствия божьей милости человек трансцендирует себя, свою и всякую иную жизнь, выходит за их границы. Эта составляющая человека есть "дух", конституирующий его в личность. Дух суть внеприрод-

ный принцип личности, а сама личность, будучи тайной, неукоренной в предметности, есть центр и условие подлинно человеческих актов. Личность опредмечивает все, сама не превращаясь в предмет, залог ее бытия — постоянное самопроектирование себя в духовных актах, обнаруживание себя через сосуществование ею же порожденных духовных актов. Личность нельзя (да и не надо) познавать, к ней можно только "прийти" и "понять" ее в любящем созерцании сущностей. Тем самым Ш. выстраивает многоуровневую "организацию" человека: 1) в основе всего живого, в том числе и человека, лежит бессознательно одушевленная основа — "чувственный порыв" (позднее в этом качестве Ш. применял понятие "всези́нь", знаменующее "поворот" Ш. от тезиса к "динамическому пантеизму"), характеризующий устремленность вовне, от себя, к "неопределимому", которое оказывается в конечном итоге спонтанным тяготением к "высшему" (миру ценностей), то есть этот порыв оказывается в основании устремленности к воплощению себя в личности; 2) следующий уровень образуют "инстинкты" как целесообразная направленность на удовлетворение жизненно-вита́льных потребностей, которые включают в себя "привычки" (следование чему-либо) и (практический) "интеллект" (выбор чего-либо), это уровень явления ценностей через знаки и символы; в совокупности на этом уровне конституирует себя жизнь, пронизанная отношениями господства; 3) "жизни" противопоставлен невыходимый из нее, но доопределяющий ее "дух", конституирующий "личность", основанию на отношениях любви как объективности (непредвзятости к вещам и другим), как умения созерцать прафеномены (абсолютные и вечные сущности — ценности). Человек как личность открыт миру, в отличие от животного, всегда говорящего миру "да", он способен говорить "нет", он — "аскет жизни", "вечный протестант", "вечный Фауст". Он локализован в одушевленном теле, но проектируется "внежизненным" духом, удерживается им в мире ценностей. Одушевленное тело, фундаментируемое жизненным порывом, воплощает в себе силу, конституируется в "тут-бытии" "бытия в себе", вторую составляющую которого образует "бытие в трансцендировании" на основе духа, воплощающего в себе действительную немощность, бессилие (отсюда изначальная трагичность человеческого бытия, чем выше поднимается человек в своем развитии, тем жизненно слабее он становится). Дух создает культуру, но не может сам воплотить ее в социуме, в мире действительного (он могуществен только в мире идей, "сила" которых — в их "чистоте", "незахваченности" действительностью). Поэтому векторность чело-

веку всегда задается “снизу вверх”, а не наоборот (от “порыва” к “ценности”), “низшее” всегда выступает условием для “высшего”, но прогресс духа всегда осуществляется за счет аскетического отрицания жизни. “Хитрость духа” должна заключаться в умении “поставить” себе на службу “низшее”, при этом дух всегда “дистанцирует” от жизни, используя склонность человека к неприятию действительности. Таким образом, человек изначально двойствен, он всегда “в мире” и “за миром”. Отсюда и амбивалентность самого понятия “человек”, в котором даны одновременно и “известность” и “тайна”, подлежащая постоянному расшифровыванию, что позволяет приближаться к идеалу “всечеловека” — никогда не реализуемому, но всегда маящему. В расшифровке “тайны” человека и заключено собственно, согласно Ш., предназначение современной философии (ведь “только исходя из картины человеческой сущности, которую исследует философская антропология, — идя навстречу актам духа, протекающим из самого ядра человека, — можно сделать вывод об истинных атрибутах конечной основы вещей”).

В. Л. Абушенко

ШЕСТОВ Лев (Лев Исаакович Шварцман) (1866—1938) — российский философ и литератор, представитель русского религиозно-философского возрождения начала 20 в. Свою философию в разное время определял как религиозную и экзистенциальную. В 1920 эмигрировал за границу. С 1921 — в Париже, профессор в Сорбонне. Основные сочинения: “Добро в изучении графа Толстого и Ф. Ницше. (Философия и проповедь)” (1900), “Достоевский и Ницше. Философия трагедии” (1903), “Апофеоз беспочвенности (Опыт адогматического мышления)” (1905), “Начала и концы” (1908), “Potestas clavium” (“Власть ключей”) (1923), “Навлах Иова (Странствование по душам)” (1929) и др. После его смерти изданы работы: “Афины и Иерусалим” (1938), “Киргегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне)” (1939), “Умозрение и откровение. (Религиозная философия Владимира Соловьева и др. статьи)” (1964), “Sola fide — Только верую. (Греческая и средневековая философия. Лютер и церковь)” (1966) и др. Творческая деятельность Ш. началась с ряда литературно-философских работ. Исключительную роль в становлении философии Ш. сыграли — наряду с произведениями Шекспира, которого Ш. называл своим первым учителем философии — русская литература (прежде всего, в лице Достоевского и Толстого) и философия Ницше. Исходя из глубинного переживания трагичности человеческого существования, Ш. выступал непримиримым критиком

рационализма, в силу своих основных предпосылок узаконивающего, по мнению Ш., человеческие страдания. Источник, порождающий ужасы жизни, Ш. усматривал в “страшной власти” необходимости над человеческой жизнью. Наука, будучи воплощением разума, в своем стремлении упорядочить мир предстает у Ш. как поклонение необходимости и, соответственно, продуцирует принудительное знание, рационализированные истины которого служат орудием управления и господства. Ш. признавал за научными, то есть логически доказуемыми истинами только ограниченное значение, в противном случае они сами (как орудия необходимости) ограничивают человека как свободное и творящее существо, в чем, собственно, и заключается, по Ш., призвание человека. Ш. призывал к освобождению от довлеющей власти самоочевидного, общеприятного, общеобязательного или, говоря иначе, — к “беспочвенности”, — единственному, что дарует человеку ощущение полета. Системосозидающей установке философского разума Ш. противопоставил опыт “адогматического” мышления, усматривающего истину “в единичном, неповторяющемся, непонятном, всегда враждующем с объяснением” — “случайном”, куда не распространяется власть разума. Особую метафизическую значимость в философии Ш. обретают мгновения, связанные с “порывистостью и свободной внезапностью творческого роста и делания”, “когда разум отказывает в своих услугах”. Именно в эти редкие мгновения, писал Ш., “только ведине с собой, под покровом тайны индивидуального бытия... вспыхивают последние истины”. Глубоко переживая иррациональное в бытии человека, Ш. подчеркивал невозможность ясного и отчетливого представления о великих тайнах мироздания, когда непредсказуемость, неожиданность, чудесность требуют отказа от самого усилия “быть понятыми”. Философия для Ш. — не “строгая наука” (он горячо спорил с Гуссерлем по этому поводу), но “борьба за невозможное”, риск и дерзновение, стремление к неведомому; дело философов — “не в разрешении проблем, а в искусстве изображать жизнь как можно более таинственной и проблематической”. Единственную возможность реализации свободы и творческой мощи человеческой личности Д. находил в религиозном опыте. Вера для Ш. — это одновременно и “второе измерение мышления”, преодолевающее истины разума, освобождающее от власти необходимости, и путь к тому, для кого все возможно, и упование на Бога живого, что, сметая всякую уверенность и прочность, сопряжено с ожиданием, надеждой, тоской, страхом и трепетом. Выступая против рационализации веры и полагая ее как сферу абсурда и парадокса, Ш. сам включается в русло иудейско-христианской философии, которую он, назвав филосо-

фией откровения, противопоставил философии умозрительной, рациональной. Как философ Ш. был достаточно независим от окружающих течений времени. Наиболее близким себе мыслителем считал Кьеркегора. Определенная близость философии Ш. и экзистенциализма (как течения) не дает оснований к их соединению — в силу обособленности, ярко выраженного своеобразия этого мыслителя.

Т. В. Щитцова

ШИЗОАНАЛИЗ (греч. schizein — расколоть) — одно из направлений современного постструктурализма. Программным сочинением Ш. выступил двухтомный труд Делеза и Гваттари “Капитализм и шизофрения” (1972—1980), объединивший критику структуралистских представлений и леворадикальные политические идеи конца 1960-х — начала 1970-х (особенно том первый — “Анти-Эдип”). В рамках парадигмы Ш. затрагивается широкий спектр проблем философии, социологии, политологии, психиатрии, экономики и пр. Спектр философских аспектов Ш. содержит критику теории репрезентации и вытекающую из нее традиционную структуру знака (означающее, означаемое, референт); критику фрейдовской концепции, в частности “Эдипова комплекса” (установка Ш. на преодоление “эдипизации бессознательного”) и др. Важным пунктом размышлений теоретиков Ш. стала также критика марксистски ориентированных интерпретаторов Фрейда, — в частности, раннего Маркузе и Райха. Существенным недостатком их концептуальных построений, согласно тезисам Ш., является понимание бессознательного, которое мыслится как некая символическая структура. Отождествляемое Фрейдом со снами или мечтами, бессознательное, по мнению Делеза и Гваттари, тем самым неадекватно и редуцировано сводится к символическим образам и представлениям. Сторонники Ш. усмотрели причину этого заблуждения в чрезмерной роли Эдипова комплекса, которую тот исполняет в психоаналитической теории. В частности, было отмечено, что “...из-за Эдипа все оказывается завуалировано новым идеализмом: из бессознательного как завода создали античный театр, из единства производства создали совокупность представлений; из производящего бессознательного создали бессознательное, которое может только выражаться (миф, трагедия, сновидения)”. С точки зрения теоретиков Ш., структуралистские интерпретации психоанализа (Лакан) необратимо элиминируют “реальное” из механизмов бессознательного, являя собой (в стилистике образного ряда рассуждений Фрейда) возврат к Эдипу-деспоту от Эдипа-эталона. Согласно Ш., понять истинную природу бессознательного можно, только отбросив Эдипов комплекс, ограниченный рамками семейных отноше-

ний и не способный объяснить сложные социальные структуры и процессы, а также очистив понятие бессознательного от каких-либо символических форм и попытавшись понять его как "производящее желание" или, что то же самое, — "желающее производство". "Желание есть часть базиса", — констатируется в работе "Капитализм и шизофрения". (Это не марксизм — в нем "желания" являются собой компонент идеологических представлений; это не фрейдизм — в его рамках желание не может быть производительным, кроме ситуаций сновидений и фантазмов.) Делез и Гваттари осмысливали посредством понятий "базис" и "либидо" ницшеанскую "волю к власти". "Деятельные силы" из книги Делеза "Ницше и философия" обрели наименование "революционного желания". Согласно Делезу и Гваттари, "подавлять желание и не только для других, но и в самом себе, быть полицейским для других и для самого себя, — вот что заставляет напрячься, и это не идеология, это закония". Первый том книги "Капитализм и шизофрения" — "Анти-Эдип" — посвящен анализу "болезни века". Согласно более раннему Делезу ("Ницше и философия"), всеобщая история является собой переход от предистории к постистории. В интервале между данными полюсами процесс культурной дрессировки был призван превратить изначально первобытное животное — в "индивида суверенного и дающего законы", в субъекта, способного осуществить кантовское "управляем именно мы". История не достигла своей цели: возник человек озлобленный, человек, заболевший болезнью под названием "нигилизм". Интерпретируя ход мыслей Ницше, Делез отмечает: *последний человек*, "уничтожив все, что не есть он сам", заняв "место Бога", оказался отвергнут всеми и всем. Этот человек должен быть уничтожен: настал момент перехода от *ничто воли* (болезнь нигилизма) к *воле к ничто*, от нигилизма незавершенного, болезненного и пассивного к игилизму активному. Ш. налагает ту же модель философии истории новым языком: "болезнь века", она же "болезнь конца века" — это шизофрения. Таким образом лечение ее предполагает замещение шизофрении пассивной (ее вылечивают в больницах) шизофренией активной. По схеме рассуждений Делеза и Гваттари, "шизофрения как процесс — это производство желания, но таковой она предстает в конце, как предел социального производства, условия которого определяются капитализмом. Это наша собственная "болезнь", болезнь современных людей. Конец истории не имеет иного смысла". По схеме Ш., нынешний недуг цивилизации выступает симптомом, являющим свой подлинный смысл в перспективе дикурса о всеобщей истории, а не о семейной психологии, как это трактуется во фрейдизме. Очевидная ориентированность

Ш. на полемику с теорией капиталистического производства Маркса, с одной стороны, и установками традиционалистского психоанализа, с другой, результировалась в формулировании следующих тезисов: а) ограниченность Марксовской схемы связана с недооценкой связи общественного производства и желания как такового — капитализм и марксизм игнорируют "желающую ипостась" социального; б) психоанализ оказывается не в состоянии адекватно отобразить социальное измерение желания. Эксплицируя мысль Клоссовски о позитивности и желательности конструктивного отказа от "стерильного параллелизма между Марксом и Фрейдом", Гваттари и Делез подчеркивали, что решение данной задачи возможно путем уяснения того "способа, в границах которого общественное производство и производственные отношения выступают как производство желания и того, каким образом разнообразие аффекты и импульсы конституируют фрагмент инфраструктуры... составляя ее часть и присутствуя в ней самыми различными способами, они /аффекты и импульсы — А. Г., А. В./ порождают угнетение в его экономических измерениях в купе со средствами его преодоления". Осуществление на уровне интеллектуальной и социальной практики принципа единства социального производства и "производства желания" — с целью достижения предельной степени раскрепощения последнего — предполагало, по Гваттари и Делезу, выявление трансцендентального бессознательного. Ш. утверждал генетическую автономность "желания" от потребностей людей вообще, от человеческих потребностей в чем-либо как таковых. Попытка объяснить желание через ощущение нехватки чего-либо, по мнению теоретиков Ш., с необходимостью приводит к фетишизации наших представлений относительно отношений индивида с миром. В контексте такого подхода (в каком бы облике — "диалектическом", "игилистическом" и т. п. — он ни выступал) и который представители Ш. и призывали преодолеть, личные желания понимаются как проистекающие из в конечном счете коллективных запросов и интересов, что необходимо приводит к отчужденности человека и разрыву его естественных связей с природой ("реальное") и обществом ("производством желания"). По Гваттари и Делезу, "если желанию недостает реального объекта, сама реальность желания заключена в "сущности недостатка", которая и производит фантазматический объект". Отсутствие объекта, таким образом, векторизируется на внешнее, по сути своей, производство, а желание, в свою очередь, — производит мысленный дубликат недостающего объекта. Тем самым человек преобразует природную среду лишь в собственном воображении, а не реально взаимодействует с ней. Теоретические кон-

цепции, пропагандирующие такой взгляд на происхождение желаний, по версии Ш., поддерживают доминирующей на Западе индустриально-потребительский общественный уклад и являются инструментом легитимизации социальных манипуляций и культурных репрессий (как, например, психоанализ по Фрейду). В аналогичном понимании природы желаний Ш. видит основной недостаток и в учении Маркузе. Согласно Ш., коль скоро Маркузе утверждает детерминирующую роль потребностей в динамике жизни индивида и общества, то и весь корпус возводимого на этом постулате социогуманитарного знания отвечает социальному заказу буржуазного общества, а именно — оправдывает внедрение такой совокупности социальных связей, при которой человек оказывается доступен максимальному числу насильственных манипуляций со стороны социума. (В рамках Ш. психоанализ и капитализм рассматриваются как компоненты единого механизма культурных репрессий.) Трактовка "желания" в Ш. состоит в провозглашении полной его дистанцированности от каких-либо социальных характеристик и в его понимании как чисто физического процесса, атрибутом которого мыслится особое "производство". Социальное производство, согласно постулатам Ш., является собой производством желания в определенных условиях: желание является производителем, производя реальное в поле реальности. По Делезу и Гваттари, "желание есть совокупность пассивных синтезов, машинным способом продуцирующих фрагментарные объекты, потоки и тела, функционирующие как производственные единицы. Именно из него проистекает реальное, являясь результатом пассивных синтезов желания как самопроизводства бессознательного..." Желание — наряду с производством — не может быть конституировано в функции отсутствующего объекта: желание само порождает состояние отсутствия и потребности, выступающие в реальности "контрпродуктами, производимыми желанием". Либидо инвестирует способ производства ("социальное поле в его экономических, исторических, расовых, культурных и иных феноменах") вне заданности какими-либо трансформациями психической деятельности или сублимациями в какой бы то ни было форме. Согласно Гваттари и Делезу, "есть только желание и социальность, и ничего более... Самые репрессивные и смертоносные формы общественно воспроизводства продуцируются желанием..." "Желающее производство" создает, согласно Ш., и природную, и социальную среду. Только посредством "желающего производства" конструируются естественные связи индивида как с внешним миром, так и с его собственным, субъек-

ективным. Другими словами, основной всех природных и социальных связей индивида выступают, с точки зрения Ш., импульсы сексуального происхождения. Человек должен полностью доверяться именно собственным желаниям, а не репертуарам воображаемого удовлетворения. Не символический строй вещей подчиняет себе сексуальность, желания и реальное, а, напротив, он сам в пределе своем, согласно Ш., — функция сексуальности как циклического самодвижения посредством активности бессознательного. Согласно схеме Ш., “производство желания” формируется и осуществляется посредством системно организованной совокупности “машины желания”, под референтами которых могут мыслиться и отдельный субъект, и социальная группа, и общество в целом. Стремясь осуществить процедуру синтеза психоаналитической концепции желания и Марксовой теории общественного производства, теоретики Ш. разработали многомерную и полисмысловую концепцию “желающей машины” как субъекта некоего машинного процесса; последний же, в свою очередь, согласно Ш., — может также истолковываться как модель для описания процедур деятельности бессознательного. Уподобление социального производства и “производства желания” уместно, с точки зрения Ш., постольку, поскольку первое неизбежно предполагает в качестве собственного компонента “полное тело” (“социус”) вкупе с непродуктивными останками и паузами актипроизводства. “Машина желания”, по Гваттари и Делезу, представляет собой органическое единство трех компонентов: субъекта; “машин-органов”, репрезентирующих жизнь и производство; стерильного, непотребляемого, непродуктивного “тела без органов”, являющего собой результат актуализации инстинкта смерти и воплощение антипроизводства. Последнее — перманентный компонент производства желания, ибо “машинные желания” не функционируют иначе, нежели в поврежденном состоянии: “... в известном смысле было бы предпочтительнее, чтобы ничто не работало и не функционировало: не рождался, остановив цикл рождений; остаться без рта для сосания; без ануса для испражнений и т. п.” (Делез и Гваттари). (Как ни один биологический процесс немалым без временных остановок, так и “производство желания” должно быть, кроме всего прочего, представлено механизмом, прерывающим деятельность “работающих органов”. Таковым и выступает, согласно Ш., “тело без органов”.) Его включенность в производственный процесс неизбежно разрушает организм, инициируя перманентные напряжения в системе. На уровне общественного производства, согласно Ш., “тело без органов” мо-

жет выступать в обликах “тела земли” (эпоха дикости, клинический аналог — перверсия как деспотическая сущность); “тела деспотии” (эпоха варварства, клинический аналог — параноидальный психоз как деспотическая сущность), “тела капитала” (эпоха цивилизации, клинический аналог и символ — невротический Эдип). Клиническим аналогом “тел без органов” в полном их объеме может считаться “классическая” шизофрения. Атрибуты состояния сосуществования и взаимодействия “машин желания” и “тела без органов”, согласно авторам Ш., следующие: 1) перманентный конфликт, 2) взаимное притяжение, 3) единство и противостояние взаимного конфликта отталкивания и взаимопритяжения. В первом случае рабочий шум “машины желания” невыносим для “тела, не нуждающегося в органе”; последнее воспринимает вторжение “машин желания” как преследование — в результате “оппозиции процесса производства машины желания и непродуктивного положения тела без органов” (Делез, Гваттари) незамедлительно возникают машины желания “параноидального” типа. Во втором случае, согласно мнению теоретиков Ш., “... тело без органа обрушивается на производство желания, притягивает и овладевает им... Непродуктивное, и непотребляемое тело без органов служит поверхностью записи всех процессов производства желания — создается впечатление, будто бы машины желания им и обусловлены...” Как результат — появление “машин желания” “чудодейственного” типа. В третьем случае как результат единства и борьбы взаимопритяжения и взаимоотталкивания, производится и воспроизводится бесконечная серия метастабильных состояний субъекта; субъект “рождается из каждого состояния серии, постоянно возрождаясь из каждого следующего состояния”. В итоге конституируется “машина желания” “холостого” типа или коррелят “шизофренического опыта чистых количеств”, вступающая в особые (“субъектоторящие”) отношения с “телом без органов”. Схема эволюции “машин желания” в контексте динамики разнокачественных состояний взаимосвязей их компонентов позволила авторам Ш. разработать весьма нетрадиционную модель развития социального производства как процесса эмансипации “производства желания” из структуры последнего. Исторически первая, доиндустриальная “машина желаний”, согласно схеме Ш., — машина “территориального” вида, базирующаяся на архаичной целостности производства и земли как жизнеформирующих начал. В границах действия “машины желаний” данного вида существует очевидный естественный предел для процессов концентрации власти в руках представителей института вождей: “как если бы дикари заранее предчувствовали сами приход к власти имперского Варвара, который все же

придет и перекодирует все существующие коды”. “Территориальный” тип организации социальных кодов в дальнейшем сменяется, по Гваттари и Делезу, “машиной желания” имперского типа: жестокость сменяется осознанным системным террором. Потоки желания не высвобождаются, они лишь перекодируются. “Полное тело” (“социус”) выступает на этом этапе как “тело деспота”, место “территориальной машины желаний” занимает “мегамашина государства, функциональная пирамида с деспотом, неподвижным двигателем, на вершине; аппаратом бюрократии как боковой поверхностью и органом передачи; крестьянами — как рабочими частями в ее основании...” (Гваттари, Делез). Создаваемая в этих условиях правовая система отнюдь не стремится к ограничению деспотизма, ее суть либо “маниакально-депрессивная” (накладывающая запрет на всякое познание), либо — “параноидально-шизоидная” (вовлекающая в сферу своего действия нетотализуемые структуры социума). В условиях капитализма, являющего собой, по Делезу и Гваттари, предельное отрицание всех предыдущих социальных формаций, степень удаленности “производства желания” от социального производства достигает высшей степени — степени полной несовместимости. Естественным продуктом детерриториализации желаний выступает “шизо-индивид”, шизофреник — субъект декодированных потоков на “теле без органов”. “Шизофреник расположен на пределе капитализма, представляя собой его зрелую тенденцию, прибавочный продукт, пролетария и ангела-истребителя” (Гваттари, Делез). Основным же обстоятельством, что капитализм и шизофрения внешне выглядят как антиподы, считается стремление первого не столько кодировать и перекодировать потоки желаний, сколько установку на декодирование их. Шизофрения в этой диаде выступает как предел более высокого порядка, “внешний” предел, ибо она осуществляет процедуры декодирования на десоциализованном “теле без органов”, в отличие от капитализма, который трансформирует потоки желания на “теле” капитала как детерриторизованного социуса. Итак, всеобщая история предстает в рамках Ш. как процесс “детерриториализации”. Именно последняя задает главный вектор движения капитализма: капитализм идет к концу истории, он являет собой “универсальную истину” истории. “Детерриториализация” оказывается переходом от кодирования к декодированию. Кодирование в данном контексте обозначает способ регулирования общественного производства (включающее как “общественное производство” марксистов, так и “производительное желание” Делеза). Пределы истории — первобытное племя и капиталистическое общество. В первом случае все закодировано: существуют правила для всех жестов, всех обстоятельств жизни, всех фрагментов целого; любое мгновение жи-

ни есть социальное событие. Капитализмом изобретается приватный индивид, владелец собственного тела, собственных органов, своей рабочей силы. Генезис капитализма суть всеобщее декодирование: а) декодирование потоков производителей, то есть пролетаризация крестьян, жестко отделенных от их земли, их почвы, их родины; б) конституирование торгово-финансовых (а не земельных) состояний вследствие обращения потоков богатств. Движение декодирования десакрализует былые священные церемонии, обычаи и т. д. Капитализм, согласно Ш., особо "циничная система", не нуждающаяся ни в чем святом для оправдания собственного существования. По схеме Делеза — Гваттари, капитализм потерял финаско, как и культурная дрессировка, которая должна была породить суверенного индивида, а породила человека негативного. Капитализм, сверхциничный в своем декодировании, должен был бы выступить освобождением от всех социальных запретов; он же привел к беспрецедентному подавлению производства желания. Разрушая территориальные привязанности, капитализм должен был конституировать блаженный номадизм (см. Номадология) "отвязавшегося" индивида как продукта "детерриториализации". В итоге в капиталистическом мире доминируют страх и тоска. "Детерриториализация" сопутствует, по модели Ш., перманентная "ретерриториализация": капитализм все более отодвигает предел, к которому тяготеет номадизм. По Делезу — Гваттари, "все повторяется или возвращается — государства, отечества, семьи". При этом профессиональные психоаналитики являют собой существеннейших агентов ретерриториализации: они исполняют "следующую функцию: поддерживать жизнь верований даже после их уничтожения; заставлять верить еще и тех, кто не верит ни во что!" Капитализм в результате оказывается вынужденным адаптировать, аксиоматизировать и декодировать шизофренические реальности, будучи радикально идентичен шизофреници в поле декодировок и выступая ее антиподом в сфере репертуаров аксиоматизации: "Денежные потоки являют собой совершенно шизофренические реальности, но они существуют и функционируют лишь в рамках имманентной аксиоматики, которая заключает и отталкивает их реальность. Язык банкира, генерала, промышленника, чиновника... является совершенно шизофреническим, но статистически он работает лишь в рамках оплошляющей его аксиоматики, ставящей его на службу капиталистическому строю..." (Делез, Гваттари). Авторы Ш., таким образом, интерпретируют свободное от нормативных структур общества поведение индивида, который может свободно реализовывать свои желания как "деконструированный субъект" — как "шизоидное": но не в качестве поступков психически больного чело-

века, а как линию поведения лица, сознательно отвергающего каноны общества в угоду своему естественному "производящему желанию", своему бессознательному. Требование слушаться голоса собственного "шизо" (то есть "шизомолекулы" — основания человека) ведет не просто к необходимости редуцировать из психической жизни нормативные конструкции, навязанные культурой, но, что еще более важно для понимания доктрины Ш., — к постулированию желательности максимального снижения роли разума, которую тот играет, выступая арбитром во всех связях и отношениях субъекта. Именно сознание (терминологически в Ш. не осуществляется разделение сознания и разума) как первоначальный репрессивный механизм сдерживает свободную деятельность "желающей машины". Бессознательное же, выступая, по сути, как "желающее производство", очищено, по версии Ш., от структурирующей роли разума и, таким образом, может характеризоваться как машинный процесс, не имеющий других причин своего возникновения, нежели он сам, и не имеющий, кроме этого, также и целей своего существования. Согласно Гваттари и Делезу, "речь идет не о том, чтобы биологизировать человеческую или антропологизировать естественную историю, но о том, чтобы показать общность участия социальных и органических машин в машинах желания". Безумная природа творческого преобразователя социальной действительности капиталистического общества стала в дальнейшем символом множества философских версий постструктурализма, а главным этапом в определении революционного субъекта как "социального извращенца" стал провозглашенный в рамках традиции Ш. отказ разуму в его созидательной мощи и определении всей культуры, построенной по канонам рациональности, как тупиковой. Таким образом, Делез и Гваттари связали с личностным типом "шизо-" надежды на возможность освобождения человека и общества от репрессивных канонов культуры капитализма, являющих собой, согласно Ш., основополагающие причины процессов массовой невротизации людей. Пробуждение в индивидах имманентных "машин желания" сопряжено с высвобождением процессов "производства желания", разрушающих несвободу людей во всех ее формах (навязываемое структурное единство, индивидуализация, фиксированное тождество и т. п.). Такой освободительный потенциал, присутний "шизо-", а также его способность к критическому, отстраненному анализу реальности — обуславливаются, по схеме Ш., еще и тем, что давний социально-психический тип мыслится как маргинальный субъект, не включенный в формирующую сознание систему капиталистического общества и дистанцированный от нее. Главным способом высвобождения, раскрепощения желаний, согласно Ш.,

выступает "ускользание" от определенностей любого рода — определенностей как негативных, так и позитивных. Любая определенность, однозначность — это социальная ловушка: борьба никогда не является проявлением воли к власти. "Ускользание" индивидов разрушает тождественность общества в целом самому себе; по утверждению Делеза и Гваттари, "...порядочные люди говорят, что убежать не нужно, что это не эффективно, что необходимо трудиться во имя реформ. Но всякий революционер знает: ускользание революционером...". Лишь в рамках таких репертуаров индивидуального поведения (наиболее типичными примерами которых являются шизофрения, искусство и наука, ориентированные на процесс и производство, а не на цель и выражение) "производство желания" способно подчинить себе социальное производство. По схеме Гваттари и Делеза, "производство желания" неоднородно и плюралистично по своей структуре: целое в принципе не может объединять части, будучи потенциально способно лишь примыкать к ним: "...целое есть продукт, производимый как часть наряду с другими частями, которые оно не объединяет и не тотализует, но применяется к ним, устанавливая типы отклоняющейся коммуникации между несообщающимися сосудами, поперечное единство элементов, которые остаются полностью различными в своих собственных измерениях...". Несущей конструкцией теоретической схемы различения "производства желания" и социального производства в Ш. является отображение и фиксация природы и динамики всего существующего в границах гипотезы о существовании "молярных" и "молекулярных" образований. Шизофрения — это граница между "молекулярной" множественностью желаний и "молярной" организацией. "Молекулярная" организация интегрирована в "молярный" макромир общественных формаций, располагаясь в его основании: именно микробессознательные "сексуальные инвестиции" фундируют сознательные инвестиции экономических, политических и иных общественных макроструктур. По Делезу и Гваттари, "нет машин желания, которые бы существовали вне социальных машин желания, которые заполняют их в малых масштабах". Два этих уровня организации реальности, согласно Ш., выступают как предпочтительные по отношению к различным типам желающих субъектов. Молярные ("макрофизические") совокупности, относящиеся к статистическому порядку "больших чисел", — поля действия для параноика. "Микрофизический" же уровень, лежащий вне "притоков больших чисел", — ориентир для шизофреника, при этом не менее сложный, чем в первом случае. Инвестиции в "производство жела-

ния” в контексте данного различия — оппозиционно разновекторны: “...один — это инвестиция группы-подчинения, вытекающая желанья личностей, другая — это инвестиция группы-субъекта в поперечных множественностях, относящихся к желанью как молекулярному явлению” (Делез, Гваттари). “Молярные” образования представлены индивидами, классами, государством, культурой и ее частными составляющими: наукой, искусством и т. д. К “молекулярным” же образованиям Ш. относит непосредственно сами “желающие машины”, структурно разграниченные на отдельные элементы. Учитывая, что вышеохарактеризованное “тело без органов” содержит все возможные модели развития производственных связей и алгоритмы деятельности “машин желанья”, то, заключают Делез и Гваттари, “тело без органов” служит своеобразным агентом “молярных” образований. Оно останавливает деятельность “машин желанья” или осуществляет “запись” производственных процессов на “тело без органов” таким образом, чтобы уже будучи “считываемыми”, они не могли мыслиться иначе как произведенными из “тела без органов”. Вступая в эти отношения, “работающие органы” как бы “вступают в брак” со считанными моделями, технологиями или видами деятельности, а значит, “машина желанья” оказывается не в силах на свободное “самопроизводство бессознательного”. “Молярные” образования образуют строгие структуры, важным качеством которых становятся уникальность и специфичность, в результате чего они ускользают от воздействия “молекулярных” систем и становятся инструментами подавления желаний. Согласно Ш., “молярные” системы через агента — “тело без органов” — способны переходить на “молекулярный” уровень, таким образом возникают всевозможные проникновения этих уровней друг в друга. “Молекулярные” системы, по модели Ш., нуждаются в “молярных”, в существовании на уровне специфических, а не универсальных множеств. Необходимо обнаружить у каждого индивида собственной “машины желанья”: “психоаналитик — это механик, психоанализ чисто функционален... он не может остановиться на герменевтическом (с точки зрения бессознательного) обследовании социальных механизмов...” (Гваттари, Делез). Ш. не претендует на статус политически ориентированной либо идеологически ангажированной философско-психоаналитической системы, он базируется на уверенности в абсолютном характере природы “машин желанья”. “Если мы призываем желанье как революционную силу, то делаем это потому, что верим, что капиталистическое общество может выдержать множество проявлений ин-

тересов, но ни единого проявления желанья, которое в состоянии взорвать его базовые структуры...” (Делез и Гваттари). В этом плане каждый человек, с точки зрения авторов Ш., потенциально обладает шансом начать жить согласно естественным законам желанья, восстановив гармоничные отношения с природой, обществом и самим собой. В целом, правомерно полагать, что Ш. выступил осуществленным достижением фрейд-марксистского синтеза. Основанием этого выступила тематизация соответствующей проблематики в духе ницшеанства при достаточно произвольном употреблении ортодоксальной фрейд-марксовской лексики. (См. также “Машинные желанья”, Тело без органов, Анти-Эдип.)

А. А. Грицанов, А. В. Вашкевич

ШЛИК (Schlick) Мориц (1882—1936, застрелен своим бывшим студентом психопатом на лестнице в здании университета) — австрийский философ, физик и логик. Диссертация по физике под руководством М. Планка (1904). Профессор в Ростке и Киле (1911—1922), Вена (с 1922), в Калифорнийском университете (1931—1932), ведущий представитель раннего этапа логического позитивизма, основатель и председатель Венского кружка. Основные работы: “Пространство и время в современной физике” (1917), “Всеобщая теория познания” (1918), “Вопросы этики” (1930), “Позитивизм и реализм” (1932), “Природа и культура” (1952) и др. В 1938 было издано собрание сочинений Ш. Непозитивистская программа анализа знания, разработанная Ш. в фундаментальном труде “Всеобщая теория познания”, претерпела впоследствии весьма своеобразную эволюцию: формально совершенствуясь, она значительно упростилась в своей англоязычной версии. Свою философскую концепцию Ш. именовал “последовательным эмпиризмом”, к которому он пришел, отказавшись (под влиянием Карнапа и Витгенштейна) от критического реализма. Отталкиваясь от исходного понимания “знания”, Ш. обрисовал разнообразные практики употребления данного термина, а также проанализировал соответствующие им познавательные процедуры. Ш. основывается на понятии “чувственно данного” — чувственного переживания познающей личности. Все научное знание, по Ш., — обобщение и уплотнение “чувственно данного”, определение структурных отношений чувственного опыта, выявление повторяемости в нем порядка. С точки зрения Ш., между логикой и опытом нет никакого антагонизма; логик не только может быть одновременно эмпиристом, но должен им быть, если хочет понять собственную деятельность. (“События, насчет которых мы теперь утверждаем, что они были две секунды назад, при дополнительной проверке могут быть объявлены галлюцинацией или все не происшедшими”, — писал Ш.)

Согласно Ш., проблема познания сущности бытия бессмысленна, ибо предмет философии — не искание истины, но “исследование значения”. При этом, — настаивал Ш., — прояснение значения не может иметь форму высказывания; “в метафизике же, — по мнению Ш., — имеют место лишь псевдопредложения — звучные, но совершенно бессмысленные слова”. Законы природы, с точки зрения Ш., — формальные правила, определяемые синтаксисом того языка, на котором производится описание природы. Инвариантом самых различных познавательных практик Ш. полагал сопоставление имен и предметов, которое в науке реализуется в виде образования емких знаковых систем, выражающих многообразие предметных отношений. Ш. отрицательно относился к психологизму, усматривая, тем не менее, в отличие от Гуссерля, перспективной основой общей теории познания не трансцендентальную феноменологию, а общую теорию знаков. Придерживаясь концепции “понятийных функций”, способных реализовываться посредством слов, понятий и представлений, Ш. видел в качестве высшего способа их конституирования — знаковую форму. Достоинствами знаковой трактовки понятий Ш. считал сопряженное с ней отсутствие необходимости в поисках “идеальных сущностей”: процесс познания тем самым сводился к направляемой динамике отношений между реально существующими вещами и материально репрезентируемыми знаковыми совокупностями. Не считая нужным акцентировать внимание на феноменологических программах, опирающихся на образные механизмы познания, Ш. отдавал предпочтение гильбертовской программе формализации геометрии, в границах которой недифференцируемые (“очевидные”) положения замещаются формальными аксиомами. Базисом наук Ш. предлагал считать не предложения констатирующего, “протокольного” типа, а “констатации” (“beobachtungssatz”) — акты сознания познающей личности в моменты времени, предшествующие окончательной фиксации “предложений протокольного характера”. Так, Ш. подчеркивал: “А детерминирует В” означает только то, что В может быть высчитано на основании А. Это, в свою очередь, означает, что существует некая общая формула, утверждающая, что В возникает во всех случаях, когда начальные условия А получают определенные значения и дополнительно устанавливается некоторое конкретное значение для переменной времени... Таким образом, термин “детерминировано” означает то же самое, что и “предсказуемо” или “может быть предварительно рассчитано”. Согласно Ш., “первоначально под “протокольными предложениями” понимались — как это видно из самого наименования — те предложения, которые выражают факты абсолютно просто,

без какого-либо их переделывания, изменения или добавления к ним чего-либо еще, — факты, поиском которых занимается всякая наука и которые предшествуют всякому познанию и всякому суждению о мире. Бессмысленно говорить о недостоверных фактах. Только утверждения, только наше знание могут быть недостоверными. Поэтому если нам удается выразить факты в “протокольных предложениях”, без какого-либо искажения, то они станут, наверное, абсолютно несомненными отправными точками знания”. Суждения, по Ш., также могут интерпретироваться как особый знак. Согласно Ш., в суждениях фиксируется не тождество, а *связь* предикатов (например, в суждении “снег белый и холодный” предикаты “белый” и “холодный” соединены; если понимать понятия как особые идеальные сущности — такое соединение неосуществимо). В таком контексте Ш. предлагал переосмыслить также и статус истины: считать ее “соответствием” знания о предмете с самим предметом, по Ш., весьма затруднительно, ибо представители эмпиризма видят ее как “отражение”, а феноменологи — как “переживание очевидности”. По мысли Ш., точнее говорить не о “соответствии”, а об однозначном совпадении предметов и сопряженных с ними знаков. Поскольку такое “однозначное совпадение” суть формальное отношение (а не реальная связь), постольку познание есть “обозначение” (а не “отражение” или “переживание”). Ложность же суждений, с точки зрения Ш., установима в таком случае посредством использования критерия однозначности. (В рамках этого концепта Ш. снял сложный вопрос об “удвоении” предмета на образ и оригинал.) Конструктивное преодоление “образной” модели организации знания позволило Ш. весьма логично описать природу аналитических высказываний. По его мнению, из того, что в процедуре познания эти высказывания первичны по отношению именно к понятиям (а не к вещам или образам), органично вытекает следующее: аналитические суждения и конвенциональные определения суть системные, упорядочивающие правила, которые фундируют процедуры объединения признаков в понятия, понятий — в суждения, а суждений — в теорию. (Так называемые “рациональные истины”, включая высказывания логики и математики, также имеют, согласно Ш., чисто аналитический характер: они суть тавтологии или схемы рассуждений, а не реальные знания о мире; они не дают возможности проникнуть в неощущаемую реальность.) Проблему априорных синтетических высказываний Ш. полагал “псевдопроблемой”, так как она, с его точки зрения, следует из гипотезы о тождестве познающего и познаваемого. Ш. акцентированно (в отличие от Бергсона и Гуссерля) разводит познание и его предмет: постижение “красного” у Ш. — это не

“переживание”, а сопоставление указанного цвета с другими цветами, установление соответствующих отношений и связей. Как и Гуссерль, Ш. полагал высокоактуальной проблеме преодоления дилеммы логизма и психологизма, категорически отвергая при этом процедуру надления логического особой “бытийностью”. В то же время Ш. был убежден в том, что “переживать” можно лишь “внутреннее”, но отнюдь не внешнее; “вживание” в вещи или понятия, по Ш., немисливо. Теория “идеации” Гуссерля поэтому не казалась ему убедительной. Ш. принимал идею феноменологов о том, что в представлении нечто является представляемым, а в восприятии — нечто воспринимаемым, но, согласно Ш., “переживание” реальных и идеальных предметов в данном контексте неразводимо. Термин “интенциональность” ввиду этого оценивался Ш. как избыточный. В границах гуссерлианской схемы различения психологических переживаний (“нозисы”) и их идеальных инвариантов (“нозмы”) и сопряженной с ней трактовки познания как взаимодействия “нозисов” и “нозм” (рассматривая здание с различных дистанций и с разнообразных точек зрения, индивид убежден, что это все то же здание) Ш. полагал, что определенная некорректность психических восприятий не прелятствует их роли носителей точных понятий. Угольник, как и психика человека, подчинен особым природным закономерностям, что вовсе не результируется для правил геометрии в зависимости от последних. Правила геометрии, арифметики, механики абсолютно точны вне известной условности показаний приборов, измерительных инструментов и т. д. Ш. одним из первых сформулировал принцип верифицируемости (все истинно научное знание должно быть редуцировано к “чувственно данному”, “значенном выражении является метод его верификации”). Осмысление значения через его “сводимость к опыту” Ш. представлял так: “Для понимания высказывания мы должны обладать способностью точно указывать те конкретные обстоятельства, при которых это высказывание было бы истинным, и те конкретные обстоятельства, при которых оно было бы ложным. “Обстоятельства” означают данные опыта; стало быть, опыт определяет истинность и ложность высказываний, опыт “верифицирует” высказывания, а потому критерием решения проблемы выступает ее сводимость к возможному опыту”. Для Ш. “опыт” суть состояние моего сознания, изначально не данного как “мое”, так как (ср. со схемой неокантианства) “я” само строится из опыта — лишь в процессе анализа обнаружимо, что это состояние сознания является исключительно моим. Тем самым, “верифицируемость опытом” сводима к верифицируемости ментальными состояниями, *которые способны иметь я один*. В итоге бессмысленно говорить о том, что кто-

то иной может знать значение высказывания, верифицированного моим опытом. Ш. пытался прояснить это так: “Каждый наблюдатель вносит свое содержание... тем самым присваивая символам уникальное значение, и он заполняет структуру содержанием так же, как ребенок раскрашивает рисунок, где нанесены только контуры”. (Подобная трактовка содержания немедленно была охарактеризована коллегами Ш. по логическому позитивизму как “метафизическая”.) Возможный логический алгоритм осуществления процедуры верификации Ш. характеризовал так: для того, чтобы верифицировать суждение А, необходимо вывести из него посредством истинных суждений $A_1, A_2, A_3 \dots A_n$ — последовательную цепочку суждений $A_1, A_2, A_3 \dots A_n$. Последний член этой последовательности должен являться суждением типа “...в таком-то месте, в такое-то время, при таких-то обстоятельствах переживается или наблюдается то-то”. Согласно Ш., “наука делает предсказания, которые опыт проверяет. Ее существенной функцией является предсказание. Она говорит, к примеру: “Если в такое-то и такое-то время вы посмотрите в телескоп, направленный туда-то и туда-то, вы увидите, что световая точка (звезда) пересеклась с черной риской (перекрестием)”. Допустим, что, выполняя эти инструкции, мы действительно сталкиваемся с предсказанным опытом. Это означает, что мы получаем предвиденную констатацию, мы высказываем ожидаемое суждение наблюдения, мы получаем тем самым ощущение свершения, особого удовлетворения... Когда предсказание подтверждено, цель науки достигнута: радость познания есть радость верификации”. (Хотя принцип верифицируемости был выдвинут как метод установления значения высказывания, в описании Ш. он трансформировался в метод определения слова. Справедливости ради, отметим: сам Ш. рассматривал принцип верифицируемости в качестве триумфа, не сообщающего нам ничего принципиально нового.) Интересуясь не только вопросами философии науки, но также и проблемами этики, Ш. разграничивал “переживание” и “познание”, полагая, что познаваемые нами законы не могут предписывать людям тот или иной порядок действий, а следовательно, не ограничивают человеческую свободу. Детерминантами поведения индивида Ш. считал чувства желания или нежелания, в идеале же — которым, по Ш., выступает состояние игры человек действует без принуждения, ощущая чувство подлинной радости.

А. А. Грицанов

ШПЕНГЛЕР (Spengler) Освальд (1880—1936) — немецкий мыслитель и философ, один из основоположников философии культуры, автор ори-

гинальной философско-исторической концепции. Продолжатель традиции немецкого романтизма и "Философии жизни", поклонник Ницше и Гёте. Основные сочинения: "Закат Европы" (в двух томах, 1918—1922, на протяжении 1918—1920 вышло 32 издания первого тома); "Пруссачество и социализм" (1920); "Пессимизм ли это?" (1921); "Человек и техника" (1931); "Годы решений. Германия и всемирно-историческое развитие" (1933) и др. В качестве несущей конструкции философии Ш. выступает понятие "души" — субстанциального начала всех начал или иррациональной "совокупности возможностей, которые необходимо осуществить". "Душа" у Ш. менее всего способна осознать себя самое и более всего стремится к самопроявлению. "Свое иное" "душа" обретает в "жизни", органической, взаимосвязанно-целостной, противостоящей неживой природе как механической системе и "царству причинности". С точки зрения Ш., история (совокупность образов, наглядных картин, разнообразных символов — плод "глубинного переживания") и природа (система законов, формул и жестких определений) являют собой два различных вида отображения действительности в картине мироздания. Если, по Ш., на первый план выходит "ставшее", — это миры Парменида, Декарта, Ньютона или "природа"; если "ставшее" уступает образу "становления", — это мир Платона, Гёте, Бетховена или "история". По мысли Ш., "действительность становится природой, если все становление рассматривать с точки зрения ставшего; она есть история, если ставшее подчинено становлению". (В идее приоритета становления над ставшим Ш. был последователем Гераклита.) В качестве фундамента исторического метода Ш. выступал концепт "смысла чисел", еще более дистанцирующий друг от друга природу и историю. По мысли Ш., духовная жизнь человека, надежного "бодрствующим сознанием", разворачивается во времени и в определенном направлении. Как результат — в сознании индивида конституируется присущая только ему, его личная картина мира: либо образно-символическая; либо рационально-понятийная. Культура, подразделяемая Ш. на возможную и осуществленную (действительную), отображается в сознании человека. Посредством типа математического числа или слова фиксируется образное мироощущение уже ставшего, осуществленного — "природа", согласно Ш., "исчислима". История же — как динамичное осуществление возможной культуры — сопряжена с хронологическими величинами и чужда однозначным расчетам. При этом, согласно Ш., саморазвитие культуры возможно лишь в контексте осознания ее субъектами зна-

чимости процедур измерения, счета, формирования и фиксации образов внешнего мира и т. д. Так, в контексте концепции "смысла чисел", античная культура, базирующаяся, по Ш., на конечности, телесности числового ряда, противоположена цивилизации современного Запада, фундируемой числовой идеей бесконечности. Древнеегипетская же культура, создавшая "жуткие символы воли к длительности во времени", есть воплощение "забот" о прошедшем и о будущем: мумифицирование, по Ш., — символ отрицания неумолимости времени. Свое собственное видение истории Ш. определил как критику классического историзма: по его мнению, именно хронология и "глубинное переживание" судеб культуры обуславливают систематизацию явлений по историческому методу — культурологии в таком контексте выступает в качестве "морфологии" истории. По схеме Ш., все способы познания суть «морфологии»; морфология природы — это обезличенная систематика; морфология же органического — жизни и истории — есть «физиогномика» или переенесенное в духовную область подчеркнуто индивидуализированное искусство "портрета культуры". Традиционная линейная периодизация планетарного прогресса, представляющая исторический процесс как поступательное развитие человеческого общества во всемирном масштабе ("Древний мир — Средние века — Новое время"), не имеет, по Ш., никакого значения для неевропейских обществ; концепция "всемирной истории" определяется Ш. как "Птолемея система истории", основанная на европоцентризме в понимании иных культур. Нивелирующее единство идеи всемирно-исторического процесса Ш. предлагает заменить более богатой содержанием картиной — циклической историей возникновения, расцвета и гибели многочисленных самобытных и неповторимых культур. С точки зрения Ш., "человечество" — пустое слово, внимания заслуживает только «феомен множества мощных культур, с первобытной силой вырастающих из недр своей страны, к которой они строго привязаны на всем протяжении своего существования, и каждая из них налагает на свой материал — человечество — свою собственную форму, у каждой своя собственная идея, собственные страсти, собственная жизнь, желания и чувствования и, наконец, собственная смерть". К числу "великих культур", вполне реализовавших свои потенции, Ш. относит китайскую, вавилонскую, египетскую, индийскую, античную, византийско-арабскую, западную, культуру майя, а также "пробуждающуюся" русско-сибирскую. Уникальность каждой культуры обеспечивается своеобразием ее "души": в основе античной культуры лежит "аполлоновская" душа, арабской — "магическая", западной — "фаустовская" и т. д. Постигенные культурных форм, по мнению Ш.,

в корне противоположно абстрактному научному познанию и основано на непосредственном "чувстве жизни". Проявления той или иной культуры объединяет не только общая хронологическая и географическая отнесенность, но прежде всего — тождество стиля, которое обнаруживается в искусстве, политике, экономической жизни, научном видении мира и т. п. Внутреннее единство культуры как живого организма выявляется изучением ее морфологии. Идея целостности культуры, "физиогномического" единства всех ее проявлений оказала значительное влияние на философию культуры 20 в. Последовательно проводимый Ш. тезис об уникальности культуры, их смеяемости (не преемственности) вел к признанию их ценностной эквивалентности: все они равны по своему историческому значению и должны сопоставляться вне всяких оценочных категорий. (С точки зрения Ш., историю надо рассматривать "не глазами партийного человека, идеолога или современного моралиста, а с вневременной высоты".) Сравнительный анализ культур, как считает Ш., обнаруживает единство их судьбы: каждая культура проходит одну и ту же последовательность фаз развития, и основные черты каждой фазы тождественны во всех культурах; все культуры сходны по длительности существования (около 1000 лет) и темпам своего развития; исторические события, относящиеся к одной культуре, имеют соответствия (гомологии) во всех других. "Я надеюсь доказать, — писал Ш., — что все без исключения великие создания и формы религии, искусства, политики, общества, хозяйства, науки во всех культурах одновременно возникают, завершаются и угасают; что внутренняя структура одной вполне соответствует всем другим, но нет ни одного, имеющего в исторической картине глубокое физиогномическое значение явления одной из них, к которому бы не нашлось параллелей во всех других, притом в строго показательной форме и на вполне определенном месте". Каждая культура, исчерпывая свои внутренние творческие возможности, мертвет и переходит в фазу цивилизации ("цивилизация", по Ш., есть кризисный исход, завершение любой культуры), которой свойственны атеизм и материализм, агрессивная экспансия вовне, радикальный революционизм, спонтизм и техницизм, а также урбанизация. Согласно Ш., "в мировом городе нет народа, а есть масса. Присущее ей непонимание традиций, борьба с которыми есть борьба против культуры, против знати, церкви, привилегий, династий, преданий в искусстве, границ познаваемого в науке, ее превосходящая крестьянский ум острая и холодная расступленность, ее натурализм совершенно нового склада, идущий гораздо дальше назад, чем Руссо и Сократ, и непосредственно соприкасающийся в половых и социальных вопросах с пер-

вобытными человеческими инстинктами и условиями жизни, то "рапеш et circenses", которое в наши дни оживает под личиной борьбы за заработную плату и спортивных состязаний, — все это признаки новой по отношению к окончательной завершенной культуре и к провинции, поздней и лишенной будущего, однако неизбежной формы человеческого существования". Ш. отказался от идеи всемирного единства истории и прогресса как общей направленности исторического развития, отрицал какой бы то ни было высший смысл истории, а также опровергал гипотезу об эпохальном ее членении ("наподобие какого-то ленточного червя, неутомимо наращающего эпоху за эпохой"). Культуры, по мнению Ш., возникают "с возвышенной беспечностью, подобно цветам в поле", и столь же беспечно уходят со сцены ("...лишь живые культуры умирают", — писал он), не оставляя после себя ничего. Морфология культуры Ш. сообщила западному миру, что он неудержимо клонится к закату: по убеждению Ш., рационалистическая цивилизация означает деградацию высших духовных ценностей культуры, обреченной на гибель. Великие культуры прошлого, по мысли Ш., как бы демонстрируют Западу его собственную судьбу, его ближайшее историческое будущее. Ш. никогда не обманывался по поводу истинной сути и исторических судеб трагического российского эксперимента 1917: "социализм, — по его убеждению, — вопреки внешним иллюзиям — отнюдь не есть система милосердия, гуманизма, мира и заботы, а есть система воли к власти... "благодеяние" в экспансивном смысле... Все остальное — самообман". Ш. также открыто отказался от сотрудничества с нацистами в Германии. "Закат Европы" Ш. — одно из первых произведений, открывших тему кризиса культуры, имеющую фундаментальное значение для современного западного самосознания. Трансформация науки и философии в абстрактные и самодостаточные игры "чистыми" понятиями и функциональными числами ("уточнение интеллекта"), по Ш., — пагуба для Запада. Тойнби, Ортега-и-Гассет и др. не скрывали собственной увлеченности духом пророчеств Ш.; Бердяев полагал гениальной мысль Ш. о том, что буддизм, стоицизм и социализм "фазисно одиородны". По Ш., 19 век рассматривал историю как дорогу, по которой "человечество храбро маршировало все дальше... Но куда? Как долго? И что потом?..". Ш. как метакультурный диагност, рационально предостерегавший о грядущем Апокалипсисе в Европе, разработавший многомерную и содержательную историческую концепцию, покончивший с плоским прогрессизмом рационалистического толка, оказался прежде всего философом будущего для любой современности.

Т. Г. Румянцева

ШПЕТ Густав Густавович (1879—1937) — русский философ и искусствовед. Учился на физико-математическом (с которого был исключен за участие в революционной деятельности) и историко-философском у Челпанова (на который восстановился по выходе из тюрьмы) факультетах Киевского университета. Преподавал в российских частных гимназиях, с 1907 — на Высших женских курсах, в 1909 — в Народном университете Шанявского. С 1910 — приват-доцент. В 1910—1913 посещал лекции Гуссерля в Геттингене. Работал в библиотеках Берлина, Парижа и Эдинбурга. С 1916 — профессор Высших женских курсов и доцент Московского университета. В 1917 приступает к изданию ежегодника "Мысль и слово". К 1918 — профессор Московского университета (отстранен от преподавания в 1921). В 1919—1920 участвует в работе Московского лингвистического кружка (Р. Я. Якобсон и др.). В 1920 открывает кабинет этнической психологии. Работает в Российской академии художественных наук (с 1923), где возглавлял философское отделение, с 1927 — вице-президент академии. После закрытия академии в 1929 занялся переводами для издательства "Academia". Ему, в частности, принадлежит перевод "Феноменологии духа" Гегеля. В 1932 был назначен проректором создававшейся К. С. Станиславским Академии высшего актерского мастерства. В 1935 арестован по обвинению в контрреволюционной деятельности и сослан в Енисейск, затем в Томск, где был арестован вторично и по приговору тройки НКВД расстрелян. В 1956 реабилитирован. Основные сочинения: "Память в экспериментальной психологии" (1905); "Проблема причинности у Юма и Канта" (1907); "Явление и смысл" (1914); "Философское наследство П. Д. Юркевича (к сорокалетию со дня смерти)" (1915); "Сознание и его сущности" (1916); "История как проблема логики. Критические и методологические исследования" (часть 1, 1916); "Герменевтика и ее проблемы" (1918, не опубликована); "Философское мировоззрение Герцена" (1921); "Антропологизм Лаврова в свете истории философии" (1922); "Эстетические фрагменты" (вып. 1—3, 1922—1923); "Театр как искусство" (1922); "Введение в этническую психологию" (вып. 1, 1927); "Внутренняя форма слова. Этюды и вариации на темы Гумбольда" (1927) и др. Последние Ш. в полном объеме до сих пор еще не опубликованы. В начальный период своего творчества (время учебы и сотрудничества с Челпановым) Ш. увлекался психологией, разделяя в целом неокантианские установки своего учителя, но достаточно быстро пришел к осознанию неприемлемости для себя этой методологической позиции. С другой стороны, Ш. не разделял и взгляды идеологов русского религиозно-философского "ренессанса", развернутую критику ко-

торых он позже дал в своем ежегоднике "Мысль и слово" (1917—1921). Это определило его выбор в пользу феноменологии (Ш. был не только слушателем, но и учеником и другом Гуссерля). Считается, что Ш. являлся ведущим представителем феноменологии в России, однако уже в работе "Явление и смысл" заложены все предпосылки последующего "герменевтического поворота", а также культурно-исторических анализов позднего Ш. Философия в своем развитии, считает Ш., проходит три ступени: мудрости, метафизики и строгой науки (последняя — цель его построений). В ней заложены две формы развития: отрицательная ("меоническая") философия (линия Канта), идентифицирующая себя как "научную философию", и положительная философия (линия Платона, Лейбница, Вольфа), ориентированная на знание основ бытия самого сознания. К первой форме, по Ш., могут быть предъявлены две претензии: 1) уход от конкретной данности живой жизни, засилье абстракций; 2) партикуляризация в частные направления: физический, психологизм, социологизм и т. п. Кант и "научная философия" не смогли преодолеть метафизику, выйти на уровень "точной науки", с трудом и постепенно добывающей свои истины. Осталась та же дилемма: или отражение природы, или предписывание ей законов. Попытки поиска "третьей возможности" приводили к эклектизму, потому что она указывалась "после", а не "до" названного разделения. В решении названной дилеммы Ш. видит большую заслугу диалектической философии Гегеля, но и последний, по его мнению, в конечном счете гипостазировал момент "тождества" в абсолютную метафизическую реальность. Следующий шаг был сделан Гуссерлем, который через понятие "идеации" вернул философию в исходную точку преодоления дилеммы, утверждая предметность и интенциональность сознания. Однако у Гуссерля Ш. усматривает опасность натурализма в утверждении первичной данности за перцептивностью и опасность трансцендентализма в утверждении "чистого Я", как единства сознания. Ш. не отрицал наличия "невывразимого", но резко протестовал против его обозначения как "вещи в себе" или как некоего "мистического единения". Все выразимо дискурсивно, и только то, что может быть рационально уяснено, есть, согласно Ш., предмет философии как точной науки. Границы возможного дискурса есть одновременно и границы философского рассуждения. Игнорирование этого приводит лишь к формам отрицательной философии: эмпиризму, критицизму, скептицизму, догматизму ("скептицизму с изюминкой" — по Ш.). Основой общего философского знания может являться только жизненное (обыден-

ное) знание, еще не ограниченное рамками рассудочного членения (как знание дотеоретического). Однако рефлексивная критика сознания с позиций непосредственного опыта может осуществиться лишь при условии, что опыт берется в конкретной полиоте его культурно-социальных содержаний, а не в его абстрактной форме восприятия "вещи". К тому же его нельзя редуцировать к индивидуальному сознанию, которое само может быть выявлено только в широком социокультурном контексте. Более того, если верно, что "Я обладаю сознанием", из этого не следует, что сознание принадлежит только "Я" ("сознание может не иметь собственника"), так как могут существовать и формы коллективного сознания. Формы культурного сознания выражаются в слове-понятии, первично данным не в восприятии вещи, а в усвоении знака социального общения. Живое понятие улавливается нами, по мысли Ш., не только как концепт, но и как конкретное единство текучего смысла. Смыслы понимаются, но они даны не посредством "вчувствования", а через "уразумение" их интеллигентной интуицией как предельные (но проблемные) основания явлений (то есть актов переживания предметов действительности или идей предметов). Внутренняя форма слова суть правило образования понятия. Эти правила, как алгоритмы, не только оформляют течение смысла, но и открывают возможность диалектической интерпретации выраженной в слове реальности. Интерпретация, раскрывая все возможности в движении смысла, превращает философию в философию культуры (как философия возможности). Реальность конкретной действительности есть реализация, предполагающая рациональное основание, в силу которого осуществляется данная, а не иная возможность. История может быть понята, следовательно, как своего рода проективная реальность, формируемая в конкретном культурно-социальном опыте, который единственно подлинно реален. Каждый социокультурный факт (подобно слову) значен и, следовательно, подлежит диалектической интерпретации, то есть может быть целостно осмыслен только в особых герменевтических актах логики диалектического сознания. Но, подобно слову, он оказывается и выразителем объективирующих себя в нем субъектов, как личных, так и коллективных (народ, класс и т. д.). В этом своем качестве социальный знак может быть объектом психологического изучения в социальной и этнической психологии. (Сознание получает "общность", с точки зрения Ш., не путем "обобщения", а путем "общения".) Следовательно, любую познавательную ситуацию следует рассматривать в контексте социально-онтоло-

гических связей познаваемого и познающего. Высшее знание дает "основная философия", то есть философия как точное знание, а не мораль, проповедь или мировоззрение. Исходя из этого, Ш. полагал, что национальная специфика философии лежит не в плоскости получаемых ответов (они одни и те же), а в самой постановке вопросов, в их подборе и модификациях, вписанных в конкретный социокультурный контекст. В этом ключе русская философия рассматривается им как по преимуществу философствование. Оригинальным в ней Ш. находит лишь введение темы России славянофилами.

В. Л. Абушенко

ШТЕЙНЕР (Steiner) Рудольф (1861—1925) — немецкий философ-мистик, педагог, медик, теоретик литературы и архитектуры. Автор оригинального эзотерического учения — антропософии — и создатель соответствующей, существующей до конца 20 в. эзотерической общины. Окончил Венский политехнический университет. Генеральный секретарь немецкой секции теософского общества (с 1902), член ориентировавшегося на сексуально-магические ритуалы Ордена восточного храма (с 1906). Отойдя от теософии вследствие конфликта с Ании Безант, выступил основателем антропософского направления в эзотеризме (1912). Среди последователей Ш. в антропософском храме Гетеанум (сгорел в 1923) были А. Белый и М. Волошин. Вальдорфские школы в Штутгарте, основанные на образовательных технологиях Ш., насчитывали во второй половине 20 в. до 50 тыс. учеников. Издал после предварительного изучения (1883—1897) работы Гёте по естествознанию. Основные сочинения: "Философия свободы" (1894), "Фридрих Ницше: борец против своего времени" (1895), "Христианство как мистический факт и мистерия древности" (1902), "Теософия" (1904), "Воспитание ребенка с точки зрения духовного познания" (1907), "Окультурная наука" (1910), "Тезисы антропософии" (1925), а также: "Познание и достижение высших миров", "Мистерия древности и христианство", "Путь к посвящению, или Как достигнуть познания высших миров. Путь к самопознанию человека в восьми медитациях", "Антропософский календарь души", "Познание и посвящение. Познание Христа через антропософию" и др. Исходным пунктом и основанием процессов познания и мышления, согласно Ш., правомерно полагать не идеи как таковые, а процедуры распознавания в мышлении, посредством которых эта идея достигается. (По убеждению Ш., "за видимым миром существует невидимый, скрытый пока для внешних чувств и связанного с ними мышления, и человек через развитие дремлющих в нем способностей может проникнуть в этот скрытый мир".) "Величайшей" загадкой эволюции мира Ш. считал то, что человек, единст-

венный в живой природе, способен размышлять о своем собственном сознании. По Ш., "предметы и события, воспринимаемые человеком, находятся в пространстве наряду с пространством вне человека, внутри него тоже существует некое душевное пространство, арена духовных реальностей и событий". "Тайноведение", выступающее у Ш. своеобразной "пропедевтикой" собственно эзотеризма, ориентировано на поиск Истины, а также на духовное пробникновение в будущее (которое, согласно Ш., как духовное образование тоже подчиняется определенным законам развития). По мнению Ш., "тайноведение, делающее скрытое явным, способно преодолеть всякую безнадежность, всякую жизненную неуверенность, всякое отчаяние, словом, все то, что ослабляет жизнь и делает ее неспособной к должному служению в мироздании... Оно укрепляет жизнь, ибо снабжает человека силами не только видимого, но также и скрытого мира, действием которого является мир видимый". Важным компонентом учения Ш. выступал его тезис о том, что человек способен развиваться как элемент мира только в том случае, если он взаимодействует с иными существами и силами этого мира: "С высшей точки зрения благо и горе отдельного человека тесно связаны со спасением и гибелью всего мира". Полагая, что все общие представления людей имеют свои истоки в промысле и бытии высших духовных существ, Ш. трактовал приобщение человека к подлинному Знанию осуществимым только через дорогу *посвящения*. Главными этапами сопряженного с последним эзотерического восхождения Ш. считал следующие: 1) Изучение духовной науки, используя способность суждения, приобретенную в физически-чувственном мире. 2) Достижение "измагинативного познания" — "концентрация всей душевной жизни на одном представлении" с одновременным отключением других впечатлений; на этом уровне, по Ш., у индивида открывается второе "Я". Человек фиксирует, правда, еще не законченные духовные процессы в целом, а лишь непрерывные превращения одного в другое. 3) Чтение "сокровенного письма" или "инспирация", делающая доступной для постижения не только взаимодействие превращения духовных феноменов, но и сами отношения между существами и предметами "высшего" мира, их устройство и сущность. 4) Работа над "камнем мудрых" посредством интуиции. 5) Познание соотношений между микрокосмом и макрокосмом. 6) Слияние с макрокосмом. 7) Осуществление блаженства в Боге. Иерархия организации и строения индивидуального человеческого тела, согласно видению Ш., многомерна: физическое тело, обуславливающее наличие трупа после смерти; эфирное, в чистом виде проявляющееся во сне; астральное (пробуждающееся во время забвения); и, наконец, собственно

“Я” (сознание, воспоминания человека). Соответственно Ш. выделял иерархию устройства человеческой души: а) душа “ощущающая” (или Я как условие физического тела); душа “рассудочная или чувствующая” (Я эфирного тела), душа “сознательная” (Я астрального тела). Ш. твердо верил в то, что человеческая душа хранит в тайниках своего подсознания память о всех предшествовавших перевоплощениях (см. Реинкарнация, Метемпсихоза, Сансара). “Дух” в учении Ш. — подлинная реальность Я — то трансцендентальное, невидимое, что скрыто в видимом. (Ср. в аналогичных моделях Востока: “само-дух” у Ш. — Манас, “жизне-дух” у Ш. — Будда, “духо-человек” у Ш. — Атман.) Явив собой одно из наиболее заметных течений эзотеризма 20 в., антропософия Ш. задавала ряд оригинальных умозрительных интенций, существенно обогативших концептную палитру соответствующей традиции: “потусторонний”, высший мир у Ш. устроен по принципу “гармоничной сферы” — иначе, чем, например, в моделях буддизма: человек Ш. обитает там не в медитативном состоянии, сливаясь с божеством, а активно взаимодействует с существами и предметами этого мира, также обладающего богатым и разнообразным набором бытийных структур. (См. Антропософия, Эзотеризм.)

А. А. Грицанов

ШЮЦ (Schutz) Альфред (1899—1959) — австрийский философ и социолог, основатель феноменологической социологии. С 1939 — в эмиграции в США, с 1953 — профессор социологии Нью-Йоркской новой школы социальных исследований. Основное сочинение: “Феноменология социального мира” (1932). Философскую основу феноменологической социологии Ш. составляют идеи Гуссерля, неразрешенное противоречие между объективным миром и познающим его субъектом, вооруженными научными понятиями, “овеществившими естественный мир”. Для решения этого противоречия Ш. предложил осуществить две редукции. Первая — это феноменологическая редукция: отказаться от исследования мира путем “естественной установки” и исследовать “жизненный мир” на основе “интенциональности”. Все эмпирические науки имеют своим предметом мир как пред-данное, но сами они также, как и их инструментарий, являются элементами этого мира. Значит, науке, если она действительно желает быть строгой наукой, необходимо выяснение ее генезиса и обусловленности миром пред-данного, из которого оно рождается и в котором живет. Этот мир, предшествующий научной рефлексии, или “жизненный мир”, Ш. определяет как нашу непосредственную “интуитивную среду”, где “мы как человеческие существа среди себе подобных переживаем культуру и общество, определенным образом относимся к окружающим

нам объектам, воздействуем на них и сами находимся под их воздействием”. Социология должна изучать этот мир начиная “с самого начала”. Но это еще не дает ответа на вопрос: как возможно общество? Для этого Ш. предлагает осуществить вторую редукцию — трансцендентальную, отказаться от анализа самого субъекта и анализировать его “чистое сознание”. Феноменологу, по Ш., нет дела до самих объектов. Его интересуют их значения, конструированные деятельностью нашего разума. Не реальные социальные объекты становятся предметом его анализа, но редуцированные объекты, как они являются в потоке сознания индивида, организуя его социальное поведение. Если с точки зрения естественной установки мир объективен, то, с точки зрения Ш., это конструированный “интерсубъективный мир”. Парадигма “интерсубъективного мира” играет решающую роль в феноменологической социологии Ш. Она есть стержень его теории, позволяющий раскрыть социальную сущность сознания и взаимную связь людей как существ жизненного мира. Основная форма интерсубъективности описывается Ш. при помощи конструкта о “взаимности перспектив”, предполагающего наличие двух идеализаций. Первая из них — “взаимозаменяемость точек зрения”. Поменявшиеся социальными местами, субъекты, тем не менее, окажутся обладателями идентичных способов переживания мира. Второй идеализацией является правило “совпадения систем релевантностей”. По Ш., Я и любой другой человек принимает на веру тот факт, что, несмотря на уникальность наших биографических ситуаций, различие используемых систем критериев значимости “несущественно с точки зрения наличных целей”. Мы оба считаем, по утверждению Ш., что “Я и он, то есть Мы”, интерпретируем актуально или потенциально общенам объекты, факты, события достаточно одинаковым образом”. Следующим важным компонентом интерсубъективности является alter ego — “другое Я”. По Ш., тезис “другое Я” описывает некоторые аспекты восприятия индивидом “другого” в его “живом настоящем”. Одновременность нашего восприятия друг друга в “живом настоящем” означает, что Я в некотором смысле знает о другом в данный момент больше, чем он знает о себе самом. Как во всей феноменологической философии, так и в феноменологической социологии Ш. одним из центральных конструктов является “интенциональность”. Интенциональность выступает сущностной характеристикой направленности целевого, мотивированного действия, а также сознания, выражая тот фундаментальный факт, что последнее всегда является сознанием чего-то, что объект сознания есть “подразумеваемый”, всегда “значимый” для сознания. Для обозначения взаимодополнительных аспектов интенциональности в феноменоло-

гической социологии используются термины “ноззис” и “нозма”; особый модус интенционального сознания (“я мыслю”, “я воспринимаю”) именуется “ноззис”, а его объективный коррелят (“то, что я мыслю или воспринимаю”) — “нозма”. Интенциональность обеспечивает описание модусов мышления, восприятия, припоминания и т. п. путем исследования того, что переживается в каждом из данных модусов. Эти термины имеют в теории Ш. методологическое значение, ибо они служат описанию объектов сознания (нозма) и описанию процесса их конструирования (ноззис). Очертив важнейшие парадигмы и конструкты своей социологии, Ш. обосновал, как должна формироваться социологическая теория. Он рекомендует следующее: социолог должен начинать с уровня знания; понятия и конструкты социолога становятся тогда конструктами “второго порядка”, ибо они являются конструктами действительных обывденных конструктов первого порядка, используемых индивидами в их повседневной жизни. Они являются объективными (верифицируемыми) идеально-типическими конструктами, основанными на обывденных конструктах первого уровня, то есть конструктами иного порядка. Опираясь на свою теорию, Ш. исследовал структуры мотивов социального действия, формы и методы обывденного сознания, структуру человеческого общения, социального восприятия, рациональности и др., а также проблемы методологии и процедуры социального познания. Результаты этих исследований, изложенные в большом количестве изданий его работ в 1970—1980, широко распространялись среди профессиональных социологов.

Г. П. Давидюк

Э

ЭВТАНАЗИЯ (греч. eu — хорошо, thanatos — смерть) — понятие, разрабатываемое в контексте прикладной этики применительно к сфере медико-биологических исследований, которое определяется как легкая и безболезненная смерть или отсутствие действий по недопущению смерти. Имеются в виду ситуации, когда смерть считается большим добром или меньшим злом по отношению к человеку. В данном контексте противоречие состоит в том, что в законодательствах многих стран Э. как допущение безболезненной смерти запрещена. Хотя в тех же законах по отношению к кошкам и собакам незаконным будет диаметрально противоположное: отсутствие действий, облегчающих уход. Если рассматривать проблему в совокупности, то под Э. можно понимать такое положение дел, когда смерть становится для че-

ловека благом. При этом следует иметь в виду, что Э. — термин, прилагаемый к медико-биологической сфере, но выходящий далеко за пределы последней: в область этики, религии, юриспруденции. Сегодня проблема Э. активно дискутируется и входит в число наиболее сложных биоэтических вопросов. В дискуссию вовлекаются не только врачи, но и юристы, теологи, социальные работники — эксперты специально организуемых при лечебных учреждениях биоэтических комитетов. По сути, предметом ожесточенных дискуссий стала проблема морального оправдания убийства или самоубийства. В этом контексте есть смысл несколько различать понятия "Э.", "автоэтаназия" — по сути, самоубийство, с одной стороны, и ассистированный суицид — пособничество в самоубийстве или непредотвращение последнего — с другой. Э. — это прерывание жизни, которая по медицинским причинам стала невозможной, невыносимой для человека. Это ситуация, когда трудно, а порой и невозможно руководствоваться традиционными нормами медицинской этики. Здесь сталкиваются диаметрально противоположные факторы: облегчение страдания и продление жизни. Такие ситуации характеризуются сложной моральной трилеммой. Во-первых, в соответствии с главой Гиппократова врач не должен нести смерть больному: "Я не дам никому просимого у меня смертного средства и не покажу пути для подобного замысла". Во-вторых, это очевидное продление бессмысленных мучений больного. И в-третьих, врач, действуя из сострадания, может стать в глазах общества либо убийцей, либо пособником самоубийства. Очевидно, что Э. — не только медицинская, но и сложная социальная проблема. И пациент нуждается не только в медицинской, но и социальной помощи. С другой стороны, врачам, возможно, не следует вовлекаться в этот процесс, а осуществление Э. должно лечь на плечи специально обученного персонала. Проблема Э. так или иначе сводится к проблеме "качества жизни". В данном случае в поле рассмотрения попадают такие ситуации, когда жизнь утрачивает свое позитивное значение и воспринимается только негативно. Это ситуации далеко зашедшего неизлечимого заболевания, вызывающего непереносимые страдания, или тяжелейшая физическая инвалидизация, резко и значительно сужающая сферу самореализации индивида. В таких ситуациях смерть начинает рассматриваться с положительной точки зрения как средство прекратить непереносимые страдания (хотя у разных людей представления о степени непереносимости страдания значительно различаются). Э. здесь — форма сострадания,

а цена его — жизнь. Парадоксально, но в этих случаях ориентиром становится реальное благополучие больного и в поле зрения попадает право на это реальное благополучие. В ряде зарубежных стран: в Голландии, Англии, Франции, США, — известны так называемые эвтаназические общества, защищающие право человека на смерть. Так, в США известно общество "Хемлок", организованное в 1980 Д. Хамфри. Девиз общества: "Достойная жизнь, достойная смерть". Вопрос Э. — очень сложен и в правовом отношении. Главный ориентир для ее понимания в таком контексте — право на жизнь. А оно предполагает не только право на сохранение жизни, но и право на распоряжение жизнью. А последнее включает в себя и право на предельную самодетерминацию личности, в том числе право самому принять решение, когда закончить земное существование. И в этой позиции право на жизнь начинает предполагать право на смерть. (В опыте западной юриспруденции известны судебные дела по ряду ситуаций-каусов, связанных с правом на смерть и практикой Э. Можно в связи с этим упомянуть дела Н. Крузвн, К. Куинлен, Р. Джилберта, Э. Бовиа и др.) Выход из множества такого рода ситуаций предполагает право человека участвовать в принятии решения о своей судьбе, возможность выбора. Альтернативой Э. может быть, например, уход в хоспис. В любом случае необходимо наличие просьбы самого больного в той или иной форме. Это, например, может быть так называемая Living Will — письменная просьба к врачу, которая может признаваться как юридический документ. Или так называемая Durable Power of Attorney for Health Care — юридический документ о передаче другому лицу права принимать медицинские решения. Без разрешающих эвтаназийные манипуляции документов любой акт Э. является уголовным преступлением — убийством. По своим формам Э. может быть добровольной и недобровольной, активной (позитивной) и пассивной (негативной). Активная Э. предполагает использование специальных медикаментозных средств, прерывающих жизнь, или отключение поддерживающей жизнь медицинской аппаратуры. Пассивная Э. — это не что иное, как отказ от мер, способствующих поддержанию жизни. В ряде случаев пассивная добровольная Э. разрешена законом, но ее очень сложно отличить от простой халатности. В 2001 Э. была официально разрешена в Голландии.

Е. И. Янчук

"ЭГО" ("Я") — в психоанализе — сфера личности, характеризующаяся внутренним осознанием самой себя и осуществленным приспособлением личности к реальности. Фрейд трактовал Э. как "особую дифференцированную часть Оно, которая про-

исходит от первых объективных привязанностей Оно, то есть от комплекса Эдипа", связанную с сознанием и олицетворяющую "то, что можно назвать разумом и рассудительностью, в противоположность Оно, содержащим страсти". По мысли Фрейда, Э. — это "совокупность организованных сил, которая контролирует слепые, бессознательные силы Оно и пытается привести их в известное соответствие с требованиями внешнего мира путем расположения душевных явлений во времени и осуществлению над ними контроля реальности". Согласно Фрейду, несмотря на непосредственную связь с сознанием Э., все же, выступая "модифицированной" и обособленной частью Оно, остается в основном бессознательным и частично предсознательным, а "ядро" Э. всегда является бессознательным. (У Фрейда "...Эго — это та часть Оно, которая видоизменилась под непосредственным влиянием внешнего мира... В своем отношении к Оно Эго иномыслие всадника, который должен держать в узде превосходящего его по силе коия с той лишь разницей, что всадник пытается делать это своими собственными силами, тогда как Эго пользуется заимствованными".) Фрейд характеризовал Э. как "несчастное существо", которое не является хозяином в собственном доме и находится в услужении у "трех господ" или "трех тиранов": внешнего мира, Сверх-Я и Оно. Важнейшим успехом развития Э. у Фрейда полагается переход от принципа удовольствия к принципу реальности: именно благодаря этому Э. оказывает существенное воздействие на поведение и жизнь человека. С точки зрения Фрейда, представление о собственном Э. развивается у ребенка из первоначального отличия собственного тела от всего прочего мира, и в дальнейшем Э. "всегда остается масштабом, которым оперируется мир". Для многих представителей обновленного психоанализа фрейдовская идея недифференцированного "Оно", из которого развивается Э., оказалась неприемлемой. В этих версиях Э. понимается как: а) часть личности, имеющая отношение к объектам и/или конституирующаяся посредством интроекции; б) часть личности, постигаемая в качестве опыта оставаться самим собой или "я" индивида; в) вся психика человека: по У. Фэрбейну (W.R.D. Fairbairn), "изначально личность ребенка состоит из единого динамичного Эго". В отличие от самости, традиционно трактуемой в контексте феноменологического подхода (личность как опыт переживания), Э. коррелируется с пониманием личности как особой, внешне обусловленной структуры. В контексте проблематизаций современного философствования Э. трактуется не как относительно стабильная ипостась свободного, автономного и обладающего универсальными характеристиками рациональ-

ного индивида, а в качестве поля, в границах которого разнообразны дискурсивные практики генерируют соответствующие смыслы. Вместо "Я есть то, что я есть благодаря моему прошлому" приходит "Я есть то, что я есть благодаря контексту, в котором я нахожусь". (См. также "Оно", "Сверх-Я", Я.)

В. И. Овчаренко, А. А. Грицанов

ЭДИПОВ КОМПЛЕКС (греч. Oedipus — имя древнегреческого мифического фиванского героя и лат. complexus — связь, сочетание) — имманентное, соответствующее бисексуальному расположению, универсальное бессознательное зрительское влечение ребенка к родителю противоположного пола (и связанное с ним агрессивное чувство к родителю собственного пола; позитивная форма) или собственного пола (и связанное с ним агрессивное чувство к родителю противоположного пола; негативная форма), оказывающее существенное влияние на психику, личность и поведение человека. Понятие было введено в научный оборот Фрейдом в 1910 (хотя сама идея Э. К. появилась, по-видимому, в 1897) и с тех пор является одной из основных категорий психоаналитического учения. Наименование Э. К. связано с осуществлением Фрейдом толкованием древнегреческого мифа о царе Эдипе и одноименной трагедии Софокла, в которых фиванский царь Эдип, вопреки своей воле и не ведая того, убивает отца (Лайя), женится на матери (Иокасте) и становится отцом детей, которые в то же время являются его братьями по материнской линии. Фрейд считал, что Э. К. извечно тяготет над всеми мужчинами, поскольку мальчики испытывают сексуальное влечение к матери, воспринимая своего отца как сексуального соперника, которого они боятся и ненавидят. По Фрейду, пиковых значений Э. К. достигает в детском возрасте (между 3 и 5 годами жизни человека) и после некоторого угасания возрождается в период полового созревания (пубертатный период), в процессе которого преодолевается тем или иным выбором эротического объекта. Фрейд утверждал, что основа структурирования личности и сама личность человека формируется в зависимости от переживания Э. К. Им же, по Фрейду, в значительной мере определяется формирование желаний и позднейшее поведение взрослого человека. В частности, например, в зрелом возрасте человека он оказывает значительное влияние на выбор сексуальных партнеров, который осуществляется по образу и подобию одного из родителей. По Фрейду, Э. К. является источником общечеловеческого сознания вины (в том числе чувства вины, которое часто мучает невротиков) и сопряженным началом религии, нравственности и искусства. Фрейд решительно настаивал на том, что признание или не-

признание Э. К. является паролем, по которому можно отличить сторонников психоанализа от его противников. По Фромму, выводам Фрейда о Э. К. необходимо придать более общий характер и перенести их из сексуальной сферы на межличностные отношения, поскольку сущность инцеста состоит не в сексуальном стремлении к членам семьи: это стремление есть лишь одно из выражений гораздо более глубокого и фундаментального желания — оставаться ребенком, привязанным к оберегающим фигурам (первой и самой важной из которых является мать), потому что рождение независимого человека продолжается фактически всю жизнь. В современном психоанализе понятие Э. К. часто употребляется в широком смысле для обозначения и характеристики всей гаммы отношений "семейного треугольника" (мать — отец — ребенок). Сам факт существования явлений и тенденций, охватываемых понятием Э. К., подтвержден психиатрической практикой. Однако постулированные Фрейдом их распространенность, универсальность и роль не признаются даже некоторыми психоаналитиками и поклонниками психоанализа. В современной философии Э. К. подвергается фундаментальному переосмыслению в контексте постмодернистской номадологии (см. Номадологии) и шизоанализа (см. Шизоанализ), обретает новую семантику (см. Неодетерминизм) и, в итоге аксиологически отторгается (см. Анти-Эдип).

В. И. Овчаренко

ЭЗОТЕРИЗМ — тип рациональности в культуре (наряду с религиозным и научным), подвергающийся начиная с 19 в. осознанной концептуализации и рефлексии. Творцы и приверженцы Э., как правило, усматривают его истоки в миропостигающих процедурах, а также в психо- и антропотехниках, присущих Иисусу Христу, Будде и гностикам. (При этом эзотерические истины акцентированно а-инженерны, будучи принципиально обращены лишь к человеку.) Взаимные оценки и взаимоотношения между Э., наукой и религией позволяют интерпретировать как вполне изоморфные. С позиций любой из этих духовных традиций остальные являются собой ее частный случай. Исходными "онтологическими" началами для них выступают Бог, либо эзотерическая реальность, либо природа с ее законами. Э. располагает собственными эзотерическими космологией, метафизикой и психологией, пространственной архитектурой в соответствии с последними научными достижениями. С точки зрения Э., науковедение и богословие суть взаимовлияющие и взаимопроникающие сферы (что полагается очевидным на примере творчества Флоренского). В контексте религиозных миропредставлений, эзотери-

ческие конструкции реальности представляют собой не более, чем неадекватное понимание Бога. Соответственно, в Э. — Бог — упрощенная религиозная форма понимания эзотерической реальности. Согласно постулатам науки, религиозные и эзотерические трактовки мира по природе своей — квазинаучные и неотрефлексированные представления. При этом если формулировки науки и религии являются собственностью научного сообщества и соответствующей конфессии, то тезисы Э. — в принципе, удел одного человека — того, кто их высказал. Научной доказательности и религиозной основательности Э. предпочитает своего рода очевидность и красоту истолкования. К фундаментальным тезисам Э. относятся, согласно установившейся традиции (В. М. Розин), следующие: критика ценностей обыденной жизни и культуры; вера в существование иной, подлинной, эзотерической реальности; убежденность, что человек способен при жизни интегрироваться в эту реальность — при обязательном условии трансформации своей личности, интенсивной духовной работы, перенесения себя в иное существо; признание соотносительности микро- и макрокосма, особой роли Луны; важность освоения различных психотехник. Конечная цель эзотерических усилий, нередко обозначаемых как "полет в себя", — попадание в истинный мир своего учения: душа "сама сподобится стать духом". Внутренний преобразованный мир эзотерика расширяется до пределов мира внешнего, замещает его. Данная стратегия Э. аналогична версии исихазма — обретению земного рая еще при жизни. Природа религиозной молитвы интерпретируется в Э. как разнородность медитации, как целенаправленный перевод сознания через некий порог. Целью технологий Э. выступает борьба с земными страстями: переделка "постороннего" индивида — в существо эзотерическое, готовое к индивидуальному спасению. Истины Э. адресованы человеку, и только через него они соотносимы с внешним миром. Гарантиями истинности для Э. выступают: его фундаментация культурным многообразием эзотерического опыта, плюрализм присущих ему форм осмысления и объяснения мира, реальная осуществимость всевозможных жизненных практик. В этом курсе Э. отрицаются ценность самосознания, репрезентаций, рефлексии, переживаний реальности человеческого Я. Эзотерический мир ориентирован на репертуары культивирования жизни в семиотическом аспекте, чем и достигается совпадение жизни и знания. При анализе соотношения Э. и философии необходимо отметить следующее: современные тенденции развития философии ведут к ее отка-

зу от притязаний на привилегированный доступ к истине и от претензий на сакральный характер теоретической установки. Сохраняя (в отличие от сформировавшейся науки) связь с непредметной целостностью практического опыта и до-теоретическим знанием, философия способна обнаруживать смысловые основания формирования теоретического знания в границах до-научных практик. Так, по мысли Хабермаса, "прагматизм от Пирса до Куайна, философская герменевтика от Дильтея до Гадамера, социология знания Шелера, гуссерлевский анализ жизненного мира, антропология познания от Мерло-Понти до Апеля и постэмпирическая теория науки, начиная с Куна, раскрыли эти внутренние взаимосвязи между генезисом и значимостью. Эзотерические акты познания коренятся в практике до-научного обхождения с вещами и другими лицами. Тем самым был поколеблен классический примат теории перед практикой". (См. также Блаватская, Штейнер, Гурджиев, Генох, Реинкарнация, Рерихов семья, Антропософия, Теософия, Шамбала, Андреев, Циолковский, Бруно.)

А. А. Грицанов

ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ (позднелат. — *ex(s) istentia* — существование), или философия существования, — одно из крупнейших направлений философии 20 в. Э. возник накануне первой мировой войны в России (Шестов, Бердяев), после нее в Германии (Хайдеггер, Ясперс, Бубер) и в период второй мировой войны во Франции (Марсель, выдвигавший идеи Э. еще во время первой мировой войны, Сартр, Мерло-Понти, Камю, С. де Бовуар). В середине века Э. широко распространился и в др. странах, в том числе и США. Представители Э. в Италии — Н. Аббаиано, Э. Пачи; в Испании к нему близок Ортега-и-Гассет. К Э. близки французский персонализм и немецкая диалектическая теология. Получив наибольшее признание и популярность в сер. 20 века, Э. стал одним из наиболее влиятельных и продуктивных культурогенных факторов эпохи, он определял интеллектуально-духовные поиски широких слоев интеллигенции, оказал сильное влияние на литературу, литературоведение, искусство и др. Немало представителей Э., плодотворно работая также в области литературы, получили широкую известность и безусловное признание и как романисты, драматурги, литературоведы. Э. — спорное, достаточно условное (в той мере, в какой почти неизбежно условия всякая типологизация, всякий "изм", тем более, как это имеет место в данном случае, применительно к мыслителям, концепции которых претерпевали существен-

ную, зачастую радикальную, трансформацию) обозначение, которое используется для типологической характеристики большого количества концепций, в разной степени близких и родственных, хотя и расходящихся, оспаривающих друг друга по ряду принципиально важных, иногда исходных, позиций (например, Бог и проблема свободы человека в религиозном Э. Марселя и др. и в "обезбоженном" пространстве Э. Сартра; понятие бытия, трактовка человека и его отношений с бытием у Хайдеггера и Сартра; понимание сознания и конституирования значений опыта у Сартра и Мерло-Понти и др.). Большая пестрота (от левого радикализма и экстремизма до консерватизма), неоднородность и разногласия характерны и для социально-политических позиций представителей этого направления. К тому же далеко не все они называли свои концепции Э. и были согласны с подобной квалификацией (например, Хайдеггер старался размежеваться с Э.; Марсель категорически отверг это наименование применительно к своей философии после осуждения Э. папской энцикликой в 1950 и предпочел называть свои идеи "неосократизмом", "христианским сократизмом"). Тем не менее для отнесения их к единому направлению философов существуют определенные основания в их исследовательском почерке и стилистике — на уровне проблемного поля, характера исследовательских интенций и программ, способа (метода) их реализации. Различают Э. религиозный (Ясперс, Марсель, Бердяев, Шестов, Бубер) и атеистический (Сартр, Камю, Мерло-Понти, Хайдеггер). Среди своих предшественников экзистенциалисты указывают Паскаля, Кьеркегора, Унамуно, Достоевского, Ницше. В целом на Э. оказали сильное влияние философия жизни и феноменология Гуссерля (но в каждом конкретном случае, то есть применительно к отдельным представителям Э. этот перечень наследованный и влияющий специфицируется, дополняется, например, в случае Сартра следует говорить также о влиянии на него философии Декарта, Канта, Гегеля и др.). Экзистенциалисты единодушно в своем критическом отношении к предшествующей рационалистической философии, философии рефлексивного анализа. Они упрекают классический рационализм в отрыве от живого конкретного опыта человеческого существования в мире, в сосредоточении внимания исключительно на "эпистемологическом субъекте как органе объективного познания" (Марсель) и придании абсолютного приоритета "чистому субъекту", субъекту *cogito*. Принимая кьеркегоровское понятие экзистенции и связанное с ним противопоставление явлений жизненного ряда (вера, надежда, боль, страдание, нужда, заботы и тревоги, любовь,

страсть, болезнь и т. п.) и явлений познавательного ряда, они развивают идею онтологической самостоятельности, устойчивости и конститутивности явлений жизни и их нередуцируемости к познанию. В этой связи, отдавая абсолютный приоритет экзистенции, Э. противопоставляет классическому рефлексивному анализу того, каким должно сделать себя реальное индивидуальное сознание, чтобы познать мир объективно и рационально, программу описания и анализа экзистенциальных структур повседневного опыта человека в его полноте, конкретности, уникальности и изменчивости, то есть в реальной полноте непосредственных контактов человека с миром, на уровне нерасчлененной совокупности его интеллектуально-духовных, нравственных и эмоционально-волевых личностных структур. Осуществляя этот радикальный проблемный сдвиг, Э. использует и творчески развивает гуссерлевский метод интенционального анализа жизни сознания и гуссерлевскую идею "жизненного мира". Он видит свою задачу в описании фактической жизни субъективности, в описании структур, содержаний, механизмов и режимов работы индивидуального сознания, непосредственно вплетенного в многообразные формы человеческого самоощущения в мире, в выявлении онтологических структур экзистенции, непосредственно проартикулировавших себя в человеческих состояниях, переживаниях, действиях и кристаллизировавших себя в мире. Тем самым Э. противопоставляет рационалистической позиции *de jure* (критики) позицию *de facto*, которую Сартр и Мерло-Понти вслед за Гуссерлем называют "феноменологическим позитивизмом". "Абстрактному субъекту" и "возможному" сознанию рационализма Э. противопоставляет конкретного человека в его реальной ситуации в мире, с действительным "разнообразием феноменов" его непосредственного жизненного опыта, в реальном синкретизме рациональных, необходимых и случайных содержаний этого опыта. Рационалистической концепции "чистого" (беспредпосылочного, "бесплотного", автономного, абсолютного, вневременного, универсального) сознания с ее "чистыми сущностями" и "интеллектуалистскими синтетами" опыта (Мерло-Понти) Э. противопоставляет идею "первоначальных синтезов" опыта. Он исследует конститутивную деятельность объективности, которая осуществляется — до всякого объективного познания и до всякой рефлексии — на дорефлексивном, допредикативном уровне, в "наивном" контакте человека с миром, в непосредственном переживании им своей "заброшенности" в мир, в непосредственном понимании себя и своей ситуации как "бытия-в-мире". Согласно Э., вся последующая рефлексивная деятельность че-

ловека производна, вторична, она укоренена в его иррефлексивном опыте — конечном, конкретном, осуществляющемся “здесь и теперь”. Субъект-объектному отношению и опосредованию как принципу мышления рационализма экзистенциалистский анализ опыта экзистенции противопоставляет идею целостности и неразложимости непосредственного переживания человеком своей ситуации в мире, и это переживание (понимание), будучи исходной единицей экзистенциально-феноменологического описания бытийных отношений человека с миром, полагается и исследуется в качестве онтологического основания, онтологической структуры мира. Выявляя и описывая механизмы конструирования фундаментальных структур повседневного опыта, фундаментальных жизненных смыслов опыта человека, Э. показывает, что непосредственное “открытие мира”, первоначальное его “означивание” есть движение (способ), которым человек открывает себя как “бытие-в-мире”, самоопределяется в бытии, производя себя в мире как конкретную индивидуальность. Этим же движением одновременно конституируется мир в качестве “конкретного”. И какие бы разные интерпретации этого движения экзистенции в мире ни предлагали различные представители Э. (исходя, например, исключительно из принципа спонтанности жизни сознания, свободного, автономного проектирования себя вовне, наделяющего данное смыслом, как это делает Сартр, или признавая, как это делает Мерло-Понти, наряду со спонтанностью “засоренность” перцептивного сознания своими объектами, “анонимность” тела и “деперсонализацию” в сознании, что побуждает его предпочесть понятию “сознание” понятие “опыт”), в центре их внимания оказывается проблема онтологических структур экзистенции, благодаря которым “имеется мир”, имеется бытие (Сартр), “имеет себя” бытие (Хайдеггер). Человек выделяется из всего состава универсума своей способностью разрывать непрерывность каузальных серий мира, трансцендировать (превосходить, выходить за пределы) данное и в этом зазоре трансцендирования, свободы — посредством собственного проекта своего способа быть в мире — самоопределяться, “давая себе факты” и беря их “на себя”. Э. предпринимает попытки метафизически описать универсальные характеристики человеческого существования, определить и исследовать основные элементы, конституирующие экзистенцию и ее ситуацию в мире (“заброшенность в мир”, случайность нашего присутствия, фактичность, конечность, темпоральность, трансцендирование, “направленность на...”, проект, свобода, “не-знание” и др.), различные способы существования человека в мире, условия возможности экзис-

тенции и пути достижения человеком аутентичного существования в его отношении к трансцендентному. Экзистенция, центральное понятие Э., определяется как специфически человеческий способ существовать в мире: в отличие от простого (самотождественного) бытия вещи, человек есть несовпадение с самим собой, присутствие с собой и с миром; он — некая “устойчивая субстанция”, а “беспрерывная неустойчивость”, “отрыв всем телом от себя”, постоянное выступание вовне, в мир. Человек должен постоянно делать себя человеком, его бытие есть постоянная постановка себя под вопрос, и он “должен быть тем, что он есть”, а не “просто быть”. Общим для всего движения Э. является различие аутентичного и неаутентичного существования человека, противопоставление, в этой связи, “самости” и аутентичности конформистскому — унифицированному, анонимному, безличному и безответственному — существованию “как все”, отказ от наивной веры в научно-технический прогресс, стоическая вера в возможности индивида противостоять любым формам социальных манипуляций и насилия и, придавая смысл внешним обстоятельствам и своему существованию в мире, порывать с “необходимостью факта”, утверждать в мире порядок экзистенции. Понимание человеком фундаментальной специфичности своего места, статуса и значения в универсуме (экзистенциальное обеспечение связей и отношений мира, ситуации, исторических событий), осознание им своей участи в бытии, признание своей конечности, хрупкости, свободы и ответственности (без чего невозможно достижение аутентичного существования) сопряжены в Э. с ощущением “тревоги”, “страха”, “тошноты”. Однако в понимании самого смысла экзистенции, аутентичности существования и свободы человека, равно как и путей достижения их, позиции экзистенциалистов радикально расходятся. В атеистическом Э. Сартра человек, “приговоренный быть свободным”, должен в одиночку нести на своих плечах всю тяжесть мира. Его трансцендирование данного “безгабаритно”: оно осуществляется без отсылок к трансцендентному (любого рода), “на свой страх и риск” и “без надежды на успех”. Человек у Сартра — “авантюра”, которая “имеет наибольшие шансы закончиться плохо”. Аутентичность, по Сартру, достигается в “чистой рефлексии”, когда человек понимает “безосновность” и неоправдываемость своего выбора, проекта и берет его на себя. “Чистая рефлексия” у Сартра — “желать то, что желаешь” и моральность связывается с “радикальным решением автономии”. В религиозном Э. экзистенция устремлена к трансцендентному, сверхличному, выбор человека осуществляется перед лицом Бога, свобода человека

и аутентичность его существования связываются с актом веры в Бога. Личность, по Марсело, есть ответ человека на “зов”, и хотя именно от человека зависит, будет ли признан этот зов в качестве “зова”, в “надежде” марселевского человека “есть нечто, что бесконечно превышает его”. У Хайдеггера с его различием “сущего” и “Бытия” и с его приматом Бытия (“при определении человечности человека как экзистенции существенным оказывается не человек, а бытие как экстатическое измерение экзистенции”, пишет он в “Письме о гуманизме”), “экзистенция” человека есть его “стояние в просвете бытия”; подлинное, то есть свободное человеческое бытие связывается с “экстатическим” отношением человеческого сущего к истине бытия, с “экстатическим стоянием в истине бытия”, “выступанием в истину Бытия”. По-разному определяя понятие экзистенции (в ее открытости трансцендентному или, напротив, в категорическом ее устраниении), Э. предлагает, соответственно, и различные варианты ориентации человека в поисках своей подлинности. При этом, в отличие, например, от Хайдеггера, специально подчеркивавшего “не нравственно-экзистенциальный”, “не антропологический” характер своего различия “подлинности” и “неподлинности”, Сартр предпринимал попытку — на основе собственного онтологического описания структур экзистенции и ее связи с миром — определить и обосновать новую, “нетрансцендентную” этику, “конкретную мораль”, которая синтезировала бы “универсальное и историческое”. Будучи радикально антиредукционистским проектом исследования человеческого существования, отказываясь от каузального подхода при его описании, Э. оказался в центре самых громких дискуссий и бурных споров философов 20 в. Одним из них является спор Э. с марксизмом, психоанализом и структурализмом по вопросу о возможностях методологии детерминистского исследования человека, специфике философии и философского вопрошания о нем. Отставая в споре философии и науки 20 в. идею специфичности экзистенции, не познаваемости ее традиционными методами объективного познания, нередуцируемости человека к причинам и структурам (социально-экономического и культурного полей, равно как и к структурам бессознательного), ставя во главу угла в этом споре необходимость допущения в картину мира автономной точки (зазора свободы) как способности индивида развязывать в мире новый ряд явлений и событий (по Сартру, то, что потом можно выявить как структуру, “вначале и конкретно” появляется как “поведение”), разрушать су-

ществающие структуры и создавать новые, Э. разрабатывает иной по сравнению с научным (аналитико-детерминистским) тип рациональности. Его новаторский характер связан с введением экзистенциального измерения в происходящее в мире и с миром; его основное назначение состоит в том, чтобы в пространстве современной философской мысли, изрезанном сциентизмом и различными формами детерминистского редукционизма, сохранить, заново определить и утвердить специфику человеческого существования (творчество, свободу и личную ответственность) и специфически философский способ его рассмотрения. Осуществляя свои исследования на самых разных материалах, экзистенциалисты предложили оригинальные и масштабные варианты онтологий и антропологий, концепции истории и методологии ее познания, они оставили большое количество социально-политических работ и исследований в области истории философии, литературы, искусства, языка и др. Философские и методологические достижения Э. не ушли в прошлое вместе с "модой на Э.". Будущая философия — в согласии и (или) спорах с экзистенциалистскими построениями — уже не сможет двигаться, не учитывая пространство, контуры которого и основные пункты движения метафизического вопрошания в котором намечены Э.

Т. М. Тузова

ЭКЗИСТЕНЦИЯ (существование, лат. *existentia*, от глагола *ex-sisto*, *ex-sistere* — выступать, выходить, обнаруживать себя, существовать, возникать, показываться, становиться, делаться) — философская категория, используемая для обозначения конкретного бытия. Ее содержание и способ употребления претерпели радикальные трансформации в истории философии. В средние века категорией "Э." обозначали способ бытия вещи как сотворенного, производного в конечном счете от божественного бытия, как существования несамодостаточного, незавершенного, не совпадающего со своей сущностью. В современной философии категорией "Э." фиксируют и обозначают человеческое существование в его фундаментальной, глубинной онтологической специфичности, противопоставляя, во-первых, способ человеческого бытия в мире бытию вещи; во-вторых, способ философского постижения и понимания специфически человеческого самоосуществления в мире и специфически человеческих феноменов способу научного и объективирующего познания "человеческого", основанному на аналитическом редукционизме. Если в Средние века префиксом *ex-* (из) в термине

"Э." подчеркивался производность бытия вещи, его обусловленность тем, из чего оно происходит, то в современной философии (в феноменологии, экзистенциализме и родственных им философских течениях) значение префикса *ex-* связывается с характеристикой бытия человека как живой процессуальности, динамической и открытой реальности, которая "должна ожидать себя и делать себя", у которой "существование предшествует сущности" (Сартр). Внутреннее онтологическое устройство человеческого существа, его специфицирующая характеристика как Э. состоит в том, что оно есть "нехватка", "неполное", "незавершенное" существование, понимающее и сталкивающее мир и себя самого. Поскольку человек есть бытие, в котором "имеется вопрос о своем бытии" (Хайдеггер, Сартр), Э. — постоянный выбор человеком своих возможностей, своего будущего, постоянное доопределение человеком себя в акте своего радикального решения о мире и своем собственном способе быть в нем. В этом контексте префикс *ex-* указывает на несамостоятельность как онтологическую структуру субъективности, означающую, что человеческое бытие — а оно всегда, пока его не настигла смерть, является "незавершенным", и у него "есть шанс" — является постоянным дистанцированием не только по отношению к миру, но и по отношению к себе самому и своему прошлому, постоянным трансцендированием наличного, беспрестанным отрывом от самого себя, выступанием вовне, "выходом из себя", "бытием-вперед-самого себя", выбором и проектированием себя к своим возможностям. Подлинность человеческого существования связывается с человеческой "решимостью на способность быть из своей самости", способностью собирать себя "из рассеяния и бессвязности" только что "происшедшего" и приходить к себе самому (Хайдеггер); с признанием и принятием на себя своего авторства, тотальной неоправдываемости своих выборов, решений и личной ответственности (Сартр). Э. — живое, незаместимое и онтологически не редуцируемое присутствие человека в предметах и отношениях своего опыта, живая, конкретная, единичная онтологическая реальность, позволяющая и требующая осуществления человеком акта индивидуации этого опыта. Недедуцируемость Э. из каких бы то ни было объективных причин, систем, структур, идей, в том числе из структур тотальностей социально-исторического и культурного полей, из биологических, физиологических структур, из структур бессознательного и др., равно как и нередуцируемость Э. к ним являются принципиальными исходными моментами современного значения категории Э. Поскольку Э. есть бытие, которое "сущест-

вует, понимая", категорией Э. фиксируются бытийные, онтологически первичные (по отношению к рефлексии и объективному рациональному познанию) до- и иррефлексивные фундаментальные акты понимания, переживания и истолкования человеком себя и своей ситуации в мире — акты, артикулирующие решения и способы самоопределения человека по отношению к наличному и возможному, а также фундаментальные, глубинные жизненные смыслы и смыслообразующие структуры субъективности в реальном многообразии и изначальном синкретизме ее модусов существования и самоосуществления, ее непосредственных форм опыта. В качестве онтологически первичных и определенных образом организованных целостностей они самосущественны и конститутивны, устойчивы и не разложимы рефлексией и рациональным знанием, не сводятся к "объективной мысли" (Мерло-Понти). В этом смысле они являются предпосылкой, условием и основой рефлексивной и рациональной деятельности сознания человека, обеспечивают единство человеческого опыта и конституируют "имманентное", "предварительное" единство человеческой жизнедеятельности (Сартр). Зафиксированное современное содержание и значение категории Э. восходит к учению Кьеркегора, который, в полемике с панлогизмом Гегеля, противопоставил "Э." и "систему", трактуя Э. как непосредственную жизнь субъективности, переживание, и выдвинул идею самосуществования Э., нередуцируемости переживания к объективной мысли и бытия к знанию. У Гегеля частное — только несамостоятельные моменты Целого, растворимые и снимаемые в нем; дух есть общее самосознание, объединяющее и примиряющее в себе самосознания индивидов. Как выразился Сартр, Гегель редуцировал индивидуальное к тотальному знанию, индивидуальное у него оказалось "закливо интегрированным в высшую тотализацию". Крупнейшие мыслители 20 в. широко используют понятие "Э.", разделяя кьеркегоровское различие подлинного и неподлинного способов существования человека, принимая его понимание Э. как "внутреннего", претендующего, во всей его глубине — на самоутверждение, во всей его конечности — на признание. Принимается ими и кьеркегоровское противопоставление Э. (переживания, непосредственной внутренней жизни субъективности, жизни, которую — в качестве упрямой, неразложимой и нередуцируемой реальности — можно обнаружить как личное решение и рискованное уникальное предприятие каждого перед лицом других и Бога) интеллектуалистскому познанию. Трансформируя, развивая и углубляя содержание понятия "Э." в своих ва-

рнантах феноменологической онтологии и экзистенциальной аналитики, разрабатывая оригинальные методы и техники философского заочения ее присутствия в мире, анализа ее структур и конститутивной работы, современные философы опираются на гуссерлевские феноменологические идеи редукции, интенционального анализа жизни сознания, его концепцию "жизненного мира" (см.). По-разному модифицируя и радикализируя их, они трактуют и исследуют Э. как "присутствие", "бытие-в-мире", "в ситуации", заброшенность, фундаментальную случайность, фактичность, конечность, историчность, "место бытия", темпоральность, "направленность на...", заботу, проект, свободу, "здесь-бытие", непосредственно переживающее себя и мир, интерпретирующее данное и наделяющее его смыслом, принимающее решение и кристаллизующее его в мире, в результате чего структуры субъективности оказываются внутренними структурами мира, ситуация — человеческой, а мир отсылает человеку его собственный образ. Феноменологически и экзистенциально ориентированные философы осуществляют программу дескрипции фактически осуществляющегося конституирования экзистенциального пространства, изначально определяющего горизонт и возможности понимания и познания индивидом мира, других и себя самого; выявляют онтологические структуры Э., укорененные в мире и несущие на себе работу экзистенциального обеспечения ситуации, мира, бытия, понимания, мышления, познания и др. Основные расхождения в современных трактовках Э. — по вопросу о связи между Э. и трансцендентным (Бог, Бытие), а в связи с этим — по вопросам автономии, свободы и аутентичности человеческого существования; разнообразны также трактовки характера связи Э. со смертью, представления о характере и механизмах конституирующей деятельности Э. в мире, благодаря которой "имеется мир", "имеется бытие", равно как и философские способы ее анализа и описания. (Подробнее об этом см. Феноменология, Экзистенциализм, Гуссерль, Марсель, Ясперс, Хайдеггер, Сартр, Мерло-Понти.) Но как бы поразному ни вычленилось и ни артикулировалось содержание понятия "Э." из всего многомерного и неоднородного, в действительности синкретичного и нерасчлененного человеческого опыта и человеческого бытия в мире — например, в противопоставлении понятию субъективности и Э. понятий психического и физиологического (Сартр) или, наоборот, в попытках их "реинтеграции" (Мерло-Понти), — в любом случае и всегда Э. задается как присутствие человека с миром и самим собой, как живая, не только открытая не фиксированным заранее воз-

можностям, но создающая их действительность первичного жизнезначимого смыслообразования, самоопределения, самостроительства и самоосуществления человека в мире. "Незамкнутость — знак его свободы" (Ясперс). И Э. как свобода — предмет понимания, но не объективирующихся и каузальных экспликаций. "Возможность построить каузальную экспликацию поведения прямо пропорциональна неполноте структурирующей, осуществленных субъектом. Работа Фрейда — не картина человеческой экзистенции, а картина аномалий, как бы часты они ни были" (Мерло-Понти). Разум, по Мерло-Понти, есть или ничто, или "реальная трансформация человека". Описывая психоаналитическую фиксацию, Мерло-Понти заявляет: здесь субъект отчуждает свою постоянную способность "давать себе миры" в пользу одного из них, он становится местом пересечения множества каузальностей, жизнь его включает ритмы, не имеющие своего основания в том, чем субъект выбрал быть". Поздний Сартр, перейдя от философии сознания и свободы как "безосновного основания" связей мира к разработке социальной онтологии и онтологии истории, включающей в себя индивидуальную практику в ее отчужденных формах и отчуждающих трансформациях в обуславливающим ее поле социальной материи, продолжает настаивать на специфичности Э. и человеческого акта как переживающего и, стало быть, понимающего себя превзойдения наличного к своей цели, как отрицательности по отношению к данному. Собственно специфичность человеческой практики и фиксируется поздним Сартром категорией "Э.", которая есть не "устойчивая субстанция, покоящаяся в самой себе", а "беспрерывная неустойчивость, отрыв всем телом от себя. Поскольку это стремление к объективации принимает различные формы у разных индивидов, так как оно нас проектирует в поле возможностей, из которых мы осуществляем одни и исключаем другие, мы называем его также выбором или свободой". Э. — в ее акте интериоризации требований материального поля и экстериоризации в практике своего отношения к данному (интерпретации, "ответа", "изобретения", "авантюры") — объявляется в онтологии истории и социальной онтологии Сартра необходимым посредником между "двумя моментами объективности", что позволяет ему артикулировать проблему связи Э. с историей и социумом, а также проблему интеллигибельности истории вокруг смысловой оси "структура — поведение". И даже заменив понятие сознания понятием "переживание" в своих незавершенных исследованиях о Флорбе, поздний Сартр стремится сохранить специфичность Э. как существования, присутствующего

в своем опыте и с самим собой, понимающего мир и себя и в зазоре этого фактического понимания принимающего радикальное решение о своем способе быть в мире. "Ваедение понятия переживания есть усилие сохранить это "присутствие с-собой", которое кажется мне обязательным для существования всякого психического факта, присутствие в то же время столь непрозрачное, столь слепое для самого себя, что оно есть также "отсутствие себя". Тема принципиальной связи Э. и свободы, непознаваемости их научными средствами развивается и Ясперсом. Человека нельзя выводить из чего-то другого, он — "непосредственная основа всех вещей. Понимание этого означает свободу человека, которая в любой другой тотальной зависимости его бытия утрачивается и лишь в этой тотальной зависимости полностью обретает себя". Человек, по Ясперсу, находит в себе то, что он не находит нигде в мире: "нечто непознаваемое, недоказуемое, всегда непредметное, нечто ускользающее от всякой исследовательской науки". Это и есть "свобода и то, что с ней связано". В отличие от атеистического экзистенциализма, где трансцендирование Э. наличного "безгарантийно", религиозный экзистенциализм основывает свободу Э. на ее устремленности к трансцендентному. Непостижимое, но все-таки осознаваемое человеком бесконечное позволяет ему "выйти за пределы его конечности благодаря тому, что он ее осознает" (Ясперс). Конечность, по Ясперсу, означает, что человек "и в качестве самого себя изначально не может быть обязан самому себе. Подобно тому, как он обретает свое наличное бытие в мире не по своей воле, он и в качестве самого себя подарен как трансценденцией". Поддержка Э. трансценденцией непостижима, она ощущается человеком только в его свободе. Человек как предмет исследования и человек как свобода познаются, по Ясперсу, из радикально разных источников, первый становится содержанием знания, тогда как второй — "основной чертой нашей веры". Человек — это единственное существо в мире, которому "в его наличном бытии открывается бытие", которое не может выразить себя в наличном бытии как таковом, не может не прорывать всю "как будто завершениую в мире действительность наличного бытия", — получает возможность знать себя как человека только тогда, когда оп, "будучи открыт для бытия в целом, живет внутри мира в присутствии трансценденции". Философствование объявляется Ясперсом тем, что "присуще человеку как таковому", вера человека в свои воз-

возможности — философской верой, и только в ней, по Ясперсу, “дышит его свобода”.

Т. М. Тузова

ЭКО (Есо) Умберто (р. 1932) — итальянский семиотик, философ, специалист по средневековой эстетике, писатель и литературный критик. Генеральный секретарь Международной ассоциации по семиотическим исследованиям, профессор семиотики Болонского университета. Основные философские сочинения: “Трактат по общей семиотике” (1975), “Проблема эстетического у св. Фомы” (1956), “Семиотика и философия языка” (1984), “Путешествия в гиперреальности” (1987), “Пределы Интерпретации” (1990), “Поиск совершенного языка” (1995) и др. Исходные позиции методологии Э. вызревали вне знакового подхода к анализу культуры и лишь впоследствии были переведены на язык семиотики. В докторской диссертации (1956), посвященной эстетике Фомы Аквинского, Э. трактовал средневековую эстетику как философию космического порядка и усматривал в ней истоки западноевропейского рационализма, его упорядочивающее, иерархизирующее начало. Главным направлением развития западной мысли Э. считает переход от моделей рационального порядка, выраженного наиболее ясно в “Сумме теологии” Фомы Аквинского, к ощущению хаоса и кризиса, которое преобладает в современном опыте мира. К такому выводу Э. пришел, анализируя модернистскую поэтику Дж. Джойса и эстетику авангарда в целом, в которых разрушается классический образ мира, но “не на вещах, а в и на языке”. Даже учитывая динамичную природу западной культуры, ее желание интерпретировать и апробировать оригинальные гипотезы, Э. не сомневается в том, что культура находится в состоянии кризиса: “порядок слов больше не соответствует порядку вещей”, система коммуникаций, имеющаяся в нашем распоряжении, чужда исторической ситуации, кризис репрезентации очевиден. В 1960-е, апологизируя авангард, исследуя роль и значение mass media в современном обществе, Э. видит выход в изобретении новых формальных структур, которые могут отразить ситуацию и стать ее новой моделью. Э. предлагает условную лабораторную модель “открытого произведения” — “трансцендентальную схему”, фиксирующую двусмысленность нашего бытия в мире. Понятие “открытое произведение” прочно вошло в современное литературоведение, оно предвосхитило идею множественности в искусстве, постструктуралистский интерес к читателю, тексту, интерпретации. Поскольку способ, которым структурированы художественные формы отражает способ,

которым наука и современная культура воспринимают реальность, постольку модель “открытого произведения” должна отражать смену парадигмы, утверждать ранее не существовавший код; так как информация прямо пропорциональна энтропии, а установление жесткого кода, единственного порядка ограничивает получение информации, то Беспорядок даже полезен (тем более что таковым он выступает по отношению к исходной организации, а по отношению к параметрам нового дискурса — как порядок). Открытое произведение элиминирует возможность однозначного декодирования, открывает текст множественности интерпретаций, меняет акценты во взаимоотношениях текстуальных стратегий — автора и читателя. В конце 1960-х Э. существенно пересматривает свои взгляды: крах авангардистского проекта, знакомство со структурализмом и теорией Пирса обусловили его переход к семиотической проблематике. Фундаментальная методологическая установка Э. на смещение, уклончивую природу нашего знания о реальности, признание методологического, а не онтологического характера теории и гипотетической сущности структур, в отличие от общей структуралистской установки (“подлинная структура неизменно отсутствует”), определяют своеобразие его семиотики и характерной для него терминологии. Идея бесконечной интерпретации трансформируется в идею неограниченного семиозиса как основы существования культуры, интерпретативный цикл означает возрастание энциклопедии (потенциальный резервуар информации и регулятивная семиотическая гипотеза). Энтропии, согласно Э., удается избежать по той причине, что язык — это организация, лишенная возможности порядка, однако допускающая: смену кодов (тем более что коды рождаются на основе договора, утверждают и канонизируются данным социумом), выдвижение новых гипотез и их включение в систему культурных установлений. Отношения “означаемое — означающее” (структура знака по Соссюру) представляются Э. независимыми от референта. Семиотика Э. интересуется лишь замкнутым пространством культуры, в котором господствует Символическое (по Э., “знаки — единственные ориентиры в этом мире”), порождающее смыслы и оперирующее ими без обращения непосредственно к физической реальности. Проблема разграничения семиотики и философии языка трактуется Э. как соотношение частной и общей семиотики. Специальная семиотика — это “грамматика” отдельной знаковой системы, а общая семиотика изучает целостность человеческой означающей деятельности. Если семиотические интересы Э. располагаются между семиотикой знака (Пирс) и семиоти-

кой языка (Соссюр), то его философские взгляды связаны прежде всего с постструктуралистской и постмодернистской версиями культуры. Э. создает семиотический вариант деконструкции, которому присущи представления о равноправном существовании Хаоса и Порядка (“эстетика Хаосмоса”), идеал нестабильности, нежесткости, плюрализма. Э. солидаризируется с постструктуралистами в вопросе о предназначении семиологии: ее объект — язык, над которым уже работает власть. Семиотика должна обнажить механизм “сделаности” культуры, явиться инструментом демистификации и деидеологизации, эксплицитировать правила “кодового переключения” в культуре. Э. интересуется принципиальной возможностью единого (но не унифицированного) семиотического подхода ко всем феноменам сигнификации и/или коммуникации, возможность выявления логики культуры посредством различных означающих практик, которые могут быть частью общей семиотики культуры. (См. также Лабрият.)

А. Р. Усманова

ЭКОЛОГИЧЕСКИЙ КРИЗИС — термин для обозначения тяжелого переходного состояния экологических систем и биосферы в целом. Параметр “Э. К.” предполагает наличие значительных структурных изменений окружающей среды. Э. К. существенным образом отличается от экологической катастрофы, означающей полное разрушение общественной системы, — в случае Э. К. сохраняется возможность восстановления нарушенного состояния на основе эволюционного разрешения противоречий. Традиционно выделяются Э. К. естественного и антропогенного происхождения. Э. К. первого рода органически присущи эволюционному процессу, составляя его неотъемлемую особенность. На протяжении геологической истории Э. К. происходили довольно часто в различных регионах планеты. Кардинально воздействуя на характер протекания эволюционного процесса, Э. К. различного рода были не в состоянии существенно повлиять на целостность биосферы. Причины возникновения Э. К. естественного происхождения весьма многообразны и вызываются как биотическими, так и вбиотическими факторами. Э. К. антропогенного характера вызваны зачастую негативным характером человеческой деятельности и оказывают существенное влияние на историческую динамику человечества. В прошлом Э. К. такого рода носили локальный характер, в то время как в современных условиях они приобретают глобальные масштабы и обусловлены загрязнением окружающей среды, уничтожением растительного покрова, животного мира, вовлечением больших территорий в хозяйственный оборот.

(См. Глобальные проблемы современности.) Э. К. антропогенного характера с учетом их влияния на экосистемы можно разделить на четыре основные группы: 1) компонентные; 2) репрезентативные; 3) тотальные; 4) глобальные. Такого рода классификация основана на степени масштабов разрушения целостности и иерархичности экосистемы, что позволяет создавать модели Э. К. и учитывать такой важнейший параметр экосистемы как численность вида.

1) Э. К. компонентного типа происходят на основе изъятия или разрушения определенных компонентов экосистемы, что приводит к нарушению ее стабильности. Э. К. репрезентативного типа возникают на стадии производящего хозяйства, которое позволило удовлетворять жизненные потребности сравнительно простым способом и открыло неограниченные возможности на пути преобразования природы. Э. К. данного типа приводили к разрушению и деградации отдельных экосистем и сопровождалась преобразованием и уничтожением природных биомов и ландшафтов. В свою очередь, преобразование экосистем послужило мощным лимитирующим фактором самого существования человечества. Тотальные Э. К. характеризуются исключительной разрушительной силой, поскольку сопровождаются уничтожением целых классов экосистем. Возросшая производящая мощь человечества позволила ему освободиться от непосредственной зависимости от природной среды и начать стремительное преобразование биосферы, грозящее превратиться в глобальный Э. К. или глобальную экологическую катастрофу. По этой причине от человечества не остается иного выхода как перейти на коэволюционный путь развития, поскольку истоки Э. К. коренятся в несоответствии законов социально-технического развития законам эволюции биосферы. (См. Коэволюция.)

П. А. Водопьянов

ЭКОЛОГИЯ (греч. *oikos* — дом, местообитание, убежище, жилище; *logos* — наука) — термин, введенный в научный оборот Геккелем (1866), определявшим Э. как науку об экономике природы, образе жизни и внешних жизненных отношений организмов друг с другом. “Под экологией, — писал Геккель, — мы понимаем общую науку об отношениях организмов с окружающей средой, куда мы относим в широком смысле все “условия существования”. Они частично органической, частично неорганической природы, но как те, так и другие имеют весьма большое значение для форм организмов, так как они принуждают их приспосабливаться к себе. К неорганическим условиям существования, во-первых, относят физические и химические свойства их местообитаний — климат (свет, тепло, влажность и ат-

мосферное электричество), неорганическая пища, состав воды и почвы и т. д. В качестве органических условий существования мы рассматриваем общие отношения по всем остальным организмам, с которыми он вступает в контакт и из которых большинство содействует его пользе или вредит”. Такая достаточно четкая дефиниция предмета Э. способствовала ее широкому признанию, поскольку фиксировала внимание на внешних особенностях взаимосвязи организмов и среды их обитания. В дальнейшем в исследованиях по Э. уделялось внимание изучению реакции живых организмов на различные факторы окружающей среды, экстремальным значениям этих факторов, совместимых с жизнью, смене растительного покрова в отдельных регионах и др. И только, пожалуй, в книге Ч. Элтона “Экология животных” (1930) закладываются теоретические основы Э. Он определяет Э. как науку о естественной истории, которая изучает широкий круг вопросов, начиная от проблем патогенеза клеток и органов, соотношения эволюции и адаптации и включая проблемы социологии (теория народонаселения). Главная задача экологических исследований сводится при этом к изучению распространения геотипических вариаций в популяции и рассмотрению изоляции данной формы в процессе образования нового вида. Особое внимание обращается на рассмотрение вопросов формирования адаптаций и достижения целесообразности строения и поведения организмов, роли естественного отбора и различных форм борьбы за существование в процессе видообразования. Рассмотрение основных проблем Э. в контексте эволюционных идей послужило Ч. Элtonу основой для разработки теоретических аспектов Э. В последующих работах многочисленных экологов закладывается не менее значимая программа эколого-эволюционных исследований, в которой проводится анализ видовых приспособлений на основе строения и функций органов животного, раскрываются сложные взаимоотношения между организмами и средой их обитания, устанавливаются их специфические отношения. Широкое использование методов математического анализа и количественного учета, акцент на изучение популяционного уровня, изучение совокупности экологических связей и отношений, интегративный характер обобщений, содержащихся в работах экологов, послужили теоретической основой для дальнейшего развития Э. Классические исследования многих авторов способствовали разработке проблем эволюционной экологии, которая синтезирует в себе множество эмпирических данных о различных компонентах биосферы и формах ее взаимодействия с биотическими, абиотическими и антропогенными факторами. Слож-

ность объекта исследования Э., обращение к ее проблемам специалистов различного профиля, исключительная актуальность ее проблем для жизни людей определили лидерство данной науки среди других наук. “Соединение этой чрезвычайной сложности с многогранным физическим окружением превращает экологию в науку, охватывающую чрезвычайно широкий круг вопросов. Нет другой такой дисциплины, которая искала бы объяснений для столь многообразных явлений и на столь большом числе разных уровней. Как следствие этого экология выбрала в себя некоторые аспекты многих наук, например, физики, химии, математики, оперирования с вычислительной техникой, географии, климатологии, геологии, океанографии, экономики, социологии, психологии и антропологии” (Э. Пианка). Не случайно поэтому отдельные авторы, подчеркивая интегративный характер Э., определяют ее как науку о структуре и функциях природы. “Экология, возникшая более 100 лет тому назад как учение о взаимосвязи организма и среды, на наших глазах трансформировалась в науку о структуре природы, науку о том, как работает живой покров Земли в его целостности. Экология на наших глазах становится теоретической основой поведения человека индустриального общества в природе” (С. С. Шварц). Разумеется, столь расширенное понимание Э. скорее отражение контуров будущего данной науки. К настоящему времени достаточно четко разработаны представления о ней как о науке, изучающей закономерности взаимодействия живых организмов с окружающей средой. Среди имеющихся определений Э. она представлена как относительно самостоятельная биологическая дисциплина, предметная сфера которой имеет вполне определенное содержание. Э. — наука, “изучающая условия существования живых организмов и взаимосвязи между организмами и окружающей средой”. (Р. Дажо). “Экология, — отмечает Ю. Одум, — наука об отношениях организмов или групп организмов к окружающей их среде, наука о взаимоотношениях между живыми организмами и средой их обитания”. Во всех приведенных определениях так или иначе обращается внимание на то, что Э. — это наука, изучающая закономерности взаимоотношений организмов с окружающей средой, наука, исследующая структуру, динамику и историческое развитие надорганизменных систем, видов, — биогеоценозов и биосферы в целом. Следовательно, предметом современной Э. правомерно считать изучение закономерностей взаимодействия надорганизменных систем (популяций, видов, биогеоценозов и биосферы в целом) с

окружающей средой, изучение энергетика данных макросистем, их развитие во времени и пространстве. В современной Э. выделяют три основных раздела: факториальная Э., динамика популяций и биогеоценология. Факториальная Э. изучает воздействие различного рода факторов на живые организмы, которые оказывают на них прямое или косвенное влияние. В качестве экологического фактора выступает любой элемент окружающей среды, оказывающий непосредственное влияние на живые организмы, а также на отношения между ними. Обычно выделяют три основные группы факторов — абиотические, биотические и антропогенные. Абиотические факторы представляют собой совокупность условий неорганической природы, к которым эволюционно приспособились живые организмы. К их числу относятся климатические и химические условия, температура, давление, влажность, солнечная радиация, свет, почва, состав атмосферы и т. п. Биотические факторы — это совокупность влияний одних организмов на другие, обусловленные взаимодействиями между живыми организмами и их сообществами. Данное влияние может носить как непосредственный, так и опосредованный характер через воздействие на условия неорганической природы. Хищничество, паразитизм, конкуренция, нейтраллизм и др. — все это примеры взаимных отношений между организмами: Антропогенные факторы — это различного рода факторы, вызванные и обусловленные человеческой деятельностью. Динамика популяций или популяционная Э. занимается изучением законов динамики численности, законов становления и саморегуляции популяций как элементарных форм существования вида. Третьим разделом современной Э. является биогеоценология (Э. сообщество, изучение экосистем), омысливающая закономерности становления, развития и нормального функционирования экологических систем. Биогеоценоз — это группировка определенного видового состава, обладающая наличием взаимозависимостей и занимающих определенное пространство. Для каждого биогеоценоза присущ определенный по объему и составу круговорот вещества и энергии, обеспечивающий относительно длительное сосуществование основных компонентов с биосферными факторами, благодаря чему поддерживается постоянство жизни. Взаимодействие между компонентами является важнейшим механизмом поддержания целостности и устойчивости биогеоценозов. Управление ими в интересах человека базируется на знании закономерностей функционирования био-

геоценозов, что имеет исключительно важное значение в современных условиях. (См. также Социальная экология.)

П. А. Водопьянов

ЭКОЛОГИЯ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ — см. ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ ЭКОЛОГИЯ.

ЭКСПЕРИМЕНТАЦИЯ — понятие, введенное постмодернистской философией взамен традиционного концепта “интерпретация” (см. Интерпретация) для фиксации радикально нового отношения к феномену смысла. В контексте культивируемого постмодернизмом постметафизического мышления (см. Постметафизическое мышление, Постмодернистская чувствительность) конституируется радикальный отказ современной философии от презумпции наличия имманентного смысла бытия, объективирующегося в феномене логоса (см. Логос, Логоцентризм, Онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризм). Согласно номадологическому видению мира (см. Номадология), бытие ризоморфного объекта (см. Ризома) предстает как перманентно процессуальная аутотрансформация, не результирующаяся в каком-либо определенном (финальном) варианте своего конфигурирования. Классической моделью бытия подобного рода выступает в постмодернизме бытие “тела без органов”, то есть “интенсивная реальность”, чьи принципиально неатрибутивные и преходящие определенности оцениваются Делезом и Гваттари в качестве лишь своего рода гипотетически возможных “аллотропических вариаций” (см. Тело без органов); аналогично релятивное бытие исторической темпоральности, бесконечно варьирующейся в принципиально плюральных версиях конституирования прошлого и будущего (см. Событийность, Эон). Аналогично, в контексте постмодернистской текстологии, фундированной радикальным отказом от идеи референции (см. “Пустой знак”, Трансцендентальное означаемое), смысл текста конституируется лишь в качестве одной из возможных версий принципиально нон-финального означивания (см. Деконструкция, Означивание, Текст-наслаждение, “Смерть Автора”). В общем виде данная установка на видение бытия в качестве нон-финальной аутотрансформационной процессуальности, не характеризующейся ни изначальным, ни финально обретенным смыслом находит свое выражение в постмодернистской концепции “хоры” (см. Хора). Таким образом, с точки зрения постмодернизма, все то, что нанвно полагалось классикой источником семантической определенности, демонстрирует “разреженность, а вовсе не нескончаемые щедроты смысла” (Фуко). В этом отношении постмодернизм констатирует своего рода “катастрофу” или “имплозию” смысла (Бодрийар). Ис-

ходя из этого, культура постмодерна программно противопоставит видению мира как книги, чей имплицитно наличный смысл может и должен быть прочитан в когнитивно-интерпретационном усилии, и текста как подлежащего пониманию то есть герменевтической реконструкции его исходного смысла. В этом проблемном поле становится очевидной невозможность герменевтической процедуры экспликации имманентного смысла текста (или мира как текста): любой интерпретационный акт, приписывающий некой событийности тот или иной конкретный смысл, выступает для постмодернизма “как насилие, которое мы совершаем над вещами, во всяком случае — как некая практика, которую мы им навязываем” (Фуко). В этом отношении, согласно постмодернистской оценке, “интерпретировать — это подчинить себе, и насильно или добровольно” (Фуко). При претензии на постоянство (то есть на статус избранной — корректной или аксиологически предпочтительной) интерпретация превращается по отношению к интерпретируемой предметности в своего рода “пути и клещи” (Делез, Гваттари), не столько генерируя смысл, сколько симулируя его (см. Симуляция). Постмодернистски понятая предметность бесконечно открыта для вариативного конфигурирования (см. Ризома, Событийность, Тело без органов, Хора), — подобно тому, как децентрированный текст открыт для вариативных нарративов, снимая саму постановку вопроса о так называемом правильном прочтении: “замените анамнез забыванием, интерпретацию — экспериментацией” (Делез, Гваттари). Смыслогенез, таким образом, “никогда не бывает объективным процессом обнаружения смысла”, но “вкладываемым смысла” в то, что само по себе “не имеет никакого смысла” (Дж. Х. Миллер), — в парадигмальном горизонте постмодернизма интерпретация заменяется Э. как свободной процессуальностью означивания: “путешествие на месте, ...экспериментация — почему бы нет?” (Делез, Гваттари). (См. также Интерпретация.)

М. А. Можейко

ЭКСТРЕМАЛЬНАЯ СИТУАЦИЯ (лат. *extremum* — крайнее, предельное; *situatio* — положение) — понятие, посредством которого дается интегративная характеристика радикально или внезапно изменившейся обстановки, связанных с этим особо неблагоприятных или угрожающих факторов для жизнедеятельности человека, а также высокой проблемностью, напряженностью и риском в реализации целесообразной деятельности в данных условиях. Философский смысл понятия Э. С. сопряжен с отражением экстремального развития событий и их познания во взаимосвязи с функциональной деятельностью субъекта. Система коор-

днат измерения существования и деятельности человека — «действующее лицо — ситуация» — предполагает коррелятом содержания понятия Э. С. определенные субъект-объектные отношения: отраженные субъектом объективно-сложных условий деятельности в виде проблемно-экстремальной задачи. Развиваемое с античных времен понимание сущности экстремумов, экстремальности и принципов экстремального (Аристотель, Николай Кузанский, Бруно, Мопертюи, Лейбниц и др.), поднятое до современных философских обобщений о закономерностях экстремальных изменений (М. Планк, М. Борн, М. Бунге, Л. Канторович, Пригожин и др.), находят свое отражение и в содержании понятия Э. С. Экстремальность, как это было зафиксировано еще античной философией, указывает на предельные состояния в существовании вещей. Экстремумы образуют, по сути, границы меры существования вещей, с превышением которых вещи перестают быть самими собой и обретают иное существование. В теоретическом выражении принципы экстремальности утверждают, что та или иная величина, характеризующая состояние, процесс или структуру, принимает крайнее (условно — минимальное или максимальное) значение. Экстремальность проявляет себя как «наискорейшее движение, проходящее по наискратчайшей линии» (Аристотель). Дialeктика этого процесса «в доведенных до крайностей состояниях» (Бруно) насыщена бурным взаимным проникновением и превращением противоположностей друг в друга (Гегель), закономерно влекущим «катастрофические или разрушительные изменения» (Р. Том). В рамках современных подходов (П. Лагадек, С. Ликстенгайт и др.). В качестве определяющего или универсального сущностного признака Э. С. рассматривается фактор опасности — прежде всего, непосредственной угрозы для здоровья и жизни людей либо же угрозы срыва их деятельности по решению жизненно важных задач. Понятие Э. С., таким образом, отражает не просто чрезвычайное, а именно исключительно опасное событие или совокупность опасных событий относительно и только во взаимосвязи с деятельностью людей, их существованием. Э. С. (стихийные бедствия, катастрофы, аварии, кризисы, конфликты), являющиеся порой неизбежными реалиями жизнедеятельности людей, в том числе их профессионально осуществляемой деятельности, несмотря на разнообразный характер, имеют ряд общих сущностных характеристик: 1) внезапность наступления, требующая специальной готовности к экстремальностям; 2) резкий выход за пределы нормы привычных действий и состояний; 3) насыщенность развивающейся ситуацией противоречиями, требующими оперативного разрешения; 4) прогресси-

рующие изменения в состоянии обстановки, условий деятельности, элементов, связей и отношений Э. С., то есть темпоральность изменений; 5) возрастание сложности протекающих процессов в связи с прогрессирующими изменениями и новизной ситуативных противоречий, состояний; 6) релевантность, переход ситуации в фазу нестабильности, выход к пределам, критичности; 7) порождение изменениями опасностей и угроз (срыва деятельности, гибели, разрушения систем); 8) насыщенность ситуации неопределенностью ряда изменений по причине их стохастичности, непредвиденности и новизны; 9) нарастание напряженности для субъектов экстремальной ситуации (в плане ее осмысления, принятия решений, реагирования) и др. В рамках философской концепции риска разрабатываются структурно-функциональные модели Э. С., выявляющие как механизмы ее возникновения, так и способы реагирования на вызванную ею дестабилизацию жизнедеятельности (П. Лагадек, А. Томас, П. Словик, П. Сталлен, Б. Фишхофф и др.). В практике особых «профессионального риска» понятие «Э. С.» как специальный термин применяется, в зависимости от акцентации экстремогенных факторов, в достаточно широком диапазоне интерпретаций, таких как: «угрожающая ситуация», «опасная девиантность» или «опасный выход за пределы нормы», «критическая ситуация», «нештатная, чрезвычайная ситуация» и т. п. В последние годы понятие «Э. С.» обретает статус одной из унифицированных, генерализующих категорий в катастрофологии, конфликтологии, теории безопасности, теориях менеджмента по оптимизации управления, оперативному управлению и др. (См. также Цивилизация риска.)

Н. П. Баранов

ЭЛИАДЕ (Eliade) Мирча (1907—1986) — румынский ученый, антрополог, историк религии. Изучал топик мифа и мифологизма в литературе 20 в. Доктор философии (1928). Подготовил диссертацию о йоге во время жизни в Индии (1928—1932). Преподавал в Бухарестском университете (1933—1940), в Парижской школе высших исследований, в Сорбонне (1945—1956). Профессор кафедры истории религий Чикагского университета (1957—1986). Основные сочинения по истории религии, мифологии, философии: «Эссе о происхождении индийской мистики» (1936), «Техника йоги» (1948), «Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторение» (1949), «Очерки по истории религий» (1949), «Йога. Бессмертие и свобода» (1951), «Образы и символы» (1952), «Шаманизм и архаическая техника экстаза» (1954), «Запретный лес» (1955), «Кузнецы и алхимики» (1956), «Священное и мирское» (1956), «Мифы, сновидения и мистерии» (1957), «Рождение и ис-

вое рождение» (1958), «Мистические рождения. Очерк о некоторых типах посвящения» (1959), «Мефистофель и Андрогин» (1962), «Разновидности мифа» (1963), «Патаанджали и йога» (1965), «Ностальгия по истокам» (1971), «Инициации, ритуалы, тайные общества. Мистические рождения» (1976) и др. (только на французском языке опубликовано более 30 книг Э.). Не ограничивая круг своих интересов понятием «история религии», Э. подчеркивал, что религия «не обязательно предполагает веру в Бога, богов или духов, но означает опыт священного и, следовательно, связана с идеями существования, значения и истины». По мнению Э., «...деятельность бессознательного подпитывает неверующего человека современными обещаниями, помогает ему, не приводя его, однако, к собственно религиозному видению и познанию мира. Бессознательное предлагает решение проблем его собственного бытия и в этом смысле выполняет функцию религии, ведь прежде чем сделать существование способным к созданию ценностей, религия обеспечивает его целостность. В некотором смысле даже можно утверждать, что и у тех наших современников, которые объявляют себя неверующими, религия и мифология «скрыты» в глубине подсознания. Это означает также, что возможность вновь обратиться к религиозному опыту жизни еще жива в недрах их «Я». Если подойти к этому явлению с позиций иудео-христианства, то можно также сказать, что отказ от религии равноценен новому «грехопадению» человека, что неверующий человек утратил способность сознательно жить в религии, то есть понимать и разделять ее. Но в глубине своего существа человек все еще хранит Память о ней, точно так же, как и после первого «грехопадения». Его предок, первый человек Адам, так же духовно ослепленный, все же сохранил разум, позволивший ему отыскать следы Бога, а они видны в этом мире. После первого «грехопадения» религиозность опустилась до уровня разорванного сознания, после второго она упала еще ниже, в бездны бессознательного; она была «забыта». Этим завершаются размышления историков религий. Этим открывается проблематика философов, психологов, а также теологов». «Крипторелигиозность» (подсознательно присущая каждому человеку) — занимает важное место в творчестве Э. Прояснение неизбывности ее существования (даже в условиях активности показного атеизма и безбожия), ее связь с мифологией и культурой — выступили пафосом многих работ Э. Согласно Э., космос — как миропорядок, установленный от века и организующий все отношения во Вселенной, противостоящий хаосу, побежденному, но не уничтоженно-

му актом миротворения, выступал для древнего человека доминирующим началом восприятия всего сущего. Космогония выступала для него камертоном и парадигмой для толкования любых значимых жизненных явлений. Космос конституировал непреходящее настоящее, автономное от прошлого и не предполагающее неизбежного будущего. Восприятие современным человеком самого себя как "субъекта в истории", согласно Э., налагает на него непреходящий груз мирсоразмерной ответственности, но при этом позволяет ощущать себя творцом истории. Изменения в восприятии людьми исторического времени, сопрягающиеся с эволюцией моделей их самоосознания, Э., в частности, реконструирует посредством изучения соответствующих символов и ритуалов в философских, религиозных и мифологических системах. Соотношение сакрального и профанного в контексте реальности как "господствующего", так и "преодолеваемого" времени — чертили и иное проблемное поле ряда исследований Э. Мифологическое время (в границах которого действуют боги и осуществляются мифы), сакрально и циклично, оно сохраняется и ретранслируется лишь на уровне коллективного бессознательного. Профанное время — исторично, линейно, необратимо, доступно для фиксации потенциалом индивидуальной памяти. Озвучивание мифа, по Э., — прорыв "священного", своеобразное "богоявление". Э. обрисовывает циклическое восприятие времени мифологическими народами (на материалах индийской юги, древнееврейского олама, античного зона и др.). При этом Э. обращает внимание на то, что в контексте соотношения сакрального и профанного как "пространственных" (а не временных) начал бросается в глаза принципиальная достижимость их соседства и "рядомположенности" у архаических народов (Тигр и Евфрат, берущие начало на небесах, и надземное расположение идеальных "форм" у Платона). Священное пространство, с точки зрения Э., непременно имеет некий Центр — место, где земля сообщается с небесами (раскрашенные столбы архаичных австралийцев, юрты шамана либо христианские церкви). Хотя в христианстве лишь в процедурах таинств литургии смыкание времени сакрального и профанного сближает потусторонние и посюсторонние миры. История, творящаяся в профанном времени, тем самым оказывается отлученной от "вышнего" мира. Иудаизм и христианство, стремясь узаконить историю как одну из ипостасей Божьего промысла, указали на наличие в ней конечной цели (концепция мессианизма) и особого, высшего смысла (направляющую Божью

волю). Воздаяние Божественным милосердием — оно и только оно, по мнению Э., может придать истории тот смысл, который позволит человеческой психике преодолеть неизбежное отчаяние и страх перед вечностью бытия и конечностью индивидуального существования. "...Человек в традиционных обществах мог жить только в пространстве, "открытом" вверх, где символически обеспечивался раздел уровней и где сообщение с иным миром оказывалось возможным благодаря обрядам". Уже итальяские гуманисты, согласно Э., стремились универсализировать христианство, преодолеть его европейскую провинциальность, создав универсальный, внечеловеческий, космический, внеисторический миф. Бруно у Э. — в первую очередь религиозный подвижник, бунтующий против периферийности христианских догматов, против парциальности предлагаемых папским Римом моделей мироустройства. Гелиоцентризм выступал для Бруно "иероглифом божественной мистерии" всеянского масштаба. Современный же человек, с точки зрения Э., выходит из человеческого ритма собственного существования посредством "криптомифологических" сценариев поведения (театра и чтения). Э. подарил европейским интеллектуалам 20 в. (подготовленным уже к этому открытию на собственном философском уровне идеями Ницше и Шпенглера) миф о Востоке — мире абсолютной духовной свободы и установившейся раз и навсегда гармонии. Посвятив ряд работ исследованию мифа, Э. сформулировал тезис о том, что миф являет собой "священную историю" актов миротворения с участием сверхъестественных существ, конституируя тем самым единственно подлинную духовную реальность для первобытного человека. Миф, по Э., — прототип, образец любых людских обрядов и "калька" подавляющего большинства видов "профанной" деятельности. Доминируя в философии античности, в народном средневековом христианстве, мифологическое сознание, согласно Э., переживает ренессанс в философии и в искусстве 20 ст., в продукции современных средств массовой информации. Э. обратил особое внимание на дух историзма в 20 в. "Историзм, — отмечал он, — типичный продукт тех наций, для которых история не была непрерывным кошмаром. Возможно, у них было бы другое мировоззрение, если бы они принадлежали к нациям, отмеченным фатальностью истории". "Запретный лес" для Э. — архаичная, латиноязычная Румыния, сложившаяся из даков и римских колонистов, забытая историей на долгие столетия и сохранившая свое национальное единство лишь благодаря объединявшим народ ритуалам (Н. Смарт). Для Э. присуща попытка конструктивного преодоления тра-

диционной эпистемологической оппозиции "познаваемое — непознаваемое", для него в духе платоновского миропонимания существенна инвья динамика: "узнанное — неузнанное". Единоробство памяти и беспамьятия — основа существования людей как специфического творчества, находящего свое выражение, по мнению Э., в подлежащих расшифровке феноменах культуры. Отдавая должное в рамках зтой интеллектуальной традиции и психоанализу и структурализму, Э. не принимал их ограниченности: комментируя "чисто сексуальную" трактовку Фрейдом образа влечения ребенка к своей матери, он указывал на то, что "перевести образ в конкретную терминологию, ввести его в только один произвольно выбранный контекст — значит уничтожить образ как инструмент познания". Имплицитная метафизика Э. приняла облик эстетической онтологии, основанной на идее творчества, в которой воображение оказывается и способом познания, и способом существования. Только воображением можно постигнуть универсальность творчества, которая и составляет смысл жизнь человека (М. Калинеску). Структурализм же, пытаясь подчинить миф логике, уподобляется, по мнению Э., попытке "растворить индивидуальное сознание в анонимном, а последнее — в природе, которую физика и кибернетика свели к "основным структурам". Абсолютизм и "самодержавность" жестких правил организации и эволюции форм языка и мышления были неприемлемы и неприемлемы для Э. В своем творчестве Э. оставался приверженцем идеи неустрашимости мифа (веры в Вечное Возвращение) из совокупности атрибутов подлинной человеческой духовности. "Периодическое возвращение в священное Время Начала" или "онтологическая одержимость" — главная отличительная черта, по Э., архаичного и античного человека. Желание воссоздать Время, когда боги присутствовали на Земле — это жажда священного, вечная "ностальгия по Бытию". (См. также "Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторение".)

А. А. Грицанов

ЭЛЛЮЛЬ (Eliul) Жак (1912—1994) — французский философ и социолог, профессор университета в Бордо. Основные сочинения: "Введение в предмет церковных реформ" (1943), "История организаций" (в 2 томах, 1955—1956), "Техника" (1962), "Пропаганда" (1965), "Политическая иллюзия" (1965), "Аутопсия революции" (1969), "Этика свободы" (в 2 томах, 1974), "Апокалипсис" (1975), "Техническая система" (1977), "Марксистско-христианская идеология" (1979), "Изменения революции: избранный протестарнат" (1982), "Технологический блеф" (1988) и др. Основные интересы Э. — в сфере философии техники и философии культуры.

Трактует технику не только как совокупность машин и механизмов, но и как определенный тип рациональности, свойственный техногенной цивилизации. В условиях этой цивилизации техника, созданная как средство подчинения природной среды человеком, сама становится сплошной средой, делающей природу совершенно бесполезной, покорной, вторичной, малозначительной. В результате происходит фетишизация и демонизация техники, которая превращается в некий абсолют — Технику, Машину, порабоощающих человека. В результате все компоненты человеческого бытия, включая мысли и чувственность, заполняются механическими процессами. Даже чистый свет искусства пробивается к нам сквозь толщу технических объектов, а его произведения, созданные художником, уподобляющиеся роботу, по Э., становятся отражением технической реальности. Иногда искусство выступает как утешение, компенсация невыносимых сторон технической культуры, в других случаях оно слепо вторит той же технике, но всегда оно оказывается придатком к последней и во всех своих школах, во всех своих выражениях выполняет конформизирующую роль. Даже современная политика и власть, по Э., не в силах справиться с техникой и оказываются ею полностью детерминированными. Таким образом, техника превращается в фактор порабощения человека и в производстве, и в культуре, в политике, и в быту. Отсюда, согласно Э., главная задача — не отвергать техники как таковой, осуществить радикальное отвержение идеологии техники. Это и будет, по Э., подлинная, реалистическая революция, которая, используя автоматизацию и информатизацию, позволит осуществить всестороннее развертывание способностей и диверсификацию знаний, создаст благоприятные возможности для расцвета национальных дарований, для новой культуры, открывающей просторы творчества. Эта единственная революция, заключающаяся в захвате не власти, а позитивных потенциалов техники и культуры, и полной их переориентации в целях освобождения человека от всех форм порабощения, в том числе и технического, должна привести к новому качеству жизни для всех без исключения и уравнивания членов общества. Это будет подлинная мутация человека — мутация психологическая, идеологическая, нравственная, сопровождающаяся преобразованием всех целей жизни. И она должна произойти в каждом человеке. Все остальные революции, направленные против эксплуатации, неравенства, империализма, колониализма, по мнению Э., в современных условиях утратили реальное содержание и социальный смысл. В качестве члена Национального совета протестантской церкви Фран-

ци Э. провозглашает в качестве ведущей идеи мысль о достоинстве и ценности человеческой личности. На основе возрождения подлинной духовности, полагает он, можно широко распахнуть двери для инициативы каждого, предоставить личностям и социальным группам право и возможность самопроизвольно выбирать род своей деятельности и тем самым сделать личную свободу действительной и действенной, превратить ее в высшую ценность.

Е. М. Бабосов

ЭНГЕЛЬС (Engels) Фридрих (1820—1895) — немецкий философ, социолог, сооснователь (вместе с Марксом) идеологии “научного социализма”. В молодости находился под влиянием идей Гегеля, Гейне и немецкого социалиста М. Хесса. Основные сочинения: “Положение рабочего класса в Англии” (1844); “Манифест Коммунистической партии” (совместно с Марксом, 1848); “Революция в науке господина Евгения Дюринга” (или “Анти-Дюринг”) (1878); “Происхождение семьи, частной собственности и государства” (1884); “Диалектика природы” (1872—1882, опубликована в 1925) и др. Уже в начале 1840-х Э. пришел к выводу, что социальные конфликты индустриального общества неустранимы без ликвидации института частной собственности посредством классовой борьбы, кульминацией и результатом которой должно явиться коммунистическое общество. В сочинении “Положение рабочего класса в Англии” Э. акцентировал эти идеи и проанализировал колоссальный статистический материал, могущий представлять интерес для социолога и в конце 20 в. Встреча с Марксом, состоявшаяся в Париже в 1844, положила начало творческому содружеству, продолжавшемуся вплоть до смерти Маркса. Самостоятельное творчество Э. было связано с полемическими (“Анти-Дюринг”), прогностическими (комментарии к войне Севера и Юга в Америке и к франко-прусской войне 1870—1871) и историческими (“Происхождение семьи...”) приложениями метода и пафоса марксовой доктрины к событиям реальной истории (наличным и ожидаемым), а также к новейшим достижениям научного знания (например, Морган и его “Древнее общество”). Стремление Э. разработать новую и оригинальную философскую концепцию — “диалектический материализм” — и обозначить его место в историко-философском процессе (“Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии”, 1886; “Диалектика природы”) нельзя считать удавшейся хотя бы вследствие ее очевидной фрагментарности. В то же время эта идея трансформировалась в 20 в. в основную интенцию официальных философских школ ряда тоталитарных государств коммунистического типа: поиск все новых и новых свидетельств наличия

материальных коррелятов материалистической диалектики Маркса — Э. стал там безраздельно господствующим. Особый интерес у историков марксистской философии неизбежно вызывали так называемые “Письма об историческом материализме” Э. (совокупность нескольких посланий эпистолярного жанра, посвященных полемике с теми критиками Маркса, которые упрекали его в вульгарном “экономическом детерминизме”). Э. попытался смягчить остроту критических замечаний, уделив особое внимание акцентировке того, что экономическая основа общества лишь “в конечном счете” обуславливает явления духовной жизни. Одновременно, Э., по сути, признал статистический, вероятностный характер общественных закономерностей (ортодоксы марксизма ленинско-сталинского призыва стремились явно либо неявно обосновать динамический характер подобных социальных связей). По Э., любое историческое событие являет собой результат (“равнодействующую”) столкновения значительной совокупности разноректорных людских хотений и воли, а еще точнее то, согласно Э., “чего никто не хотел”. Внешние нередко эффектные и эффективные полемике Э. с идейными противниками (Дюринг), его искривляя вера в возможность легитимизации марксовой социально-философской парадигмы (в полном ее объеме) в среде интеллектуалов Западной Европы могут быть объяснены тем, что лишь к окончанию 19 в. социально-гуманитарная мысль континента сумела выработать адекватный концептуальный, идеологический и политический инструментарий для борьбы с одним из “мифов 19—20 столетий” — “научным социализмом” Маркса — Э. Усилиями Берштейна, Каутского, Лебона и многих других был сформулирован симметричный социал-демократический ответ дискурсу учения Маркса и Э. Индустриальные общества развитого типа амортизировали высочайший деструктивный потенциал теории Маркса и концептуальных публицистических упражнений Э. Общества, исторически более близкие “азиатскому способу производства”, оказались несравненно уязвимее для этих идей.

А. А. Грицанов

ЭОН (греч. *aion* — век) — понятие древнегреческой и современной философии. В античности обозначало “век”, “путь жизни”, время в ипостаси течения жизни человека и живых существ. В традициях раннего христианства “Э.” приобретает новое значение — “мир”, но мир в его современном историческом развертывании — в соответствии с парадигмой, постулирующей вынесение смысла истории за пределы наличного исто-

рического времени. В дальнейшем понятие "Э." употреблялось в схожих контекстах рядом мыслителей 20 в. (например, Андреевым). У Борхеса же в описании "Вавилонской лотереи" ("...если лотерея является интенсификацией случая, периодическим введением хаоса в космос, то есть в миропорядок, не лучше ли, чтобы случай участвовал во всех этапах розыгрыша, а не только в одном? Разве не смехотворно, что случай присуждает кому-то смерть, а обстоятельства этой смерти — секретность или гласность, срок ожидания в один год или в один час — кеподвластны случаю?... В действительности, число жеребьевок бесконечно. Ни одно решение не является окончательным, все они разветвляются, порождая другие. Не звезды предположат, что бесконечные жеребьевки требуют бесконечного времени; на самом деле *достаточно того, чтобы время поддалось бесконечному делению*, как учит знаменитая задача о состязании с черепахой") очевидна проблема: какому же именно времени не нужна бесконечность, а достаточно лишь быть "бесконечно делимым". Согласно Делезу, по существу неограниченные прошлое и будущее, собирающие на поверхности бестелесные события-эффекты, суть Э. — в отличие от всегда ограниченного настоящего, измеряющего действительные тел как причин и состояние их глубинных смесей (Хронос). По мнению Делеза, "величие мысли стойков" и состоит в их идее о том, что такие прочтения времени (как совокупности "изменчивых настоящих" и как "бесконечного подразделения на прошлое и будущее") одновременно необходимы и взаимоисключаемы. С точки зрения Делеза, "...в одном случае настоящее — это все; прошлое и будущее указывают только на относительную разницу между двумя настоящими: одно имеет малую протяженность, другое же сжато и наложено на большую протяженность. В другом случае — настоящее — это ничто, чистый математический момент, бытие разума, выражающее прошлое и будущее, на которые оно разделено... Именно этот момент без "толщины" и протяжения разделяет каждое настоящее на прошлое и будущее... Э. — это прошлое-будущее, которое в бесконечном делении абстрактного момента безостановочно разлагается в обоих смыслах-направлениях сразу и всегда уклоняется от настоящего... Есть два времени: одно составлено только из сплетающихся настоящих, а другое постоянно разлагается на растянутые прошлое и будущее... одно имеет всегда определенный вид — оно либо активно, либо пассивно; другое — вечно Инфинитив, вечно нейтрально. Одно — циклично; оно измеряет движение тел и зависит от материи, которая ограничи-

вает и заполняет его. Другое — чистая прямая линия на поверхности, бестелесная, безграничная, пустая форма времени, независимая от всякой материи... Э. — это место бестелесных событий и атрибутов, отличающихся от качества... Каждое событие в Э. меньше наимельчайшего отрезка в Хроносе; но при этом же, оно больше самого большого делителя Хроноса, а именно полного цикла. Бесконечно разделяясь в обоих смыслах-направлениях сразу, каждое событие пробегает весь Э. и становится соразмерным его длине в обоих смыслах-направлениях... Э. — прямая линия, прочерченная случайной точкой, чистая пустая форма времени, освободившаяся от телесного содержания настоящего... Каждое событие адекватно всему Э. Каждое событие коммуницирует со всеми другими, и все вместе они формируют одно Событие — событие Э., где они обладают вечной истинной. В этом тайна события: оно существует на линии Э., но не заполняет ее... Вся линия Э. пробегается "Вдруг", непрерывно скользящим вдоль этой линии и всегда проскакивающим мимо своего места... /Ср. "Вдруг" у Платона — это "atopon", то есть то, что лишено места — А. Г. /... Только Хронос заполняется положениями вещей и движениями тел, которым он дает меру. Но будучи пустой и развернутой формой времени, Э. делит до бесконечности то, что преследует его, никогда не находя в нем пристанища — События всех событий... Язык непрерывно рождается в том направлении Э., которое устремлено в будущее, и где он закладывается и как бы превосхищается". В целом, разведение терминов "хронос" (обозначающий абстрактное, объективное время в контексте количественных интервалов его) и "Э." имело и имеет важное значение для философской традиции Западной Европы. (См. Событие, Плоскость.)

А. А. Грицанов

ЭПИСТЕМОЛОГИЯ (греч. *episteme* — знание, *logos* — учение) — философско-методологическая дисциплина, в которой исследуются знание как таковое, его строение, структура, функционирование и развитие. Традиционно отождествляется с теорией познания. Однако в неклассической философии может быть зафиксирована тенденция к различению Э. и гносеологии, которое основано на исходных категориальных оппозициях. Если гносеология разворачивает свои представления вокруг оппозиции "субъект — объект", то для Э. базовой является оппозиция "объект — знание". Эпистемология исходит не из "гносеологического субъекта", осуществляющего познание, а скорее из объективных структур самого знания. Основные эпистемологические проблемы: как устроено знание? Каковы механизмы его объективации и реализации

в научно-теоретической и практической деятельности? Какие бывают типы знаний? Каковы общие законы "жизни", изменения и развития знаний? При этом механизм сознания, участвующий в процессе познания, учитывается опосредованно, через наличие в знании интенциональных связей (номинации, референции, значения и др.). Объект при этом может рассматриваться как элемент в структуре самого знания (идеальный объект) или как материальная действительность отнесения знаний (реальность). До 20 в. Э. не имела собственных институциональных форм, а соответствующая ей проблематика развивалась в основном в логике (прежде всего в английской аналитической традиции) и в рамках гносеологии. Однако уже с конца 19 в. эпистемологическая проблематика начинает эмансипироваться от гносеологической. Исследователи (прежде всего логики) стремились уйти от субъективизма и психологизма, порождающего сенсуалистическими и позитивистскими трактовками субъект-объектных схем. В 20 в. этот процесс приводит к оформлению новых философско-методологических направлений и подходов. Развиваются аналитические, операциональные, нормативные, структурно-функциональные приемы и методы исследования знания. В 1970-х Поппер дал онтологическое обоснование эмансипации Э., выдвинув концепцию "третьего мира" (объективного содержания знания) и "познания без познающего субъекта". Среди факторов, определяющих современное состояние эпистемологических исследований, необходимо отметить следующие: 1) отношение знания и объекта выходит за рамки чисто познавательных ситуаций. Складываются комплексные практики, где, помимо познания, необходимо рассматривать функционирование знания в других типах деятельности: инженерии, проектировании, управлении, обучении; 2) классическое отношение "истинности" дополняется (а иногда и замещается) рядом других отношений: "непротиворечивости", "полноты", "интерпретируемости", "реализуемости" и др.; 3) типология знания становится все более разветвленной и дифференцированной: наряду с практико-методологическим, естественно-научным, гуманитарным и инженерно-техническим знанием выделяются более частные его варианты; 4) особым предметом исследования становится семиотическая структура знания; 5) помимо "знания" интенсивно исследуются и другие эпистемологические единицы (например, "языки"); 6) обозначился кризис сциентизма: научное знание перестает рассматриваться как основная форма знания, все больший интерес вызывают когнитивные комплексы, связанные с различными исто-

рическими и духовными практиками, выходящими за рамки традиционных представлений о рациональности.

А. Ю. Бабайцев

ЭРЕНБЕРГ (Ehrenberg) Ганс (1883—1958) — немецкий философ, христианский теолог, священник, публицист, принадлежащий к традиции диалогического принципа. Родился в еврейской семье, связанной родственными узами с семьей Розенцвейга, приходящегося Э. двоюродным братом. Родной брат Э. Рудольф был известным биологом, также не чуждым философских интересов. После завершения юридического образования Э. в течение одного года служил в армии, а выйдя в запас посвятил себя изучению философии и психологии в Гейдельбергском университете. На этот период его духовного развития приходится также возникновение интереса к теологической (христианской) проблематике, и в 1909 он принимает крещение, а в политике присоединяется к социал-демократии. С 1910 Э. — приват-доцент философии в Гейдельберге. Первая мировая война стимулировала его движение в сторону теологизирующей философии. После войны Э. возобновляет преподавание в Гейдельбергском университете, участвует в политической деятельности, активно выступает как публицист. Э. был одним из деятельных участников кружка историков, философов, теологов, правоведов, сложившегося вокруг издательства "Патмос" в Вюрцбурге. В кружок входили К. Барт, Л. Вайсмандель, В. Пихт, Розенцвейг, Розеншток-Хюсси, Р. Эренберг (брат Э.) и другие. В этот период возникает интерес Э. к русской культуре и философии, и он был одним из первых западных философов, познакомивших своих коллег с русской религиозной философией. Дружеские отношения связывали его с эмигрировавшими из России Бердяевым и С. Булгаковым. В период нацизма Э. попал в концлагерь, откуда был освобожден при содействии экуменических кругов, и с 1939 по 1947 (год возвращения в Германию), вместе с семьей жил в Англии. Основные сочинения Э.: "Трагедия и Крест" (1919, том 1: "Трагедия под Олимпом"; том 2: "Трагедия под Крестом"), "Восточное христианство: Документы" (в 2 томах, 1923—1925, в соавторстве с Н. Бубновым), "Ученые споры: Три книги о немецком идеализме" (том 1: "Фихте, или Логика: Экспозиция", 1923; том 2: "Шеллинг, или Метафизика: Конфликт", 1924; Гегель, или Этика: Катастрофа", 1925) и др. Кроме того, Э. был издателем "Философии будущего" Фейербаха (1922) и автором программной вводной статьи к этой книге. В Фейербахе Э. видит не только критика религии и идеализма, но и первооткрывателя диалогического принципа. До Фейербаха, считает Э., философия

имела дело только с субъектом и объектом, тогда как "Философия будущего" открывает феномен "Ты". Фейербах, убежден Э., — это отнюдь не плоский просветитель и атеист, он действительно открывает философии новые горизонты. Но Фейербах — мыслитель послегегелевской эпохи, а потому его идеи скрыты от того, кто не прошел через школу Гегеля. Более того, только после Гегеля возможна философия диалога между "Я" и "Ты". Подчеркивая в мышлении Фейербаха скрытые измерения, Э. навлек на себя гнев некоторых ортодоксов и в Германии, и за ее пределами и вызвал обвинения в иррационалистическом толковании концепций "великого материалиста". Тем не менее, Э. сумел впоследствии довольно детально развить свои предварительные идеи в "Ученых спорах", особый акцент сделав на проблеме языка и на осмыслении его роли в межчеловеческих отношениях. Именно идеализм с его абсолютизацией мышления как речи, не нуждающейся в другом слушателе, кроме самого мыслителя, обвиняется им в забвении диалогического характера человеческого языка. Главным умением логика считается у Э. способность говорить. Главным умением метафизика объявляется способность размышлять. Главным будущему будет объединять в себе эти два умения, и тот, кто обладает ими обоими, призван к настоящей философии. Но тот, кто наделен лишь одним умением, должен объединиться с другим человеком, который предоставит ему недостающее. Поэтому, чтобы войти в будущее, нужно открыться навстречу драматургии беседы. Идеализму как разновидности монолога путь в будущее закрыт. Э. подчеркивает, что современное ему мышление поражено болезнью и излечение состоит в превращении его в "речевое мышление", то есть в мышление, учитывающее и реализующее диалогическую сущность языка. Э. обвинял немцев в утрате веры и считал самым религиозным народом Европы русских. В "Восточном христианстве" были, в частности, впервые опубликованы переведенные на немецкий язык разделы "Столпа и утверждения истины" Флоренского, что оказало на немецкую теологию значительное, но до сих пор не исследованное в деталях влияние. Вместе с тем Э. стал одним из первых западных мыслителей, увидевших важность идей русской религиозной философии для современной ему Европы. Несмотря на некоторую идеализацию русского менталитета, Э., бесспорно, возбудил интерес Запада к православной духовной традиции, способствуя началу диалога культур. Велики заслуги Э. и перед экуменическим движением, которое не в последнюю очередь благодаря ему проявляет все больший интерес к принципам "Философии диалога". В историко-философском отноше-

нии личность и идеи Э. интересны прежде всего в свете задачи исследования генезиса диалогического принципа, создания типологии его разновидностей, а также анализа его культурного и социально-политического контекста.

А. И. Пизгалев

ЭРИКСОН (Erikson) Эрик (1902—1994) — американский психолог, социолог и психоаналитик. Основатель психоистории и автор психосоциальной теории жизненного цикла человека. Профессор Гарвардского университета (1960). Детство и юность провел в Германии. Увлекался живописью. В Вене работал преподавателем рисования в детской школе А. Фрейда. Под влиянием идей Фрейда и А. Фрейд стал одним из первых профессиональных детских психоаналитиков и видным представителем эгопсихологии. В 1933 получил диплом Венского психоаналитического общества. В 1933 эмигрировал в США. Работал в Психологическом институте Гарвардского университета, где выполнял работы по игровому анализу. В 1937 перешел в Йельский университет. Осуществил исследование жизни и психики индейцев племени сиу и юроков. В годы второй мировой войны исследовал психологию подводников и выполнил ряд других работ по заданию Пентагона. Опубликовал аналитическую статью о роли образа Гитлера для немецкой молодежи. После войны занимался психологией и психотерапией детского и юношеского возраста. Преподавал в университетах. В 1950 опубликовал психологический бестселлер "Детство и общество". Осуществил пересмотр некоторых установок классического психоанализа. Подчеркнул биосоциальную природу и адаптивный характер душевной деятельности и поведения человека, интегративным качеством которого считал психосоциальную идентичность. Создал учение об идентичности. Показал, что изменение социокультурных условий порождает необходимость утраты прежней и формирования новой идентичности человека. По мысли Э., чувство глубокого (базисного) доверия, конституирующееся на основании опыта первого года жизни ребенка, правомерно полагать психологическим фундаментом всей жизни человека. (Как отмечал Э., "я полагаю, что матери формируют чувство доверия у своих детей благодаря такому обращению, которое, по своей сути, состоит из чуткой заботы об индивидуальных потребностях ребенка и отчетливого ощущения того, что она сама — тот человек, которому можно доверять, в том понимании слова "доверие", которое существует в данной культуре применительно к данному стилю жизни. Благодаря этому у ребенка закладывается основа для

чувства "все хорошо"; для появления чувства тождества; для становления тем, кем он станет согласно надеждам других".) Именно доверие — неотрафлексированное ощущение узнаваемости, стабильности, сходства переживаний, возникающее при непосредственном контакте матери и дитя, — формирует, по мысли Э., базисную установку, обуславливающую отношение индивида как к самому себе, так и к окружающему миру. Чувство подлинного доверия к самому себе наряду с ощущением расположенности к себе других людей являют собой, по мнению Э., предпосылку и основание "витальной" (действительно здоровой) личности. Согласно Э., "доверие включает в себя не только то, что некто надеется на тех, кто извне обеспечивает его жизнь, но и доверие к самому себе, веру в способность своих собственных органов справляться с побуждениями. Такой человек способен чувствовать себя настолько полным доверия, что обеспечивающие его жизнь окружающие не должны постоянно стоять при нем на часах". Такое психическое обретение или новообразование Э. именует понятным "надежда". Сдвиг же во внутреннем балансе "доверие — недоверие" в сторону последнего (например, в ситуации госпитализма — см. Госпитализм) результируется, по Э., в нарастании болезненного отчуждения и самоотчуждения человека — в острую депрессию у младенцев и параною у взрослых. Э. разработал концепцию и периодизацию эпигенетического развития личности через восемь кризисных альтернативных фаз решения возрастных и ситуативных "задач развития". Исследовал сексуальную этиологию кризисов развития человека. Показал автотерапевтический характер поиска и обретения психосоциальной идентичности. Разработал концепции "диффузии идентичности" и "психического моратория". Создал новые психотерапевтические методы, отчасти направленные на преодоление синдрома массовой "патологии идентичности". Подчеркивал роль психических и личностных факторов в развитии общества. Исследовал взаимосвязь социальных потрясений (войн, революций и т. д.) и массовых неврозов. Развивал идеи об "исторической актуальности". В 1958 опубликовал книгу "Молодой Лютер", ставшую первым серьезным опытом применения психохисторического метода и датой рождения созданной им психохистории. В дальнейшем развивал психохисторические идеи в книге "Истина Ганди" (1969) и ряде др. работ. Исследовал современное "травматическое видение мира", проблемы социальной этики, этнологии, различных массовых движений и пр.

Оказал влияние на развитие современных гуманитарных и социальных наук.

В. И. Овчаренко

"ЭРОС И ЦИВИЛИЗАЦИЯ" — работа Маркузе ("Eros and Civilization", 1955). Опираясь на концепцию Фрейда (подзаголовок книги — "Философское исследование учения Фрейда"), Маркузе анализирует стратегию развития западной цивилизации и выявляет ее репрессивный характер. Имея фундаментом подавление инстинктов и питаясь отнятой у них энергией, культура делает индивида несчастным; на социальном уровне репрессия усилена многократно господствующей властью и становится тотальной. По мнению Маркузе, репрессивность как основополагающая черта западной культуры неизбежно ведет к краху цивилизации: атомная бомба, концлагерные лагеря, массовое истребление людей при высоком уровне развития индустриального общества — предвестники ставшей реальной угрозы самоуничтожения человечества. Единственный путь спасения для западного мира — переход к альтернативному типу культуры — "нерепрессивной цивилизации". Претендуя на роль теоретического исследования, "Э. и Ц." не лишена драматической напряженности в диагностике болезненных проблем современности; в середине 1960-х "Э. и Ц." и "Одномерный человек" Маркузе явились теоретическим фундаментом идеологии "новых левых" в США. Как отмечает Маркузе, согласно Фрейду история человека есть история его подавления; принижению подвергается не только общественное, но и биологическое существование индивида. Свободное удовлетворение инстинктивных потребностей человека (сексуальных и деструктивных — Эрос и Танатос) несовместимо с цивилизованным состоянием человечества, так как инстинкты стремятся к целостному и немедленному удовлетворению, которое культура предоставить не способна. Цивилизация начинается с отказа от стремления к целостному удовольствию и базируется на подавлении и переориентации энергии инстинктов. Принцип удовольствия трансформировался в принцип реальности; сдерживание удовлетворения и тяжелый труд выступают платой за безопасное существование и отсроченное, но гарантированное удовольствие. Под воздействием принципа реальности в человеке развилась функция разума; принцип удовольствия вытеснен в бессознательное. Данный процесс явился травматическим событием и был воспроизведен на родовом (в первобытной орде — монополия отца на удовольствие и принуждение к отказу от него сыновей) и индивидуальном (воспитание ребенка как навязывание повиновения принципу реальности) уровнях. Однако победа

принципа реальности не является окончательной: принцип удовольствия продолжает существовать внутри культуры и воздействует на реальность ("возвращение вытесненного" в цивилизации). Подавление инстинктов осуществляется в культуре путем сублимации и репрессивной организации сексуальности (Эрос), переориентации на внешний мир (труд) и внутренний мир человека (совесть) — Танатос. Итогом репрессии инстинктов являются подавленный индивид (сверх-Я как интроекция господства в психике; чувство вины за неповиновение) и репрессивная цивилизация (исторически — в первобытной орде бунт братьев против отца и отцеубийство; чувство вины, раскаяние в содеянном и восстановление господства; возвращение образа отца в религии. По Маркузе, любая революция обречена на провал: после свержения господства и освобождения вскоре будет установлено новое господство). Основное подавление (базис культуры) усилено прибавочным — дополнительным принуждением со стороны социальной власти (господство). Рациональным основанием господства выступает факт нужды: мир беден для полного удовлетворения человеческих потребностей, необходим труд как комплекс мер по приобретению средств удовлетворения. Согласно Маркузе, господство направлено на возвышение привилегированного положения определенной социальной группы и с этой целью поддерживает неравномерное распределение нужды и подавление. В индустриальном обществе контроль над индивидом осуществляется продолжительностью и содержанием труда, организацией досуга (манипулирование сознанием через СМИ и индустрию развлечений), материальными благами, внушением чувства вины и т. п. Особую роль играет репрессивная организация сексуальности: Эрос ограничен подчинением функции производства потомства (могамный брак, табу на перверсии) и десексуализацией тела (приоритет генитальности, превращение тела в инструмент труда). В западной цивилизации репрессивны все сферы культуры, включая такую "сопротивляющуюся" область, как философия (разум в философской традиции агрессивен, завоевывает и упорядочивает мир, главенствует над чувственностью). По мнению Маркузе, данная стратегия культуры фатальна. Прогресс цивилизации оборачивается увеличением подавления и организационной господства (иерархизация общества, господство представлено как рациональное и универсальное, власть приобретает черты безличности, увеличение отчуждения). Репрессивная цивилизация в основном питается энергией, отнятой у Эроса (сублимация); ослабляя инстинкт жизни, она тем самым усиливает и высвобождает деструктивные силы. Культура, осно-

ванная на подавлении, склонна к разрушению и агрессии и движется к самоуничтожению. В отличие от Фрейда, Маркузе считает репрессию не сущностной чертой цивилизации, но характеристикой существующей, исторически переходящей формы принципа реальности (принципа производительности). На современном этапе развития общества сложились предпосылки для перехода к лучшему типу цивилизации: побеждена нужда, высокий уровень развития науки и техники отменяет необходимость изнурительного труда, господство устарело и стало иррациональным. Чтобы избежать гибели, западная цивилизация должна стать нерепрессивной — ликвидировать прибавочное подавление при удовлетворении человеческих потребностей. В "Э. и Ц." Маркузе намечает основные контуры будущей модели культуры. На смену Прометею — символу принципа производительности — придут культурные герои "нерепрессивного принципа реальности" Орфей и Нарцисс; они гармонизируют отношения человека и природы, олицетворяют собой удовлетворение, игру, созерцание, радость, творчество и т. д.; в них примирены Эрос и Танаос, преодолена противоположность между субъектом и объектом. Фантазия и искусство ("островки" принципа удовольствия в рамках репрессивной цивилизации, хранящие в себе память о счастливом доисторическом прошлом) выражают "Великий Отказ" — протест против угнетения и несвободы. По Маркузе, в нерепрессивной цивилизации будут примирены принцип реальности и принцип удовольствия; ее основа — нерепрессивная сублимация; в условиях преодоления нужды и уничтожения господства сексуальность превратится в Эрос, труд станет свободной игрой человеческих способностей (либидозный труд); появится новая мораль и установятся нерепрессивные общественные отношения. Эрос будет многократно усилен и ослабит разрушительные силы. Средства перехода к новой культуре — освобождение Эроса (новая чувственность и сексуальная мораль как победа над агрессией и виновностью) и полное отчуждение труда (автоматизированный труд освобождает время для самореализации личности). Движущую силу грядущей революции, которая способна осуществить Великий Отказ, Маркузе видит в людях, стоящих "вне системы", — маргиналах, протестующей молодежи, неангажированных интеллектуалах ("Политическое предисловие 1966 года").

А. В. Розум

ЭРОТИКА ТЕКСТА — метафора постмодернистской философии, используемая для фиксации таких параметров текстовой (и в целом знаковой) реальности, которые связаны с нелинейным характером динамики последней. Постмодернистски поня-

тый Т. (в широком смысле этого слова) представляет собой принципиально процессуальную семиотическую среду "самопорождающейся продуктивности", находящуюся "в перманентной метаморфозе" (Дж. В. Харрари). Фокусировка внимания культуры конца 20 в. на исследовании феномена нестабильности может быть расценена как универсальная. — По оценке Лиотара, "постмодернистская наука — проявляя интерес к таким феноменам, как неразрешимость, пределы жесткого контроля, кванты, противоречия из-за неполной информации, частицы, катастрофы, прагматические парадоксы — создает теорию собственной эволюции как прерывного, катастрофического, не простираемого до конца, парадоксального процесса... Она продуцирует не известное, а неизвестное". Классическим примером в этом отношении может являться "теория катастроф" Р. Тома, эксплицитно формулирующая свою направленность на исследование "локальных процессов" и "единичных фактов", — вне попытки объединить их в единую систему посредством принципа универсального детерминизма. — Сферу действия последнего Р. Том ограничивает лишь "локальными островками" в хаосе всеохватной нестабильности (см. Неодетерминизм). Феномен "нестабильности" осмысливается постмодернистской рефлексией над основаниями современной культуры в качестве фундаментального предмета интереса постмодерна. Собственно, согласно постмодернистской рефлексии, "постмодернистское знание ... совершенствует ... нашу способность существовать в несорамерности" (Лиотар). Непосредственно ссылаясь на Р. Тома, ставящего своей целью дискредитацию самого понятия "стабильная система", Лиотар проводит прямую параллель этой цели с программными установками постмодернизма. В отличие от фундаментальной линейным детерминизмом модели стабильной системы, базовой для философии классического типа, — базовой концептуальной моделью постмодернизма выступает модель системы нестабильной, неравновесной, подчиненной в своей динамике закономерностям нелинейного типа. Это проявляет себя в новом типе легитимизации — "легитимизации посредством паралогазма": по определению Лиотара, "паралогазм следует отличать от новации: последняя направляется системой или, как минимум, служит, чтобы повысить ее эффективность; первая является ходом, значимость которого зачастую не признается сразу, сделанным в рамках прагматики знания", — причем "в той мере, в какой наука дифференциальна, ее прагматика представляет собой антимодель стабильной системы". Следует, однако, иметь в виду немаловажное обстоятельство терминологического плана. Подобно тому, как, моделируя — в прогно-

стическом режиме — динамику саморазвивающейся системы, философия 19 в. апеллировала к абстрактным сферам предметности, являющихся по своему когнитивному статусу идеальным (теоретическим) конструктом (типа "монады" в монадологии Лейбница — см. Лейбниц, Монада), — точно так же, моделируя новый тип динамики (нелинейные самоорганизационные процессы в хаотических аструктурных средах) и вырабатывая понятийный аппарат для описания подобных динамик, философия постмодернизма также оперирует идеальными объектами (типа "номадического распределения сингулярностей", "ризоморфных сред" и т. п. — наибольшей мерой конкретности в этом контексте обладают такие постмодернистские концепты, как "письмо" и "текст", семантическая развертка которой опирается на постструктуралистскую лингвистическую традицию). Соответственно тому обстоятельству, что искомая терминология находится в процессе своего становления, философия постмодернизма демонстрирует целый спектр параллельных понятийных рядов, предназначенных для описания выходящего за рамки прежней исследовательской традиции объекта: текстологический ряд, номадологический ряд и т. п. Кроме того, в силу неокончательной разработанности категориального аппарата философской аналитики нелинейных процессов, для постмодернизма характерно использование мифологических образов (типа "тантрического яйца" в концепции "тела без органов" — см. Мифология, Тело без органов) и тяготение к метафорике (типа дескрипции ризомы как подвижных "колонн маленьких муравьев" у Делеза и Гваттари и т. п.). Характерна в этом отношении фиксация Делезом нестабильной среды как предмета номадологической аналитики в качестве "недифференцированной бездны": по его словам, "перед нами открывается мир, кишачий анонимными... сингулярностями". — Следует заметить, однако, что, несмотря на свою метафоричность, данная формулировка схватывает практически все атрибутивные параметры нестабильной системы: от исходной аструктурности как хаоса и микроуровня — до некооперированности "анонимных" (то есть, подобно молекулам-"гипионам" в синергетике, не открытых и не слышимых другими) микро-составляющих (см. Синергетика). Несмотря на то, что применительно к текстологической версии постмодернистской философии возможность использования терминологического тезауруса постсоциалистской лингвистики делает ситуацию более прозрачной, тем не менее проблемное поле, охватываемое постмодернистской текстологией, оказыва-

ется более широким, нежели это возможно охватить посредством традиционной устоявшейся терминологии. Так, в качестве типичной в стилистическом отношении может рассматриваться в данном случае коистатация нестабильности письма как самоорганизующейся вербальной среды у Фуко: "регулярность письма все время подвергается испытанию со стороны своих границ, письмо беспрестанно преступает к переворачиванию регулярности, которую оно принимает и которой оно играет; письмо разворачивается как игра, которая неминуемо идет по ту сторону своих правил и переходит таким образом вовне"; в контексте концепции трансгрессии (см. Трансгрессия) постмодернизм, фиксируя выход мысли за очерчиваемые традиционным языком границы, оперирует такой метафорой, как "обморок говорящего субъекта". Аналогично векторная ориентация неравновесной системы на переход к состояниям, выходящим за те границы, которые дедуктивно очерчиваются линейной логикой эволюционного разворачивания наличного ее состояния, метафорически фиксируется в постмодернизме посредством сразу нескольких параллельно оформляющихся понятийных рядов, задающих целый веер терминологических версий описания указанного перехода, — причем для фиксации последнего нередко используются и метафорические средства. Так, в терминологии Бланшо осуществление такого перехода сопрягается с состоянием "экстаза" в его этимологическом значении экстазиса как смещения, превосхождения. В этом контексте феномен нелинейного перехода сопрягается Бланшо с метафорическим "безнадежным и не ведающим вождением... вождением того, чего невозможно достигнуть, и вождением, отвергающим все то, что могло бы его утолить и умиротворить, стало быть, вождением того бесконечного недостатка и того безразличия, которые суть вождение, вождением невозможности вождения, несущим невозможное... вождением, которое есть достижение недостижимого". — Очевидно, что понятийным образом нелинейный переход может быть поставлен в соответствие с анализируемым синергетикой переходом системы — в процессе бифуркационного разветвления эволюционных путей — к принципиально новому состоянию, возникающему вследствие случайной флуктуации и не являющегося вытекающим из прошлых состояний системы. Однако терминологическая сопряженность такого перехода в постмодернистских аналитиках с экстазисом сообщает ему специфическую окрасченность, позволяющую выражать подобную интенцию системы посредством понятия "же-

лания". И если совершенно правомерной является высказанная в литературе интерпретация постмодернистски понятого "желания" как результата переосмысления феномена интенциональности (в хайдеггеровском и гуссерлианском понимании последней) в духе векторно направленной иа текст иррациональной силы, то позволительной представляется и более широкая трактовка семантики "желания" в постмодернизме. Последний в целом рефлексивно определяет себя (посредством введенного В. Лейчем термина) как "желающую аналитику", и метафорика желания является для постмодерна практически универсальной. Исходя из этого становится понятной интенция постмодерна к своего рода эротизации процесса означивания текста. Так, например, предлагая понятие "хора" для обозначения исходной "неэкспрессивной целостности, конструируемой импульсами в некую постоянную мобильность, одновременно подвижную и регламентированную", в качестве данных "импульсов" Кристева рассматривает "пульсационный бичом "либидо". Характерны в этом контексте интенции постмодернизма сопряжения текстуальной сферы со сферой телесности: попытки Кристевой материализовать "хору" в "эрогенном теле", персонафицируемом в фигуре Матери; апелляции Р. Барта к текстуальному "эротическому телу" и т. п. Так, например, эксплицитно фиксируя антропоморфизм своей системы метафор, Р. Барт успешно эксплицитирует посредством последних идею смыслопорождения, — по его словам, "текст... это образ, анаграмма человеческого тела... Но речь идет именно о нашем эротическом теле. Удовольствие от текста несводимо к его грамматическому функционированию, подобно тому как телесное удовольствие несводимо к физиологическим отправлениям организма". Аналогичные внеконцептуальные метафоры, значимые своими коннотативными (в контексте европейской философской традиции) значениями встречаются и у Делеза: например, "моя любовь заставляет двоиться и ветвиться серии резонировать друг с другом". Важную (и практически центральную) роль для передачи феномена неравновесности играет в этой системе выражения постмодернистская метафора "аффекта". Кристева, например, выделяет особые точки смыслообразования, когда "парадоксальное мгновение антигетической метафоры оказывается мгновением предельного аффекта". Если понятие "желания" выражает в постмодернистском языке общую нестабильность системы, ориентированной на переход в иное состояние, то понятие "аффекта" в этой системе отсчета фиксирует ту особую процессуальную нестабильность самого этого перехода, которая может быть сопоставлена с зафиксированным

синергетикой протекающим процессом в режиме blow up — то есть "с обострением" (см. Синергетика). В контексте ориентации постмодернизма на исследование феноменов нестабильности, проявляющих не только эволюционный потенциал линейного разворачивания исходных свойств, но и нелинейный потенциал перехода к радикально новому непредвиденному состоянию (см. Неодетерминизм), особое значение приобретает осмысление феномена новизны и принципиальной множественности состояний. Механизм возникновения последней оказывается в фокусе внимания постмодернистской философии: как пишут Делез и Гваттари, "поистине мало сказать "Да здравствует множественное!", ибо призывает этот трудно выполнить... Множественное нужно еще создать". Постмодернистская текстология, исследующая нестабильность письма как порождающую плюральную новизну, использует (в силу того, что категориальный аппарат философии постмодерна находится в процессе своего развития) наряду с понятиями средствами постсожурнианской лингвистики (см. Соссюр, Язык) и метафорическую терминологию, апеллируя к тем семантическим коннотациям, которые обретают используемые конструкты в контексте западной философской традиции. — Так, например, Р. Барт обозначает нелинейный характер процессуальности письма (см. Скриптор) как "эротичность (в самом широком смысле этого слова)", понимая под таковой "порыв" и "открытие чего-то нового". В контексте "эротичности нового" фраза — в отличие от законченного ("идеологичного" в смысле легитимности единственного значения) высказывания — "по сути своей бесконечна (подается бесконечному каталому)" (Р. Барт). А в метафорике Р. Барта "в противоположность стереотипу все новое явлено как воплощение наслаждения". Именно поэтому, касаясь проблемы нон-финальной вариативности означивания, семиотической неисчерпаемости текста как самоорганизующейся открытой среды, мы, по формулировке Р. Барта, вступаем в ту "область, которую можно назвать Эросом языка". — Согласно оценке Р. Бартом концепции означивания Кристевой (см. Означивание), "теория текста открыто определила означивание... как арену наслаждения". Исходя из этого созданная самим Р. Бартом текстологическая концепция оценивается им в этом отношении как "гедонистическая теория текста". В постмодернистской системе отсчета смысл (le sens) понимается как "порожденный чувственной практикой (sensuellemen)", и таковая может быть реализована лишь посредством процедуры чтения: "Одно только чтение испытывает чувство любви к произведению, подтверждает с ним "страстные" отношения. Читать — значит желать произведение, жаж-

дать превратиться в него" (Р. Барт). В акте означивания, однако, проявляется себя другой (встречный) вектор желания, идущий со стороны текста: "живое начало текста (без которого, вообще говоря, текст попросту невозможен) — это его воля к наслаждению". Текст рассматривается в постмодернизме не только как потенциально открытый означиванию, но как ориентированный на него и демонстрирующий свое желание означивания: "текст... должен дать мне доказательство того, что он меня желает" (Р. Барт). — Таким образом, "смысл, будучи воплощенным вожделием, возникает как бы по ту сторону языкового кода" (Р. Барт). В соответствии с этим текстологическая аналитика артикулируется постмодернизмом как "наука о языковых наслаждениях, камасутра языка", которая постулирует "эротическое отношение" к тексту (Р. Барт). В этой системе отсчета постмодернизм противопоставляет такие типы текстуальных стратегий, как "удовольствие" и "наслаждение", сопрягая их, соответственно, с классической и современной культурными традициями. В системе метафоры постмодернизма аксиологический акцент, таким образом, делается на "наслаждение" в силу ион-финальной процессуальности последнего: желание, смыслопорождающее, не оставившись на порожденной семантике как финальной (см. "Пустой знак", Текстовый анализ), — в то время как удовольствие предполагает удовлетворение (в данном случае — финальную интерпретацию текста), финализируя в нем желание и фактически прерывая его. — В этом контексте постмодернистская текстология обозначает традиционную стратегию отношения к тексту как программную беспристрастность сциентизма, то есть так называемую "критику", дискретно реализующуюся через "орфографические оргазмы" (Р. Барт). Постмодернизм противопоставляет этому семантическую фигуру перманентного асимптотического желания: "желание имеет эпистемологическую ценность, а удовольствие — нет" (Р. Барт); своего рода "философскую живучесть желания" постмодернизм рассматривает именно как "обусловленную тем, что оно никак не может найти себе удовлетворения" (Р. Барт). Если для классической философской традиции было характерно осмысление расширительно понимаемого желания (см. Желание) в качестве векторно направленного на свой предмет креативного импульса (начиная от античного гилеморфизма (см. Гилеморфизм) и натурфилософской трактовки Эроса в качестве космической протопотенции (см. Античная философия, Любовь), то для постмодернизма характерна метафора неуполимого желания, фиксирующая принципиальную не-финальность разворачивания креативного потенциала системы, в силу которой лю-

бые различные формы организации последней предстают как обладающие лишь сиюминутной значимостью: варианты "структуриации текста" у Р. Барта (см. Текстовый анализ), конфигурирования платоизомы в номадологии (см. Номадология, Ризома) или временных органов "тела без органов" (см. Тело без органов), "складки" (см. Складка, Складывание) или "Эона" как одной из возможных версий организации исторической темпоральности (см. Событийность, Эои) и т. п. (ср. со статусом диссипативных структур в синергетике — см. Синергетика, Пригожин, Неодетерминизм). Таким образом, "желание — это не то, что деформирует, а то, что разъединяет, изменяет, модифицирует, организует другие формы и затем бросает их" (Гваттари). В контексте обозначенной метафоры конституируется постмодернистская концепция двух типов текста (соответственно — двух типов чтения), основанная на противопоставлении традиционного (то есть линейного) "текста-удовольствия" и постмодернистского (соответственно — принципиально нелинейного) "текста-наслаждения" (см. Комфортабельное чтение, Текст-наслаждение, Текст-удовольствие, Чтение). В целом, понятийно-метафорическая система Э. Т. дает основания утверждать, что в современной философии шлифуются понятийные средства, необходимые для адекватного описания неравновесных самоорганизующихся систем (как в свое время шлифовались в философском языке понятийно-логические средства, необходимые для описания систем динамических, а позднее — развивающихся). Подвергая мета-теоретическому осмыслению данный процесс, Фуко пишет о том, что в настоящее время осуществляется формирование нового стиля мышления и собственно новой культуры. — По его словам, новый фундаментальный опыт человечества "невозможно заставить говорить... на тысячелетнем языке диалектики". Новый способ видения мира нуждается и в новом языке для своего выражения, однако на данный момент, по оценке Фуко, новому опыту (опыту нелинейного видения мира) "еще только предстоит найти и язык, который будет для него тем же, чем была диалектика для противоречия".

М. А. Можейко

ЭТИКА (греч. *ethika*: от *ethos* — нрав, обычай, характер, образ мысли) — 1) на уровне самоопределения — теория морали, видящая свою цель в обосновании модели достойной жизни; 2) практически — на протяжении всей истории Э. — обоснование той или иной конкретной моральной системы, фундаментальной культуры, интерпретирующей универсальной культуры, относящихся к субъективному ряду (см. Универсализм): добро и зло, долг, честь, совесть, справед-

ливость, смысл жизни и т. д. В силу этого в традиционной культуре Э. как теоретическая модель морали и Э. как моральное поучение дифференцировались далеко не всегда (от восточных кодексов духовной и телесной гигиены — до Плутарха); для классической культуры характерна ситуация, когда этики-теоретики выступали одновременно и моралистами — создателями определенных этических систем; неклассическая культура конституирует постулат о том, что Э. одновременно выступает и теорией нравственного сознания, и самим нравственным сознанием в теоретической форме (см. Марксизм). Фундаментальная презумпция практической морали (так называемое "золотое правило поведения": *поступай по отношению к другому так, как ты хотел бы, чтобы он поступал по отношению к тебе*) в то же время выступает и предметом обоснования для самых различных этических систем — в диапазоне от конфуцианства и вплоть до категорического императива Канта, Э. ненасилия Толстого, этической программы Мартина Лютера Кинга и др. Согласно ретроспективе Шопенгауэра, "основное положение, относительно содержания которого согласны... все моралисты, таково: *neminem laede, immo omnes, quantum potes, juva* /лат. "никому не вредь и даже, сколь можешь, помогай" — М. М. /, — это, собственно, и есть... собственный фундамент этики, который в течение целых тысячелетий разыскивают, как философский камень". Термин "этнос" исходно употреблялся (начиная с древнегреческой натурфилософии) для фиксации комплекса атрибутивных качеств: от "этоса праэлементов" у Эмпедокла до расширительного употребления термина "Э." в философской традиции: "Э." как название общефилософских произведений у Абельяра, Спинозы, Н. Гартмана. Вместе с тем, (также — начиная с античной философии) сфера предметной аппликации данного термина фокусируется на феномене человеческих качеств, в силу чего по своему содержанию Э. фактически совпадает с философской антропологией (дифференциация философии на логику, физику и Э. у стоиков, впоследствии воспроизводящаяся в философской традиции вплоть до трансцендентализма. На основе дифференциации добродетелей человека на "этические" как добродетели нрава и "диагностические" как добродетели разума Аристотель конституирует понятие "Э." как фиксирующее теоретическое осмысление проблемного поля, центрального вопросом о том, какой "этос" выступает в качестве совершенного. Нормативный характер Э. эксплицитно постулируется кантовской рефлексией над теорией морали — Э. конституируется в качестве

учения о должном, обретая характер "практической философии". Содержательная сторона эволюции Э. во многом определяется конкретными историческими конфигурациями, которые имели место применительно к оппозиции интериализма и экстернализма в видении морали (которым соответствуют зафиксированные Кантом трактовки Э. в качестве "автономной" и "гетерономной"). Если в контексте историцизма мораль рассматривалась как сфера автономии человеческого духа, то в рамках традиций социального реализма и теизма она выступала как детерминированная извне (в качестве внешних детерминант морали рассматривались — в зависимости от конкретного содержания этических систем — Абсолют как таковой; традиции национальной культуры (этноэтика); сложившиеся социальные отношения (от Дюркгейма до неомарксизма); корпоративный (классовый) интерес (классический марксизм); уровень интеллектуального и духовного развития, характерный для субъекта морали и социального организма в целом (практически вся философия Просвещения, исключая Руссо, и отчасти философия Возрождения); специфика доминирующих воспитательных стратегий (от Дидро до М. Мид) и пр. Однако в любом случае — в системе отсчета субъекта — Э. конституируется в концептуальном пространстве совмещения презумпций интериализма и экстернализма: с одной стороны, фиксируя наличие нормативной системы должного, с другой же — оставляя за индивидуальным субъектом прерогативу морального выбора. — В этом отношении свобода как таковая выступает в концептуальном пространстве Э. в качестве необходимого условия возможности моральной ответственности (в системах теистической Э. именно в предоставлении права выбора проявляется любовь Господа к человеку, ибо дает ему возможность свободы и ответной любви — см., например, у В. Н. Лосского). Содержание конкретных систем Э. во многом вторично по отношению к фундирующим его общефилософским презумпциям (которые при этом могут выступать для автора этической концепции в качестве имплицитных): эмотивная Э. как выражение презумпций позитивизма, Э. диалога как предметная экземплификация диалогической философии в целом, аналогичны эволюционная Э., аналитическая Э., Э. прагматизма, феноменологическая Э., Э. экзистенциализма и т. п. К центральным проблемам традиционной Э. относятся проблема соотношения блага и должного (решения которой варьируются в диапазоне от трактовки долга как служения благу — до понимания блага как соответствия должному); проблема соотношения

мотивации нравственного поступка и его последствий (если консеквенциальная Э. полагает анализ мотивов исчерпывающим для оценки нравственного поступка, то альтернативная позиция сосредоточивает внимание на оценке его объективных последствий, возлагая ответственность за них на субъекта поступка); проблема целесообразности морали (решения которой варьируются от артикуляции нравственного поступка в качестве целерационального до признания его сугубо ценностно-нормативным) и т. п. В рамках неклассической традиции статус Э. как универсальной теории морали подвергается существенному сомнению даже в качестве возможности: согласно позиции Ницше, Э. как "наука о нравственности... до настоящего времени не доставало, как это ни покажется... странным, проблемы самой морали: отсутствовало даже всякое подозрение относительно того, что тут может быть нечто проблематичное. То, что философы называли "основанием морали... было... только ученой формой доброй веры в господствующую мораль, новым средством ее выражения". В этом контексте любое суждение морального характера оказывается сделанным изнутри определенной моральной системы, что обуславливает фактическую невозможность метауровня анализа феноменов нравственного порядка. В силу этого "само слово "наука о морали" в применении к тому, что им обозначается, оказывается слишком претенциозным и не согласным с хорошим вкусом, который всегда обыкновенно предпочитает слова более скромные" (Ницше). В качестве альтернативы традиционным претензиям на построение Э. как аксиологически нейтральной теоретической модели морали Ницше постулирует создание "генеалогии морали": "право гражданства" в этом контексте имеет лишь реконструкция процессуальности моральной истории, пытающаяся "охватить понятиями... и привести к известным комбинациям огромную область тех нежных чувств ценности вещей и тех различий в этих ценностях, которые живут, растут, оставляют потомство и гибнут", — реконструкция, являющая собой "подготовительную ступень к учению о типах морали", но не претендующая при этом на статус универсальной теории, обладающей правом и самой возможностью якобы нейтральных аксиологических суждений. Таким образом, радикальный отказ неклассической философии от Э. в ее традиционном понимании фундирует собой идею "генеалогии морали", то есть реконструкцию ее исторических трансформаций вне возможности конституирования универсальной системы Э. на все времена (см. Ницше). (Позднее предложенный Ницше в этом контексте генеалогический метод выступит основой конституирова-

ния генеалогии как общей постмодернистской методологии анализа развивающихся систем — см. Генеалогия, Фуко). Что же касается культуры постнеклассического типа, то она не только углубляет критику в адрес попыток построения универсально-нейтральной Э.: в семантико-аксиологическом пространстве постмодернизма Э. в традиционном ее понимании вообще не может быть конституирована как таковая. Тому имеется несколько причин: 1). В контексте радикального отказа постмодерна от ригористических по своей природе "метанарраций" (см. "Закат метанарраций") культурное пространство конституирует себя как программно плюралистичное (см. Постмодернистская чувствительность) и ацентричное (см. Ацентризм), — вне какой бы то ни было возможности определения аксиологических или иных приоритетов. Э. же не просто аксиологична по самой своей сути, но и доктринально-нормативна, в силу чего не может быть конституирована в условиях мозаичной организации культурного целого (см. Номадология), предполагающего принципиально внеценочную рядоположенность и практическую реализацию сосуществования различных (вплоть до альтернативных и взаимоисключающих) поведенческих стратегий. 2). Современная культура может быть охарактеризована как фундированная презумпцией идиографизма, предполагающей отказ от концептуальных систем, организованных по принципам жесткого дедуктивизма и номотетики: явление и (соответственно) факт обретают статус события (см. Событие, Событийность), адекватная интерпретация которого предполагает его рассмотрение в качестве единично-уникального, что означает финальный отказ от любых универсальных презумпций и аксиологических шкал (см. Идиографизм). — В подобной системе отсчета Э., неизменно предполагающая подведение частного поступка под общее правило и его оценку, исходя из общезначимой нормы, не может конституировать свое содержание. 3). Необходимым основанием Э. как таковой является феномен субъекта (более того, этот субъект, как отмечает К. Вейн, является носителем "двойной субъективности", ибо интегрирует в себе субъекта этического суждения и морального субъекта как предмета этой теории), — между тем визитной карточкой для современной культуры может служить фундаментальная презумпция "смерти субъекта", предполагающая отказ от феномена Я в любых его артикуляциях (см. "Смерть субъекта", "Смерть Автора", "Смерть Бога", Я). 4). Э. по своей природе атрибутивно метафизична (см. Метафизика): роковым вопросом для Э. стал вопрос о соотношении конкретно-исторического и общечеловеческого содержания морали — и, несмотря на его очевидно проблемный статус (см. "Скаandal в

философии”), история Э. на всем своем протяжении демонстрирует настойчивые попытки конституирования системы общечеловеческих нравственных ценностей. Между тем современная культура эксплицитно осмысливает себя как фундированную парадигмой “постметафизического мышления”, в пространстве которого осуществляется последовательный и радикальный отказ от таких презумпций классической метафизики, как презумпция логоцентризма (см. Логоцентризм, Логотомия, Логомахия), презумпция имманентности смысла (см. Метафизика отсутствия) и т. п. (см. Постметафизическое мышление). 5). Все уровни системной организации Э. как теоретической дисциплины фундированы принципом бинаризма: парные категории (добро/зло, должное/сущее, добродетель/порок и т. д.), альтернативные моральные принципы (аскетизм/гедонизм, эгоизм/коллективизм, альтруизм/утилитаризм и т. д.), противоположные оценки и т. п. — вплоть до необходимой для конституирования Э. презумпции возможности бинарной оппозиции добра и зла, — между тем культурная ситуация постмодерна характеризуется программным отказом от самой идеи бинарных оппозиций (см. Бинаризм). 6). Современная культура осуществляет рефлексивно осмысленный поворот к нелинейному видению реальности (см. Нелинейных динамик теория, Неодетерминизм). В этом контексте Фуко, например, решительно негативно оценивает историков морали, выстраивавших “линейные генеалогии”. Так, в концепции исторического времени Делеза (см. Делез, Событийность, Эон) вводится понятие “не-совозможных” миров, каждый из которых вместе с тем в равной мере может быть возведен к определенному состоянию, являющемуся — в системе отсчета как того, так и другого мира — его генетическим истоком. — “Не-совозможные миры, несмотря на их не-совозможность, все же имеют нечто общее — нечто объективно общее — что представляет собой двусмысленный знак генетического элемента, в отношении которого несколько миров являются решениями одной и той же проблемы” (Делез). Поворот вектора эволюции в сторону оформления того или иного “мира” объективно случаен, и в этом отношении предшествовавшие настоящему моменту (и определившие его событийную специфику) бифуркации снимают с индивида ответственность за совершаемые в этот момент поступки (по Делезу, “нет больше Адама грешника, а есть мир, где Адам согрешил”), но илагают на него ответственность за определяемое его поступками здесь и сейчас будущее. Эти выводы постмодернизма практически изоморфны формулируемым синергетикой (см. Синергетика) выводами о “новых отношениях между человеком и природой и меж-

ду человеком и человеком” (Пригожин, И. Стеингерс), когда человек вновь оказывается в центре мироздания и наделяется новой мерой ответственности за последнее. В целом, таким образом, Э. в современных условиях может быть конституирована лишь при условии отказа от традиционных базовых своих характеристик: так, если Й. Флетчер в качестве атрибутивного параметра этического мышления фиксирует его актуализацию в повелительном наклонении (в отличие, например, от науки, чей стиль мышления актуализирует себя в наклонении изъявительном), то, согласно позиции Д. Мак-Кенса, в сложившейся ситуации, напротив, “ей не следует быть внеконтекстуальной, предписывающей... эткой, распространяющей вполне готовую всеобщую Истину”. Если Э. интерпретирует регуляцию человеческого поведения как должную быть организованной по сугубо дедуктивному принципу, то современная философия ориентируется на радикально альтернативные стратегии: постмодернизм предлагает модель самоорганизации человеческого субъективности как автохтонного процесса — вне навязываемых ей извне регламентаций и ограничений со стороны тех или иных моральных кодексов, — “речь идет об образовании себя через разного рода техники жизни, а не о подавлении при помощи запрета и закона” (Фуко). По оценке Кристевой, в настоящее время “в этике неожиданно возникает вопрос, какие коды (нравы, социальные соглашения) должны быть разрушены, чтобы, пусть на время и с ясным осознанием того, что сюда привлекается, дать простор свободной игре отрицательности”. С точки зрения Фуко, дедуктивно выстроенный канон, чья реализация осуществляется посредством механизма запрета, вообще не является и не может являться формообразующим по отношению к морали. Оценивая тезис о том, что “мораль целиком заключается в запретах”, в качестве ошибочного, Фуко ставит “проблему этики как формы, которую следует придать своему поведению и своей жизни” (см. Хьюрис). Соответственно, постмодернизм артикулирует моральное поведение не в качестве соответствующего заданной извне норме, но в качестве продукта особой, имманентной личности и строго индивидуальной “стилизации поведения”; более того — сам “принцип стилизации поведения” не является универсальным необходимым, жестко ригористичным и требуемым от всех, но имеет смысл и актуальность лишь для тех, “кто хочет придать своему существованию возможно более прекрасную и совершенную форму” (Фуко). Аналогично Э. Джердайн делает акцент не на выполнении общего предписания, а на сугубо ситуативном “человеческом управлении собой” посредством абсолютно неинверсальных механизмов. В плоскости идиографизма ре-

шается вопрос о взаимной адаптации со-участников коммуникации в трансцендентально-герменевтической концепции языка Апеля. В том же ключе артикулируют проблему отношения к Другому подние версии постмодернизма (см. After-postmodernism). — Конкретные практики поведения мыслятся в постмодернизме как продукт особого (“герменевтического”) индивидуального опыта, направленного на осознание и организацию себя в качестве субъекта — своего рода “практики существования”, “эстетики существования” или “техники себя”, не подчиняемые ни ригористическому канону, ни какому бы то ни было общему правилу, но каждый раз выстраиваемые субъектом заново — своего рода “практикование себя, целью которого является конституирование себя в качестве творца своей собственной жизни” (Фуко). Подобные “самотехники” принципиально идиографичны, ибо не имеют, по оценке Фуко, ничего общего с дедуктивным подчинением наличному ценностно-нормативному канону как эксплицитной системе предписаний и в первую очередь запретов: “владение собой... принимает... различные формы, и нет... одной какой-то области, которая объединила бы их”. Д. Мак-Кенс постулирует в этом контексте возможность Э. лишь в смысле “открытой” или “множественной”, если понимать под “множественностью”, в соответствии со сформулированной Р. Бартом презумпцией, не простой количественный плюрализм, но принципиальный отказ от возможности конституирования канона, то есть “множественность”, которая, согласно Кристевой, реализуется как “взрыв”.

М. А. Можейко

Ю

ЮНГ (Jung) Карл Густав (1875—1961) — швейцарский психоаналитик, психиатр, философ культуры. Основатель аналитической психологии. Доктор наук (1902, тема исследования — “О психологии и патологии так называемых оккультных феноменов”), профессор университетов в Цюрихе (1933—1941) и Базеле (1942). В 1911—1914 — президент Международного психоаналитического общества. Основные сочинения: “О психологии и патологии так называемых оккультных феноменов” (1902), “О психологии. Dementia praecox” (1907), “Трансцендентная функция” (1916), “Об энергетике души” (1928), “Проблемы души в наше время” (1931), “Действительность души” (1934), “Психология и религия” (1940), “О психологии бессознательного” (1943), “Психология и алхимия” (1944), “Психология и воспита-

ние" (1946), "Символика духа" (1948), "Символы трансформации" (1952), "Ответ Иову" (1952), "О корнях сознания" (1954), "Современный миф" (1958), "Подход к бессознательному" (1961) и др. На ранних стадиях философского творчества ("О психологии и патологии так называемых оккультных феноменов") Ю. ориентировался на концептуальный синтез учения Э. Гартмана о бессознательной воле с теорией Жана о диссоциации личности. Являясь в 1907—1912 одним из ближайших сотрудников Фрейда, Ю. впоследствии осуществил кардинальный пересмотр ряда положений ортодоксального психоанализа, что и обусловило разрыв между Ю. и Фрейдом в 1913. Сохранив фрейдистскую ориентацию на признание психики в качестве энергетической системы, подпитываемой потенциалом соматических влечений, а также принимая версию о близости последних к условиям, обуславливающей наличие амбивалентных психических структур, Ю. постулировал модель психики как закрытой (а не открытой) сферы, фундированной реализацией принципа компенсации, количество энергии в которой — постоянно. Ю. отверг мысль Фрейда об инфантильной этиологии параметров характера и сопряженных неврозов, полагая психоанализ игровой комбинацией проекций, ориентированных в детство, а отнюдь не актуализацией прошлого опыта. "Классическую" символистику сновидений, трактуемых Фрейдом как преходящие и случайные образы основополагающей реальности, требующие рационального осмысления, Ю. заместил положением о том, что сновидения — непосредственное изоморфное продолжение области бессознательного, а не его "мимикрия". В книге "Метаморфоза и символы либидо" (1912) отверг сексуальную интерпретацию либидо Фрейдом, провозгласив трактовку либидо как психической энергии (созвучно идее "жизненного порыва" Бергсона), выдвинул концепцию, согласно которой индивидуальное бессознательное Фрейда — всего лишь часть гораздо более обширного "коллективного бессознательного" (общей памяти всего человеческого рода, хранящейся в тайниках человеческой души), а также сформулировал идею архетипов — общечеловеческих первообразов — содержания коллективного бессознательного. Согласно версии Ю., "...у этих содержаний есть одна удивительная способность — их мифологический характер. Они как бы принадлежат строю души, свойственному не какой-то отдельной личности, а человечеству вообще. Впервые столкнувшись с подобными содержаниями, я задумался о том, не могут ли они быть унаследованными, и предположил, что их можно объяснить расовой наследственнос-

тью. Для того чтобы во всем этом разобраться, я отправился в Соединенные Штаты, где, изучая сны чистокровных негров, имел возможность убедиться в том, что эти образы не имеют никакого отношения к так называемой расовой или кровной наследственности, равно как и не являются продуктами личного опыта индивида. Они принадлежат человечеству в целом, поэтому имеют коллективную природу. Воспользовавшись выражением святого Августина, я назвал эти коллективные проформы *архетипами*. "Архетип" означает типе (отпечаток), определенное образование архаического характера, содержащее как по форме, так и по смыслу, мифологические мотивы. В чистом виде последние присутствуют в сказках, мифах, легендах, фольклоре". (На разных этапах творчества Ю. трактовал архетипы по-разному; то в рамках представлений оккультизма, гностицизма и сочинений "отцов церкви"; то в качестве некоего коррелята инстинктов; то как "результат спонтанного порождения образов инвариантными для всех времен и народов нейродинамическими структурами мозга"; то в русле гипотезы о роли рецессивных генов.) По Ю., коллективное бессознательное идентично у всех людей и образует всеобщее основание душевной жизни каждого, будучи по природе сверхличным. Этот слой психики непосредственно связан с инстинктами, то есть наследуемыми факторами. Динамика архетипов (например, образов героя, демона, матери-земли и т. п.), согласно Ю., лежит в основе мифов, символики художественного творчества, сновидений. Ю. допускал существование не только "коллективного", но также "группового" и даже "расового" бессознательного: эта идея пользовалась некоторой популярностью у идеологов германского фашизма, хотя в 1940-х учение Ю. было в "третьем Рейхе" запрещено. В качестве основной задачи психотерапии Ю. полагал овладение "искусством жизни", сводящимся к мистически окрашенному восстановлению нарушенных связей между различными уровнями и системами психики (интеграция содержаний коллективного бессознательного, по Ю., — цель процесса становления личности). Бытие психического Ю. реконструировал как динамическое единство ряда разнокачественных систем: Я (Эго), Маска (Persona), Тень (Ombra, Schatten), образ души (Анима) — связка между Я и бессознательным, лично-бессознательное с его комплексами, коллективное бессознательное с его архетипами. Их делвет цельными Самость (das Selbst), интеграция которой с Эго есть предельная цель совершенствования личности (индивидуации). "Социальной кожей" Я Ю. полагал его "Маску", способную подчинять Я себе и принудить его к нарастающей деградации. (Ср. репрессивность

das Man у Хайдеггера.) "Тень" у Ю. — темная компонента личности ("ветхий человек"): "Тень", в отличие от "Оно" у Фрейда, не безлична, а является собой мое персонифицированное зло — основу Я — могущую и должную быть "раскрытой" и тем самым элиминированной. В нижнем архитектоническом пределе структуры психики Ю. помещает ипостась "зверочеловека" (Tiermensch) — область господства подлинно животных инстинктов. Ю. разработал типологию характеров ("Психологические типы" — 1921), в основе которой предполагается выделение доминирующей психической функции (мысленное, ощущение, интуиция, чувство) и преобладающей направленности на внешний и внутренний мир (экстравертивный и интравертивный типы). Исследовал обширный круг разнообразных проблем: мифы, образы, ритуалы, символику, сновидения, фольклор, религии, астрологию, алхимию, психические расстройства, культуру и др. Так, осуществив комментарий к тибетскому "Книге мертвых", Ю. утверждал, что, поскольку "восточная мудрость" не знала принципа причинности, постольку она не создала науку. Вместо этого ею было глубоко постигнуто мгновенный медитативный индивидуальный опыт, который, по мысли Ю., должен быть положен в основу идеи "акаузальной синхронной связи", синтезирующей в едином мгновении внутренние и внешние события и посредством которой могут быть объяснены механизмы предсказаний и действий оракулов, астрологов и парапсихологов. Биология и психология интерпретировались Ю. в духе "философии жизни" Ницше и Шпенгера, видевших и в культуре, и в разуме проявление таинственных жизненных сил. Принадлежит к протестантской церкви, Ю. считал ее косвенным источником психологического кризиса западной цивилизации в 19—20 вв., завершившегося невиданным распространением атеизма. Остерегался этих тенденций, Ю. тем не менее полагал, что они являются собой новую эпоху в эволюции культуры Запада. По Ю., любой бог — только лишь символ Бога, обитающего внутри нас, в коллективном бессознательном, — следовательно, если мы перестаем верить в этот символ, мы сталкиваемся с Богом лицом к лицу. У людей появляется шанс постигнуть Бога как один из феноменов собственного внутреннего мира. Значительное внимание уделял разработке оригинальной концепции личности (вопросам ее становления, структуры и самореализации), которую частично изложил в работах "Отношения между Я и бессознательным" (1928), "Неоткрытое Я" (1957) и др. В качестве основного содержания психической жизни человека принимал стремление личности к полному воплощению своих возможностей и потенциалов. Наше "Я", по Ю., не является

подлинным центром психики, его считает таковым лишь современный человек, сознание которого оторвано от бессознательного. Необходима "амплификация" — расширение сознания, постигающего свои глубинные основания. Эти психические процессы, ведущие также и к исчезновению невротических симптомов, Ю. обозначил понятием "индивидуация". Подчеркивая мощь и опасность архаического наследия человечества, таящегося в структурах коллективного бессознательного, Ю. отмечал, что психологически люди все еще пребывают на стадии детства. У них пока нет необходимого опыта развития и биопсихической фиксации феноменов культуры. Полагая, что основой культуры выступает прогресс символизации, Ю. истолковывал развитие культуры и человека как болезненный процесс подавления инстинктивной природы людей. Трагический разрыв между природой и культурой породил, по Ю., универсальный человеческий невроз, который значительно осложняется по мере прогресса культуры и деградации окружающей среды. Индустриальная революция, по мнению Ю., еще более отделила человека от его бессознательного и природы. Это повлекло за собой усиление коллективных иррациональных сил, психическую инфляцию, обезличивание и атомизацию людей, появление массового человека с его труднопреодолимым стремлением к катастрофе. Вследствие этого, по Ю., нарастает опасность возникновения различных массовых психозов и господства тоталитаризма. Средствами для обуздания нескоренимой агрессивности людей и их неизбывного влечения к власти Ю. считал демократию как форму организации общественной жизни и гуманистическое изменение жизненных ориентаций индивидов. В качестве организованного психоаналитического движения юнгианство оформилось вскоре после второй мировой войны: в 1948 в Цюрихе был образован Институт Ю., а в 1958 — Международное общество аналитической психологии.

А. А. Грицанов

ЮНГЕР (Junger) Эрих (1895—1998) — немецкий мыслитель и философ. Участник первой (14 ранений, высшая прусская награда — "За заслуги" — в 1918) и второй (офицер вермахта в Париже, заслуживший репутацию "культурного атташе" Германии) мировых войн. Изучал философию и зоологию в Лейпциге и Неаполе (1923—1926). Совместно с Элиаде издавал журнал "Antaios" (1959—1971). Лауреат премии имени Гёте (1982). Патриот Германии и оппонент национал-социализма. Культурная фигура многих западноевропейских интеллектуалов и политиков 20 в. — вне зависимости от их политических ориентаций (Хайдеггер, Г. Коль, А. Жид, маршал

Ф. Фох, П. Пикассо, Ф. Миттеран, Ж.-М. Ле Пен, И. Бехер, А. Гитлер и др.). Основные сочинения: "Стальные грозы" (1920), "Тотальная мобилизация" (1930), "Рабочий. Власть и персонаж" (1932), "О боли" (1934), "На мраморных утесах" (1939), "Хвала звуку" или "Секреты речи" (1941), "Излучения" (1944), "Речь и телосложение" (1947), "За чертой" (1950), "Гордиев узел" (1953), "У временной стены" (1959), "Типаж, имя, действующее лицо" (1963), "Заметки к "Рабочему" (1964) и др. В 1978—1983 в ФРГ были изданы сочинения Ю. в 18 томах. Испытал существенное влияние взглядов Ницше и Шпенглера. Сторонник миропонимания "философии жизни". В русле этих интеллектуальных традиций Ю. сумел продемонстрировать высокую эффективность замены традиционалистских философских категорий мифологизированными образами действительности и в середине — второй половине 20 в. (Ю. дополняет традиционный терминологический строй "философии жизни" такими понятиями, как "кровь", "огонь", "ужас", "боль" и т. п., являющимися собой, по его мнению, продолжение категориального ряда, сопряженного с античным Эросом. Так, у Ю. — "боль принадлежит к числу тех ключей, которыми можно открыть не только самое сокровенное, но в то же время и мир". При чувстве боли мир актуализируется как нечто несущее угрозу. Скука суть "разрешение боли во времени"). Основные проблемы философского творчества Ю. — "диагностика эпохи": связь человека и космоса, соотношение жизни и смерти, оппозиция мира и войны. Целостную совокупность исходных, первичных жизненных сил, воплощающих в себе нерасторжимую связь индивида с родом, Ю. трактовал как основу одушевленной телесности любого человеческого организма. Выступая как неотъемлемая часть природы, человек, согласно Ю., переживает изначальную глубину мироздания вне границ непосредственного опыта посредством таких эмоций, как: а) мира сновидений; б) ощущений страха и ужаса, минимизирующих дистанцию между личностью и предожиданием смерти; в) экстаза упоения жизнью на фундаменте крови и неизбежной гибели уходящих поколений. По мысли Ю., существуют позиции, дающие человеку возможность отграничивать себя от тех сфер, где боль и муки располагают неограниченной властью. Достижение этих позиций — дистанцирование от собственной телесности и трансформация своего тела в объект — осуществимо, согласно Ю., посредством техник аскезы и самодисциплины. Человек, по Ю., неизбежно зависит от тотемических, магических, технических и иных внешних, чуждых ему сил. Современное индустриальное государство, по Ю., предельно технизировано: индивид лишен каких-либо осмысленных представле-

ний о ценностях жизни — культ техники выступает и как "высокая" метафизика, и как повседневная этика, полностью подавляющая его самость. ("Кто сказал, — восклицает Ю., — что мировой дух ярче проявляет себя в осознанных, чем неосознанных действиях?") Мировые войны 20 ст., по мнению Ю., могут быть интерпретированы как один из факторов всеевропейского "гигантского индустриального процесса", как ипостась "воли к власти" (у Ю. — "воля к всевластию", "цели всех целей" — *der Wille zur Allmacht*), результирующей в массовом жертвенном самоотречении людей. Лафос героики в данном случае отсутствует: человек реализует собственную предназначенность как придатка технических механизмов. (По версии Ю., "воля к власти" обретает значение в условиях "определенного жизненного состояния" — как конкретная "субстанциональная власть" и как "сфера права"; осуществима же "воля к власти" лишь в рамках ранжированного бытия, которому она и служит.) Тоталитарное государство в целях выживания, объективации своей абсолютной воли и сопряженной с ними геополитической экспансии вынуждено трансформировать идеи "общественного договора" и идеалы либерализма в глобальную модель перспективного "рабочего плана", в рамках которого строятся базисные социальные водоразделы социума и, в частности, каждый "рабочий" ("работник") необходимо выступает и как "солдат". По Ю., "рабочий" как "гештальт" (в трактовке Ю. суть подлинно действительное — принцип, определенным образом конституирующий жизнь) противопоставлен "буржуа", не способному к организации и господству. (Ю. характеризовал эту новую общественную ипостась так: "Мы привыкли платить по счету и никогда не теряем времени даром... В любую минуту может прозвучать приказ, и жаль каждую минуту, каждую каплю, которая не выпита, и каждое мгновение, которое будет упущено... Мы хотим пить, позволяя себе разбивать о стену горшки и радоваться тому, что мы призваны стать орудием жестокой воли, принадлежа к тем малым цифрам, которыми оплачивают счета... Мы хотим сделать праздник из нашей гибели — праздник, в честь которого должен прозвучать опрокидывающий весь мир громовой, еще никогда не слышанный салют... Раскаленную иву, ожидающую нас, не видел в своих мечтах ни один поэт. Тут — железный ад, пустыня с огненными пальмовыми островами, грохочущие валы из огня и стали, через которые перекачиваются красные молины; стая стальных птиц парит в облаках, закопанные в броню машины фыркают, пробегая через поле. И все, что имеется

в чувствах, от ужасной телесной боли до высокого торжества победы, — все сливается в шумном единстве в блестящий символ жизни. Песни, молитвы и ликование, проклятия и вины — чего еще нам желать?) В динамике как мирного, так и военного времени (согласно Ю., это в конечном счете взаимозаменяемые понятия) данный “рабочий план” может быть обозначен как состояние “тотальной мобилизации”. (С точки зрения Ю., “... в глубине, за теми сферами, в которых диалектика целей войны получает свое значение, немец встречает одну из самых могущественных сил: он встречает самого себя. Прошлая война была для него прежде всего средством осуществления самого себя. И отсюда должно быть начато новое вооружение, о котором мы заботимся, призывая немцев к мобилизации. Ничего кроме”.) “Рабочий” у Ю., — это не столько обобщенный термин для обозначения представителя определенного общественного класса, сколько категоральная словоформа для фиксации “подпочвенной субстанции” немецкой расы в ее скрытых потенциях и открытых действиях — для маркировки универсального типа человека. Последний являет собой естественный продукт эволюции техники, выступая носителем иноваторского сознания, присущего 20 в. Техника у Ю. — способ, посредством которого “мобилизует” мир гештальт Рабочего. В системе техники (“органической конструкции” или включенности человека в мир машины) и выступает новый, принципиально альтернативный мир. Этот мир, с точки зрения Ю., “по определению” настолько радикален, что находится “по ту сторону” параметров “прогресса” или “упадка”; этот мир — планетарен: такие общественно-политические формы, как национализм или социализм (центрирующиеся на особенном нации или класса), несоразмерны ему. По Ю., “наш век по праву носит название века рабочего... Работа — это ритм кулака, мысли и сердца, жизнь днем и ночью, наука, любовь, искусство, вера, культ, война; работа — это полет атома и сила, движущая звезды и солнечную систему”. “Рабочий” был призван “порвать юридические пути буржуазного общества”, “сделать собственное бытие масштабом истолкования мира” и, наконец, выбросить на свалку истории мировоззренческие утопии “нечистого духа” (и материализм, и идеализм), ибо, согласно Ю., “твердость мира преодолевается только твердостью, а не мирооззренческими фокусами”. Значимость обретения абстрактной свободы для таких людей, по Ю., в пределе своем уступает активному участию в репертуарах героического служения Отчизне и безукоризненному выполнению своих функцио-

нальных обязанностей как граждан. (По мысли Ю., удел поколений, переживших войну, не может иметь аналогов: “Если поколение, которое столкнулось с этим, смогло бы оплатить вину, почву для которой взрыхлили другие, то оно, может быть, собрало бы в свой единственный и ужасный час в раскаленном чистилище такую добычу, которая позднее принесет свои плоды и которая весит больше, чем все смерти и все страдания”). В эпоху второй половины 20 в., маркированной знаменем термоядерной катастрофы и иасущной необходимостью переоценки многих ценностей, Ю. призвал обратить пристальное внимание на уроки того прошлого, когда “труд и наука повернулись на службу смерти, меч защищал несправедливость, судья принимал право до оружия пиратов, учителя... разрушали в детях образ Бога”. Такие исторические времена Ю. оценивал как фазис нигилизма, когда “новые порядки уже значительно продвинулись вперед, а соответствующие этим порядкам ценности еще не видны” (ценность у Ю. противопоставляется боли). Но в условиях новых реалий Ю. усматривает спасительные для человека нравственно-волевые основания не в “гештальте Рабочего”, а в учении Достоевского о целительном потенциале боли. Фундаментом этих личностных обретений могут служить, по мысли Ю., искусство и философия — элементы области “неупорядоченного” или “пустоши” (нем. Wildnis) — принципиально ускользающие от тисков современной системы порядка. В разделе “Измеримое и время судьбы” (эссе “У временной стены”) Ю. выдвигает версию о том, что астрологическое, вненаучное постижение мира может оказываться эффективнее его научного истолкования. В контексте задаваемой в этих рамках модели метаисторического деления времени Ю. формулирует схему “мировой истории” с присущей ей шкалой “гуманных членений” и разграничивает от “истории Земли” с ее “сидерическими членениями”. По мысли Ю., анализирующего посредством “космической экологии” место и роль НТР в судьбе человечества, принципиальное равновесие земной цивилизации нарушимо техническим прогрессом. Речь должна идти не об экологической катастрофичности, а скорее о переменах качества многомвштаба. Философско-историческая концепция Ю. четко увязывает, таким образом, характер суждений, выносимых о настоящем, с одной стороны, и наличные модели исторического понимания — с другой. Предлагаемая модель истории Земли способна позволить, с точки зрения Ю., заслонить традиционное историческое мировоззрение “временной стеной” конца мировой истории. Результатом этого должно явиться осмысление индивидами их отношение к космической “первоос-

нове”, откуда и черпаются постоянно обновляющиеся вселенские гештальты. Ю. был убежден в том, что каждый, кто в состоянии осознать и бороться за свою индивидуальную свободу, осознав ее ценность, способен выбрать для себя (пусть даже и в полном одиночестве и изоляции) так называемый “путь через лес” (эссе Ю. “Прогулка в лесу”). Человек, готовый в одиночку противостоять тоталитарному государству, — “человек, идущий через лес” — неизбежно, по Ю., обречен на обретение встречи с подлинным самим собой, восстанавливая свою изначальную духовно-телесную связь с родом, то есть свое истинное наследие. Смерть — не угроза для человека, наконец обретшего себя. Согласно Ю., “с возрастом надо укреплять дружбу со смертью, давая ей прорасти в тебе деревом, дающим тень”.

А. А. Грицанов

Я

Я — фундаментальная категория философских концепций личности, выражающая рефлексивно осознанную самоидентичность индивида. Становление Я в онтогенетическом плане понимается в философии как социализация, в филогенетическом — совпадает с антропосоциогенезом. И если для архаических культур характерна неразвитость Я как социокультурного феномена (наиболее яркое проявление которой — неконституированность в соответствующем языке местоимения первого лица единственного числа: наличие нескольких неэквивалентных контекстно употребляемых терминов или его отсутствие вообще, как в древнекитайском языке взъять, носители которого обозначали себя именем конкретного социального статуса или выполняемой ситуативной роли), то в зрелых культурах феномен Я эксплицитно артикулируется и обретает приоритетный статус (англ. “I”, пишущееся с большой буквы). Важнейшими вехами становления идеи и феномена Я явились в европейской культурной традиции космокритериальная трактовка человека в античной культуре (“человек есть мера всех вещей” по Протагору), остро персоналистическая артикуляция индивида в христианстве, антропоцентризм культуры Ренессанса, антиавторитаризм идеологии Реформации, личностный пафос романтизма, гуманизм и европеоцентризм Просвещения, оформление индивидуализма в рамках индустриальной модернизации. Однако центральным моментом в этом процессе выступает характерный для Европы христианский тезис с его напряженной артикуляцией личностного и индивидуального начала (индивидуальная душа как “образ и подобие” остро персонали-

цированного Бога, открытого — см. Откровение — для субъект-субъектного диалога). Экспликация эволюции содержания категории “Я” фактически была бы изоморфна реконструкции историко-философской традиции в целом. В качестве основных масштабных векторов этого процесса могут быть обозначены экзистенциально-персоналистское и объективистско-социальное направления трактовки Я, в контексте оппозиции которых разворачивается классическая традиция интерпретации данной категории. Экзистенциально-персоналистское направление фокусирует внимание на внутреннем и в первую очередь духовном мире индивида: от древнеиндийского Атмана (санскр. “я-сам”) до неклассических концепций Я в неопрейдизме (концепция “индивидуальной психологии” Адлера, экзистенциализме (“фундаментальный проект” индивидуального существования в философии Сартра), персонализме (личность как высшая ценность бытия “между Богом и миром”) и др., что задает интроспекцию как основной метод изучения Я (Дильтей). Интегральной характеристикой концепций этого рода является рассмотрение Я как самодостаточного, трансцендентного, по сути, по отношению к другим Я и монолоизирующего. Объективистско-социальное направление, напротив, ориентировано на трактовку Я в качестве элемента объективно сложившейся социальной системы: от наивного социального реализма античности до социологизма, мыслящего Я в качестве комбинации объективных социальных параметров (“зеркальное Я” у Кули и в интеракционизме Мида, “личность как совокупность общественных отношений” у Маркса) или соответствующих тому или иному социальному статусу ролей (в социометрии Морено), что задает методологию дедуктивного и однозначного выведения индивидуально-поступка из общих социальных условий (объяснение “социального социального” у Дюркгейма). Я мыслится в рамках этого направления как включенное в социальную структуру и взаимодействия внутри нее и, следовательно, диалогизирующее, однако диалог в данном случае оказывается подмененным объективным функционально-формальным взаимодействием (интеракцией), конституируясь вне истинно-глубинной индивидуально-духовной сущности индивида. Противостояние этих подходов органично снимается в философии постмодерна, синтетически соединившей означенные антропологические парадигмы. (К транзитивным моделям Я, конституирующимся на стыке классической дуальности и неклассического синтетизма, относится теория социального сравнения и самовыражения Я. Д. Бема.) В рамках современной философии оформляется “философия диалога”, исходящая из того,

что ни объективизм, ни субъективизм не оказались способны исчерпывающе корректно осмыслить фундаментальные основания “личностного бытия”, и стремящаяся отыскать эти основания в “феномене общения” (Левинас). В рамках хайдеггеровской аналитики “Вот-бытия” бытие Я как “бытие-в-мире” является принципиально коммуникативным по своей сути: “бытие-с” (со-бытие с Другим). В заданном контексте фигура Другого оказывается конституирующе значимой. Сам способ бытия индивида артикулируется Сартром как “быть видимым Другими” (ср. “Бытие и время” Хайдеггера и “Время и Другой” Левинаса). В целом, Я не есть онтологическая (субстанциальная) данность, но конституируется лишь в качестве “отношения с Ты” (Бубер). По формулировке Сартра, “мне нужен другой, чтобы целостно постичь все структуры своего бытия”, то есть индивидуальное бытие как бытие Я “в своем бытии содержит бытие другого”, и в этом отношении “бытие-с-Пьером” или “бытие-с-Анной” является, по Сартру, “конститутивной структурой моего конкретного бытия”, и при этом “мое бытие-для-другого, то есть мое Я-объект не есть образ, отрезанный от меня и произрастающий в чужом сознании: это вполне реальное бытие, мое бытие как условие моей самости перед лицом другого и самости другого перед лицом меня”. Именно “опыт Ты” как последовательное восхождение к открытости общения вплоть до признания Другого равным участником диалога и как основа “открытости и свободного перетекания Я в Ты” (Гадамер) является основополагающим для становления подлинного Я. Таким образом, “кто-нибудь, говорящий “Я”, направляется к другому человеку” (Левинас). В этом контексте важно, что коммуникация несводима к информационному обмену, — она может и должна быть истолкована как экзистенциально значимая, ибо “является одновременно процессом достижения согласия” (Апель), а “духовная реальность языка есть реальность духа, которая объединяет “Я и Ты” (Гадамер). И если для философской классики типична характеристика индивидуального сознания через его интенциональность как направленность на объект, то для философии второй половины 20 в. центральной становится его характеристика через стремление к другому как фундаментальное “Метафизическое Желание” (Левинас), воплощенное даже в векторности речевой практики (“говорить — это значит говорить кому-нибудь” у Гадамера) и внутренней структуре языка (Левинас о “звательном падеже” как репрезентации “Метафизического Желания”). Именно “опыт Ты” задает возможность выхода индивидуальности за пределы собственного существования (трансценденция за пределы экзис-

тенции), организует процесс интериоризации феномена “мы” и формирования на этой основе как “личности и человечности” (“иначе, чем быть”), так и рефлексивного “распознавания Самости” (Левинас). Рефлексия как основа и исток самоидентификации личности (ее самость) “происходит из интериорного измерения”: “в бытии того же самого — в бытии себя самого, в отождествлении интериорного мира” (Левинас). И на самом деле Другого — как финал и результат коммуникации — субъект обретает самого себя, “игра речей и ответов доигрывается во внутренней беседе души с самой собой” (Гадамер), — коммуникация конституируется как рефлексивная: “двойником... является моя самость, которая покидает меня как удвоенное другого” (Делез). Но и сам Другой конституируется в этом контексте как собственное бессознательное, понятое как “голос Другого” (Лакан), артикулирующийся “через конституирование самим Я” (Делез). Многократное зеркальное удвоение этой обочности задает ситуацию тотального квазидиалога, в котором находят свое разрешение и говорение бытия (как бытия Других) устали Я, и взаиморезонирующее конституирование параллельных Я, каждое из которых возможно лишь как оборотная сторона возможности быть Другим для другого Я. Таким образом, атрибутивной и фундаментально конституирующей характеристикой Я выступает его самовыстраивание в контексте оппозиционного отношения с не-Я: объектом (природным “оно”) или объективированной социальной средой в классической философии, зигнущейся на рефлексивном осмыслении субъект-объектной процедуры, и бытием Другого в постмодернизме, несущей семантической структурой которого выступает процедура субъект-субъектного отношения.

М. А. Можейко

“Я И ОНО” — произведение Фрейда (1923). Фрейд указывает на методологические и мировоззренческие трудности, связанные с делением психики на сознание и бессознательное. Именно данное деление является основной предпосылкой психоанализа и дает ему возможность понять и подвергнуть научному исследованию часто наблюдающиеся и очень важные патологические процессы в душевной жизни. Сознание является не сущностью психического, а его качеством, способным присоединяться или не присоединяться к другим его качествам. Фрейд указывает на существование двух видов бессознательного: латентного бессознательного, содержание которого легко доступно сознанию, и вытесненного бессознательного, которое само по себе не может стать созна-

тельным. К латентному бессознательному, являющемуся бессознательным только в описательном, но не в динамическом смысле, Фрейд применяет термин "предсознательное". Термин же "бессознательное" закрепляется за вытесненным динамическим бессознательным. В описательном смысле таким образом существуют два вида бессознательного, в динамическом же только один. Однако Фрейд считает, что структурирование психики на бессознательное, предсознательное и сознательное является недостаточным и должно быть дополнено введением представлений о структуре личности. "Связную организацию душевных процессов в одной личности" Фрейд обозначает как Я этой личности. Я связано с сознанием и выполняет функции контроля и цензуры над частными психическими процессами. В то же время в Я присутствуют бессознательные составляющие. Данная модель, согласно Фрейду, способна объяснить ряд явлений (например неврозы) не через конфликт сознания и бессознательного, а через противопоставление связанного Я и отколовшегося от него вытесненного. Тем самым бессознательное не совпадает с вытесненным (не все бессознательное является вытесненным). Фрейд делает вывод, что необходимо признать существование третьего, невытесненного бессознательного. Фрейд указывает на то, что различия между бессознательным и предсознательным представлениями заключаются главным образом в вербализованности. В то же время степень осознанности ощущений не зависит от вербализации. Я предстает исходящим из системы восприятия как из своего центра и в первую очередь охватывает предсознательное, которое соприкасается со следами воспоминаний. Области же психики, не совпадающие с Я, обозначаются как Оно. При этом Я и Оно не разделены четкой границей. Вытесненное является частью Оно и ограничено только от Я, обладая возможностью соединиться с Я с помощью Оно. Я есть только измененная под прямым влиянием внешнего мира и при посредстве системы "сознание — восприятие" часть Оно, своего рода продолжение дифференциации поверхностного слоя. Я стремится заменить принцип удовольствия, действующий в Оно, принципом реальности и согласовать влечения Оно с требованиями внешнего мира. Я олицетворяет разум и рассудительность, Оно содержит страсти. Помимо системы восприятия, формирование Я связывается с телесностью как источником внешних и внутренних восприятий. Однако в Я также существует дифференциация, связанная с наличием инстанции Я-идеала (Сверх-Я).

Возникновение Я-идеала соотносится с идентификацией с отцом (или матерью) в самый ранний период развития личности. Основными факторами, определяющими формирование Я-идеала, Фрейд считает Эдипов комплекс и изначальную бисексуальность индивида. В общих чертах данный процесс описывается следующим образом: в результате сексуальной фазы, характеризующей господством Эдипова комплекса, в Я отлагается осадок, противостоящий остальному содержанию Я в качестве Я-идеала (Сверх-Я). Сверх-Я предъявляет к индивиду требование "быть как отец", но в то же время накладывает ограничение на реализуемость данной установки. Сверх-Я предстает как результат продолжительной детской беспомощности человека и наличия Эдипова комплекса. Формируя Сверх-Я, Я нейтрализует Эдипов комплекс и одновременно подчиняется Оно. Я выступает преимущественно как представитель внешнего мира, Сверх-Я по отношению к нему представляет внутренний мир (Оно). Конфликты между Я и Я-идеалом в конечном счете отражают противоречия между реальным и психическим, внешним и внутренним мирами. Фрейд утверждает, что Я-идеал соответствует всем требованиям, предъявляемым к высшему началу в человеке. Фрейд полагает, что замечая "страстное влечение к отцу", Я-идеал становится основой религий. Интериоризованные в ходе социализации императивы сохраняются в Сверх-Я и осуществляют в качестве совести моральную цензуру: несоответствие между требованиями совести и действиями Я ощущается как чувство вины. Сверх-Я выступает также как базис "социальных чувств", основанных на идентификации с другими людьми на основе одинакового Я-идеала.

М. Н. Мазаник

"Я И ТЫ" ("Ich und Du". Berlin, 1923; есть переиздания; рус. перев. 1993, 1995) — книга Бубера, в которой он впервые изложил свою основную интуицию, в той или иной степени присутствующую во всех его последующих работах. Суть этой интуиции, послужившей основанием для разработки одного из наиболее популярных вариантов диалогического принципа, заключается в уверенности, что между отношением к Богу и отношением к ближнему существует тесная связь. После выхода книги в свет имя Бубера стало едва ли не главным символом всей философии диалога, а изложенная в ней концепция превратилась в знамя всего движения. Работа задумывалась как первая часть философско-теологической трилогии, однако полностью этот замысел не был осуществлен. Книга состоит из трех частей и представляет собой совокупность относительно самостоятель-

ных фрагментов, имеющих афористический и несколько импрессионистский характер. Объем фрагментов, в начале книги состоящих из одного-двух предложений, уже к ее середине увеличивается, и каждый из фрагментов занимает, как правило, по несколько страниц. Книга начинается с постулирования двойственности мира, которая, по мнению Бубера, обусловлена двойственностью соотносительности человека с ним. В свою очередь, эта соотносительность двойственна в силу двойственности особых основных слов. Их особенность заключается в том, что, исходя из самой сущности человека, они имеют своеобразный императивный характер, позволяющий им быть не просто сотрясанием воздуха, а вполне реальным полаганием существования, вследствие чего они делают произносящего их человека участником непрерывного творения. При этом подразумевается, что основные слова — это на самом деле не отдельные слова, а пары слов. Одно основное слово — сочетание "Я-Ты", другое основное слово — сочетание "Я-Оно", причем на место "Оно" может встать "Он" и "Она". В результате двойственным оказывается и "Я" человека: согласно Буберу, "Я" первого основного слова отличается от "Я" второго основного слова. Более того, основное слово "Я-Ты" может быть сказано всем человеком, а основное слово "Я-Оно" не может быть сказано всем человеком. Поэтомому никакого "Я" самого по себе просто нет: всегда существует первое или второе "Я" из указанных выше, так что сказать "Я" означает сказать одно из основных слов. Бубер подчеркивает, что жизнь человеческого существа не сводится только к такой деятельности, которая имеет перед собой некоторый объект и потому составляет царство "Оно". Тот, кто говорит "Ты", не обладает никаким объектом, а стоит в некотором отношении. Постулируя первичность отношения, Бубер выделяет три сферы, в которых мир отношения строится и существует: жизнь с природой, жизнь с людьми и жизнь с духовными сущностями. Лишь во второй сфере отношение достигает уровня речи и человек оказывается способным давать, принимать и слышать "Ты". В первой сфере "Ты" застывает на пороге речи, а в третьей — лежит за ее пределами. Тем не менее, во всех трех сферах человек ловит веяние "Ты", а потому так или иначе с ним соприкасается. "Ты" характеризует такую целостность, которую нельзя положить на составные части, это "Ты" нельзя обрести в поиске, оно свободно дарует себя и ускользает из-под власти причинности. Отношение представляет собой взаимность: не только человек воздействует на "Ты", но и "Ты" воздействует на человека. Однако печаль человека состоит, по Буберу, в том, что в нашем мире каждое "Ты" должно становиться "Оно", то есть

объектом среди объектов, суммой свойств, количеством, заключенным в форму. И все же каждая вещь в мире или до, или после своего овеществления может являться кому-нибудь "Я" в качестве "Ты". При этом речь идет не о простом чередовании, а о сложном и запутанном процессе, в котором "Оно" играет роль куколки, а "Ты" — бабочки. Основное слово "Я-Ты" исходит от человека как бы естественным образом, еще до того, как человек осознал себя в качестве "Я", а основное слово "Я-Оно" уже предполагает обособление "Я", которое тем самым оказывается моложе основного слова "Я-Ты". Воспроизводя классический сюжет о перасчлененной целостности, стоящей в начале исторического процесса, Бубер присоединяется к не менее классическому сюжету, в соответствии с которым жизнь человека лишь повторает бытие мирового целого в качестве человеческого становления. При этом мир "Оно" считается обладающим связностью в пространстве и времени, а мир "Ты" — нет. И, хотя человек не может жить без "Оно", тот, кто живет лишь "Оно", — не человек. Вторая часть книги посвящена социально-исторической проблематике и начинается с анализа неуклонного роста мира "Оно". Особо подчеркивается, что так называемая "духовная жизнь" очень часто является препятствием для жизни в Духе, поскольку Дух в его обнаружении через человека — это ответ человека своему "Ты". Иначе говоря, Дух есть для Бубера слово, и он существует между "Я" и "Ты". Однако чем сильнее ответ, тем сильнее он превращает "Ты" в объект, так что лишь неформальное, доязыковое слово оставляет "Ты" свободным. В свете этой констатации Бубер рассматривает социокультурную реальность и в особенности погруженность общественной жизни современного человека в мир "Оно". Эти соображения иллюстрируются многочисленными историко-культурными примерами. Диалогическое личностное "Я", образцы которого проявляют себя в сократовской беседе, гетевском "общении" с природой, молитвах и проповедях Иисуса, Бубер противопоставляет властному "Я" Наполеона. В качестве причины появления различных образов человеческого "Я" усматривается мучительный поиск современным человеком своей личностной идентичности и стремление к истинной общественной и личной жизни. По убеждению Бубера, вырождающаяся и ослабляющая духовность должна дорасти до сущности Духа — до способности говорить "Ты". В этой части книги Бубер воспроизводит также традиционную экзистенциалистскую критику принципа тождества, который он рассматривает в классической древнегреческой форме "Все и одно". Муравейники культур, указывает он, подчинены именно этому принципу,

а потому неизбежно рассыпаются. Но этот же принцип конституирует и соответствующий тип души, которая всерьез считает мир находящимся внутри "Я". Тем самым выражается в слове и традиционная для всех представителей диалогического принципа критика чисто пространственного типа целостности, репрезентированного моделью "единого, различного в себе", которая была выработана в лопе древнегреческой метафизики. Третья часть книги посвящена религиозно-экзистенциальной проблематике. Согласно Буберу, диалогический принцип предполагает обращенность человека к некоторому "вечному Ты", которое никогда не может стать "Оно" и которое играет роль абсолюта в системе взятых по отдельности человеческих "Ты". Однако это особый абсолют. Только обращаясь к такому "Ты", которое не может стать "Оно", врожденное человеческое "Ты" может, по Буберу, обрести завершенность. Люди взывали к своему "вечному Ты" и давали ему имена, затем вошедшие в язык "Оно" и группирующиеся вокруг имени "Бог". Несмотря на это, имена Бога всегда оставались священными, так как они были не только речами о Боге, но и речью, обращенной к нему. Бубер обозначает каждое действительное отношение к какому-либо существу или к духовной сущности как исключительное в силу его способности схватывать уникальность того, к чему оно обращено. Для того, кто входит в абсолютное отношение, все взятое в отдельности становится неважным. Однако Бога нельзя найти, ни оставаясь в мире, ни удалившись от мира. Бога Бубер, используя расхожее выражение немецкого теолога и религиозного философа Р. Отто, обозначает как "абсолютно другое", которое, тем не менее, ближе к человеку, чем его собственное "Я". Тем самым религиозный опыт выходит из границ святилища и становится элементом повседневности, что означает также разрушение традиционной метафизической концепции единства бытия. Бог, как пишет Бубер, объемлет все сущее и одновременно не есть все сущее, объемлет человеческую самость и не есть эта самость. Ради этой неизреченности Бога есть "Я" и "Ты", есть диалог. Однако встреча с Богом дается человеку отнюдь не для того, чтобы он был занят только Богом, а для подтверждения осмысленности мира. История, по Буберу, представляет собой не круговорот, а последовательное приближение к богоявлению, которое может произойти только "между сущими", то есть среди людей, но которое до времени сокрыто в этом "между". Тем самым ареной теофании объявляется пронизанная диалогическими отношениями и погруженная в поток исторического времени человеческая общ-

ность, которая выступает в качестве альтернативы метафизической концепции целостности, построенной по принципу "Все и одно".

А. И. Пигалев, Д. В. Евдокимцев

ЯЗЫК — сложная развивающаяся семиотическая система, являющаяся специфическим и универсальным средством объективации содержания как индивидуального сознания, так и культурной традиции, обеспечивая возможность его intersubjectивности, процессуального разворачивания в пространственно-временных формах и рефлексивного осмысления. Я. выполняет в системе общества такие функции, как: 1) экспрессивная; 2) сигнификативная; 3) когнитивная; 4) информационно-трансляционная; 5) коммуникативная. Аналитизм Я. (дискретность смысла его единиц и возможность их комбинаторики по определенным правилам) обеспечивает возможность формирования текстов как сложных знаков с развитой системой модальности, что задает Я. как знаковой системе свойство универсальности в выражении как процессуальности человеческого сознания и его состояний, так и целостной системы представлений о мире в качестве результата познания. В качестве многоаспектного феномена Я. выступает предметом изучения различных теоретических дисциплин: лингвистики, логики, семиотики, психологии (психолингвистики), социологии (социолингвистики), культурологии и др. В своей универсальной постановке проблема Я. является искомым предметом философского анализа. Ядром философской проблематики в данной сфере выступают: 1) в рамках традиционной и классической философии Я. — проблема возможности и меры предоставленности бытия в Я., проблема онтологического статуса языковых значений ("слова" и "вещи"), проблема соотношения Я. и мышления, проблема функционирования Я. в социокультурном контексте и др.; 2) в рамках неклассической философии Я. — проблема языкового формализма и его интерпретации, проблема языковой структуры, проблема соотношения естественных и искусственных Я., статус Я. в онтологии человеческого существования и др.; 3) в рамках современной (постмодернистской) философии Я. — проблема текста и интертекстуальности, проблема нарративной языковой референции, проблема означивания языковых игр и др. В соответствии с этим, классический, неклассический и современный периоды в развитии философии Я. могут быть условно обозначены как имеющие своим предметом — соответственно — языковую семантику, языковую синтактику и языковую прагматику. *Традиционная парадигма в*

философии Я. Ранние варианты философии Я. представлены так называемой философией имени, центральным предметом которой выступает феномен номинации и "имя" как синкретичный комплекс, заданный нерасчлененностью в архаичной культуре понятия и выражающего его слова. И если древнегреческая традиция в контексте своей общетомистической ориентации интерпретировала предложение как архитектурно складывающееся из имен (например, феномен дискретности речи в концепции Аристотеля), то древнеиндийская традиция осмысления Я., напротив, трактовала имя как конституированное в результате деструкции предложения как исходной единицы Я. в процедуре рефлексивного грамматического анализа. Тем самым в рамках традиционной культуры обозначаются контуры определяющего классическую концепцию Я. противостояния семантического и синтаксического ее векторов (так называемые "философия имени" и "философия предиката"). Узловой проблемой "философии имени" выступает проблема соотношения имени и соответствующего ему предмета как фрагмента действительности или — иначе — проблема "установления имени" (др. инд. *namadheya*, греч. *onomatopoeitike*). Традиционные концепции имени дифференцируются в соответствии с критериальной матрицей, задаваемой базовой для традиционной философии языка дихотомической оппозицией двух альтернативных подходов к трактовке языковой проблематики: онтологического и конвенционального. Первый подход базируется на презумпции онтологической заданности соответствия имени и означаемого им предмета: "образовать имена (вещей) не может всякий, кому вздумается, но (лишь тот), кто видит ум и естество сущего. Итак, имена — по природе" (Прокл о позиции Пифагора). То обстоятельство, что имена даны предметам по природе (*phusei*), означает возможность правильного или неправильного наименования и задает необходимость постижения истинного значения (*etimon*) имени (отсюда — исходно — "этимология"), обеспечивающего постижения сущности предмета (позиция стоиков). В противоположность этому конвенциональный подход к имени понимает наименование как осуществленное не в соответствии с глубинными авторотонными качествами предмета, но "по установлению, договору" (*thesei*). В рамках такого подхода имя принципиально не субстанциально, не атрибутивно и не имманентно предмету: "по одному комку глины узнается все сделанное из глины, (ибо) видоизменение — лишь имя, основанное на словах; действительное же — глина" (Упанишад). Такая

парадигма истолкования имени не позволяет проникнуть в сущность предмета посредством постижения его "правильного имени", ибо "имена обусловлены сознанием" (ранний буддизм), что в целом снимает проблему правильности имен как таковую, ибо "имена по случаю, а не по природе" (Демокрит). Общим для обеих позиций является понимание наименования как освоения и совпадение образа номатета "демиурга имени" с космостроителем. При всей своей наивности альтернатива двух названных подходов к природе имени практически закладывает исходную основу конституированной в рамках современной философии Я. фактически изоморфной альтернативы герменевтической трактовки текста как предполагающего понимание в качестве реконструкции его имманентного смысла и его постструктуралистской интерпретации как децентрированного, конструируемого в акте восприятия, допускающего принципиальный плюрализм трактовки и предполагающего деконструкцию как процедуру, в рамках которой понять текст — значит сделать его осмысленным и семантически значимым. В античной философии языка оформляется также интенция синтеза названных позиций: наряду с фигурой номатета в философии Платона присутствует модель структуриро-семантического соответствия имени и предмета — в когерентном режиме, с одной стороны, и зйдоса-образа — с другой. В рамках средневековой философии проблема имени артикулируется в контексте спора об универсалиях, что задает соответствующую дифференциацию версий ее интерпретации в рамках таких схоластических направлений, как номинализм ("термин, произнесенный или написанный, означает нечто лишь по установлению — *ex institutione*" — Уильям Оккам) и реализм ("познаем не по сущностям, а по именам" — Василий Великий). Однако при кажущейся изоморфности данной оппозиции античной оппозиции онтологизма и конвенционализма средневековое понимание имени гораздо сложнее и глубже, ибо включает в себя идею фундаментального символизма, задающего понимание имени как конвенции в контексте библейской традиции ("и нарек человек имена всем скотам и птицам небесным и всем зверям полевым". — Быт, 2, 20), однако конвенции, причастной неясным образом к сущности означаемой вещи (в русле тотального семантизма средневекового христианства). Такая установка задает импульс развитию разветвленной и сложной логики-философской традиции в рамках схоластики: введение терминов "абстрактное" и "конкретное понятие" Иоанном Дунсом Скотом; развитие категориального аппарата логики (см. Схоластика). В новоевропейской традиции философия Я. смыка-

ется с методологией, эволюционирующей в контексте гносеологии (по оценке Локка, вне языковой аналитики "невозможно сколько-нибудь ясно или последовательно рассуждать о познании"). В контексте эмпирико-сенсуалистичной парадигмы имя рассматривается как результат рационального конструирования на базе данных чувственного опыта ("имя есть слово, произвольно выбранное нами в качестве метки" у Гоббса), что может быть оценено как историческое доминирование конвенциональной концепции наименования "по установлению" над концепцией номатетики "по природе". Такой подход имеет своим следствием и оформление в философии Я. ориентации на анализ последнего с позиций логики-математического формализма ("Я. можно назвать одним из видов алгебры или, наоборот, алгебра есть не что иное, как Я." — Д. Гартли) и установки на критику своего рода вербального фетишизма: роль скоро слова обозначают не объекты, но идеи (дезингаты), то отождествление слов с предметами (денотатами) ведет к ошибкам в познании. Резонирующее взаимодействие этих двух тенденций задает интенцию на создание специального Я. науки, достаточно формализованного и удовлетворяющего требованию десигнативной определенности (концептуальный эскиз такого Я. у Кондорсе, "всеобщая и рациональная грамматика" Пор-Рояля, "алгебра универсальной рациональной семантики" Лейбница), что в далекой перспективе послужило одним из исходных импульсов позитивистской программы очищения языка науки от метафизических суждений. На базе традиционной философской аналитики Я. вырастает как *классическая парадигма философии Я.*, так и теоретическая лингвистика, равно основанные на презумпции истолкования Я. как внеположенной объективной реальности, открытой для когнитивного проникновения в рамках субъект-объектной процедуры. Исходной формой этого объективизма выступает лингвистический натурализм. В контексте сравнительно-исторического языкознания оформляется подход к Я. как к организму, проходящему в своем развитии стадии "становления" и "истории развития" и стадию "распада языковых форм", вызванную деформацией Я. со стороны духа (А. Шлейхер); формируется генеалогическая классификация языков (Э. Бенвенист). Младogramматической лингвистической школой (Г. Остхов, К. Бругман, В. Дельбрюк, Г. Пауль и др.) принцип историзма ("принцип истории Я." у Пауля) был рассмотрен как основа теоретического языкознания, ориентированного на исследование языкового формализма. В качестве альтернативы лингвистической школы "слова и вещи" культивирует фокусировку внимания не на фонетическо-формальном,

а на семантико-этимологическом аспекте языковой эволюции, понимаемой как "история слововещей" (Х. Шухардт). Окончательное оформление классической парадигмы в истории языкознания было осуществлено в связи с появлением концепции Соссюра, опубликованной после его смерти учениками (Ш. Балли и А. Сеше) на основании студенческих конспектов. Соссюром осуществлены системный подход к феномену Я.: "Я. представляет собой целостность сам по себе". А поскольку Я. "является системой", постольку любое изменение в ней, подобно ходу в шахматной партии, касаясь исходно одного элемента Я. (фигуры), на самом деле в результате своей реализации приводит к изменению "значимостей всех фигур" и "может коренным образом изменить течение всей партии". — Однако для оценки, понимания и анализа наличного состояния системы Я., по Соссюру, знание ее генезиса является избыточным: "Зритель, следящий за всей партией с самого начала, не имеет ни малейшего преимущества перед тем, кто пришел взглянуть на положение партии в критический момент", в силу чего, хотя "вне категории времени языковая реальность неполна, и никакие заключения относительно нее невозможны", тем не менее — "единственный реальный объект лингвистики — это нормальная и регулярная жизнь уже сложившегося Я.". В этой связи Соссюр дистанцирует "внутреннюю лингвистику", или собственно лингвистику, направленную на анализ имманентной системы Я., и так называемую "внешнюю лингвистику", предметом которой являются внешние по отношению к языковой системе условия ее функционирования (прежде всего социальный контекст). Важнейшей особенностью системы Я. является семиотический характер ("Я. — это семиологическое явление", "система различных знаков"). Знаки, функционально предназначенные для "выражения идей", абсолютно безразличны по отношению к содержанию последних и являются результатом закрепленной в традиции конвенции. "Именно потому, что знак произволен, он не знает другого закона, кроме традиции, и, наоборот он может быть произвольным лишь потому, что опирается на традицию". Языковой знак, по Соссюру, есть единство означающего (план выражения) и означаемого (план содержания). Соссюру принадлежит заслуга дифференциации Я. (*langue*) и речи (*parole*), задающих в своем взаимодействии сферу речевой практики (*langage*). Идеи Соссюра заложили фундамент классической парадигмы исследования Я., представленной такими направлениями в языкознании, как: 1) копенгагенская школа с ее программой создания глоссематики (греч. *glosso* — говорение) как "имманент-

ной лингвистики" или "алгебры Я." (Л. Ельмслев), исторически восходящей к логико-философским идеям Пор-Рояля и изоморфной идеям "априорной грамматики" Гуссерля и "чистого синтаксиса" Карнапа; 2) пражский лингвистический кружок, развивающий идеи семантических оппозиций в структуре Я. (В. Матезиус, С. Н. Трубецкой, Р. Якобсон); 3) американская школа дескриптивной лингвистики (Л. Блумфилд, З. Харрис, В. Блок, У. Хоккет), исследовавшей речевое поведение с позиций бихевиоризма (дистрибутивный анализ речевого акта в категориях сигнала, стимула и реакции); 4) школа этиолингвистики (Э. Сепир, Г. Пайк, В. лн Уорф), в рамках которой была сформулирована лингвистическая относительности концепция (см. Лингвистическая относительности концепция); 5) французская структурно-формальная школа, тесно связанная с идеями философского структурализма и герменевтики и основанная на тезисе "Я. — не калька действительности", — языковые структуры интерпретируются этой школой прежде всего как "инструмент", посредством которого осуществляется взаимопонимание среди людей" (А. Мартине); 6) школа социолингвистики (У. Уитни, Дж. Фишман, У. Мейбов), центрированная вокруг проблематики функционирования Я. в социокультурном контексте; 7) школа системно-теоретической лингвистики, ориентированная на семиотический анализ языковых систем, в рамках которого, по Гийому, "в своей совокупности язык представляет собой великое творение, построенное по общему закону, закону когеренции (связности, coherence, частей и целого...), частные интегральные системы, которые, как и любые системы, являются интегрирующими в отношении своих составных частей, обладают собственной целостностью". Таким образом, Я. представляет собой "системное целое, охватывающее всю протяженность мыслимого и состоящее из систем, каждая из которых относится только к одной конкретной части мыслимого" (Гийом). На базе классической трактовки Я., ориентированной на анализ его объективных параметров и, в частности, языкового формализма, развиваются такие современные квок концепция интерфейса "человек-компьютер", в рамках которой именно Я. обеспечивает "интеллектуальность системы"; "генетическая грамматика" В. А. Ратнера, основанная на рассмотрении белковых цепочек как своего рода биологических "текстов без пробелов"; "поли-нуклеотидный Я." ("НК-Я.") в геомии биологии М. Ичаса и др. Параллельно разворачиванию традиции классического подхода к Я. в европейской культуре закладываются основы *неклассической пара-*

дигмы в философии Я., вызванной к жизни рассмотрением последнего не в качестве объективно наличной ставшей реальности, внеположенной познающему сознанию, но — напротив — в качестве творческой процессуальности, определяющей духовное бытие индивида и фактически совпадающей с ним. Первый импульс движения в этом направлении был задан в контексте предромантической философии 18 в., трактовавшей человека как "языковое существо", а Я. — как "форму развития человеческого духа" (Гердер). Важнейшей вехой оформления неклассической трактовки Я. является идея о возможности толкования в качестве Я. любой знаковой системы с заданной интерсубъективной семантикой (от исходной мысли Вундта о "Я. жестов" до интегрального базисного тезиса Витгеиштейна "мир есть Я."). Основоположителем неклассической парадигмы истолкования языковых феноменов и основателем философии Я. в собственном смысле этого слова является Гумбольдт. В его трактовке Я. предстает не внешним средством выражения результатов мышления ("eergon"), но "непроизвольным средством" протекания последнего — процессуальным средством духовного творчества и агрегации истинны ("energeia"). Я., таким образом, представляет, по Гумбольдту, особый мир, конституированный духом и выступающий в качестве медиатора между духом и предметным миром: языковое опосредование предметности позволяет сделать ее содержанием духа, открывая возможность мышления о мире. В этом контексте строй Я. оказывается содержательной детерминантой мировосприятия и миропонимания ("внутренняя форма" Я. как "формирующий орган мысли"), что позволяет интерпретировать концепцию Гумбольдта как предвосхищение концепции лингвистической относительности. На базе идей Гумбольдта разворачивается широкий веер психологизированных концепций Я. (уже в рамках классической традиции) и собственно психолингвистики: трактовка Я. как "инстинктивного самосознания народа" у Г. Штейнхата, понимание И. А. Бодуэном де Куртзие предмета своего исследования как "действительного Я., существующего в своей непрерывности только психологически", радикализм крайних младограмматиков с их тезисом о том, что "реально язык существует только в индивиду", и, следовательно, "на свете столько же отдельных языков, сколько индивидов" (Г. Пауль). Концепция Гумбольдта положила начало и неклассической парадигме философии Я., задав ее проблемное поле, категориальный аппарат и основные интенции. (Таким образом, можно кон-

статировать, что если применительно к классической традиции трактовки Я. философское осмысление языковых феноменов осуществлялось в контексте общегносеологических философских моделей, но в рамках неклассической традиции философия Я. конституируется в качестве самостоятельной сферы философской проблематики.) Становление философии Я. оказывает существенно воздействие не только на структурную организацию, но и на содержание проблемных полей философского знания, охватывая своим влиянием не только гносеологию и методологию, но также и онтологию, понятию как онтология человеческого существования, и антропологию, и др. В этой связи конституирование философии Я. рефлективно осмыслено в философии как лингвистический поворот философской традиции, задающий интенцию на перевод философских проблем в плоскость Я. и поиск их решения посредством языковой аналитики. Так, логическая семантика Фреге исследует отношения обозначения, раскрывая связь смысла языковых выражений со значением в логическом смысле этого слова. На идею о различии смысла и значения языковых выражений основана философская концепция Витгенштейна, фундированная отказом от традиционного субъект-объектного членения высказываний, понятых в качестве целостных и автономных (ср. с логикой высказываний). Внимание неклассической философии Я. сфокусировано на так называемой проблеме семантического треугольника, то есть проблеме соотношения имени с десигнатом и денотатом соответствующего понятия. В этой связи логика мышления анализируется Витгенштейном посредством анализа логики Я., а поскольку ареал бытия совпадает с ареалом "метафизического субъекта", постольку бытие совпадает со сферой вербальной артикуляции: "мы делаем предикатами вещей то, что заложено в наших способах их представления". В работах позднего Витгенштейна осуществляется переориентация от стремления к экспликации и анализу онтологически заданной, базовой априорной структуры Я. на анализ плюральной вариативности его процессуальных актуализаций: значение не исходно — оно возникает в ситуации контекстных словоупотреблений (номиналистический исток концепции Витгенштейна), организованных по определенным правилам (см. *Языковые игры*). Если правила построения языковых конструкций, являющиеся результатом конвенции "лингвистического сообщества", описываются Витгенштейном как "поверхностная грамматика", то законы организации языковых игр — как "формы жизни",

оцениваемые им в качестве "глубинной грамматики", соотносятся с фундаментальными структурами бытия. И если задачей философии является исследование языковых игр, то сверхзадачей — "языковая терапия", то есть аналитическое исключение из Я. генерализаций как патологий. Концепция Витгенштейна наряду с концептуальным "реализмом здравого смысла" Мура выступила основанием оформления в неклассической традиции философии лингвистического анализа (аналитической философии или философии обыденного языка) ориентированной — в отличие от философии логического анализа — не на реорганизацию естественного Я. в соответствии с внешними правилами, привнесенными из логики, но — вслед за Витгенштейном — на анализ естественного функционирования слова в ситуативных контекстах с целью терапии неправильных (то есть генерализующих) словоупотреблений: не реформирование, но формирование языковых систем (своего рода языковых игр). Если кембриджская (или "терапевтическая") школа лингвистической философии в своей ориентации на устранение из Я. обобщений как патологических образований смыкается в своих интенциях с психоанализом (Дж. Уиздом, М. Лазероуиц, Э. Эмброзиус), то оксфордская школа (или "школа обыденного языка") фокусирует внимание на позитивном анализе словоупотреблений, в том числе и аксиологического характера ("психологических высказываний" у Райла и "нравственных" — у Р. Хейра), с близких к номинализму позиций выступая против любых вариантов унификации языковых структур и строя свою концепцию Я. на основе идеалов вариативности и плюрализма: эксплицитная "концепция схемы Я." П. Строссона; теория "речевых актов" в "лингвистической феноменологии" Остина. Последняя дифференцирует акты речи на локутивные (акт рефлексивного говорения о себе), иллюкутивные (констатирующие, вопросительные и оценочные высказывания, направленные вовне себя) и перлокутивные (побудительные высказывания, направленные на интеллектуальные и эмоциональные миры других персон), задвигая в своем взаимодействии речевое поле. В своей строгой формально-логической трактовке концепция Остина была положена в основание иллюкутивной логики Р. Серла. Таким образом, именно в рамках лингвистической философии как особого вектора развертки философской проблематики реализуют себя базовые интенции неклассической парадигмы трактовки Я. В рамках логического позитивизма Венского кружка разрабатываются концепции Я. как фундаментального способа онтологической организации: "быть — значит быть значением связанной переменной" (Куайн). В этом

контексте онтологическая проблематика артикулируется как проблема "перевода": знание об объекте может быть объективировано в Я. соответствующей теорией T_n , а знание о ней — в Я. теории T_{n+1} , и т. д. — однако "радикальный перевод", то есть перевод на Я. реальности принципиально недостижим в связи с "непрозрачностью" оснований и способов референции объектов этой реальности в структурах Я. В этом контексте остро встает проблема интерпретации, а также проблема соотношения означающего и выражающего планов Я. (противопоставление "референциального" и "эмотивного" словоупотребления у К. К. Огдена и И. А. Ричардса). Острая актуализация проблем языкового формализма, а также механизмов осуществления таких процедур, как референция и интерпретация, позволило философии Я. выступить в качестве методологической основы разработки концепции искусственных языков как семиотических систем, каждая из которых с точки зрения теории множеств предстает как семантический универсум и предполагает эксплицитно заданную сферу своей предметной аппликации. Однако сама философия Я. далека от идеи возможности адекватного моделирования естественного бытия Я. в функционировании знакового формализма: Куайном формулируется идея "стимульного значения" как внеязыковых, привнесенных ситуативными "стимулами" детерминант принятия или непринятия высказывания. Транзитивной по отношению к неклассической и современной (постмодернистской) парадигмам интерпретации Я. является концепция, сформулированная в работах позднего Хайдеггера и основанная на принципиальном отказе от узкоспециальной, сугубо семиотической его трактовки. По Хайдеггеру, человек как "пастух бытия" слушает его глубинный зов — призыв абсолютной семантической полноты, жаждущей обрести форму своего выражения. Именно в Я. коренится для человека возможность свершения своего высшего предназначения: Я есть способность человека "сказать бытие", артикулировать в языковых структурах его голос, ибо устами говорящего говорит само бытие, обретающее в Я. сферу своей презентации, — и в этом плане Я. есть "дом бытия". В свете этого "дар речи есть некая-то одна из человеческих способностей рядом со многими другими. Дар речи отличает человека, только и делая его человеком. Этой чертой очерчено его существо... Сущность человека покоится в Я." (Хайдеггер). Трактовка Я. как проявления активности человеческой сущностной экзистенции и идея наполняемости языковых структур бытием в интеллектуально-волевом человеческом усилии инспирирует современную парадигму философии Я., конституируемую в контексте культуры постмодерна. Проблема Я.

в контексте этой философской парадигмы задает принципиально новое видение языковой реальности. Восприняв от классической и неклассической традиций идеи произвольности языкового знака как единства означаемого и означающего (Соссюр), влитости Я. в культурный контекст (Гумбольдт), концепции лингвистической относительности (Э. Сепир и Б. Ли Уорф), плюральности значений естественного языка в концепции языковых игр (Витгенштейн), идеи произвольности выбора правил Я., соотносимых с правилами игры ("принцип терпимости" Карнапа), конституирования смысла языковых выражений в контексте векторного человеческого усилия (Хайдеггер), современная философия Я. генетически восходит к концепции Хомского, создавшего трансформационную (генеративную) модель Я. и дистанцировавшего лингвистическую компетенцию (способность носителя Я. структурировать в соответствии с аксиоматически заданными "правилами грамматики" как "универсальным грамматическим ядром" бесконечное множество высказываний) Я., Я. как возможность, с одной стороны, и языковой перформанс (англ. *performance* — исполнение), то есть применение языковой компетенции в конкретной ситуации говорения, актуальный Я., Я. как действительность. Парадигма постмодерна радикально по-новому артикулирует саму проблему языковой реальности. Прежде всего, текст понимается предельно расширительно: с одной стороны, мир как текст ("словарь" и "энциклопедия" у Эко, "космическая библиотека" у В. Лейча, собственно "текст" у Деррида). В рамках герменевтической традиции заложена трактовка Я. в связи с проблематикой понимания; по Гадамеру, открытое для понимания бытие и есть Я. Понимание, таким образом, задает как возможность понимающего миростолкования, так и горизонт герменевтической онтологии. — Постигание смысла бытия оказывается тождественным его языковому конструированию: "система категорий — это система способов конструирования бытия" (Деррида). Фундаментальным для постмодерна является тезис о соотношенности Я. с таким феноменом, как власть. Языки, которые "высказываются, развиваются, получают свои характерные черты в свете (под Сенью) Власти", Р. Барт называет экратическими, языки же, которые "вырабатываются, обретаются, вооружаются вне Власти и (или) против нее — акратическими. И если экратический Я. основан на дискретных "фигурах системности", то акратический Я. резко дистанцирован "от доксы (то есть парадоксала)". Однако в любом случае власть Я. — это власть смыслообразующая и текстоконструирующая (ср. с оценкой Гумбольдтом языковых систем

как средств "превращения мира в собственность духа"). Постмодернистская трактовка Я. как порождающего феномена апплицируется на сферу бессознательного, традиционно усложнявшего из-под юрисдикции вербального дискурса; в рамках структурного психоанализа фиксирована языковая форма "бытия бессознательного как речи другого" (Лакаан); в бессознательном, по формулировке Лакаана, "говорит желание", которое, будучи артикулированным вербально, теряет свою автохтонность, оказываясь не просто подчиненным, но фактически заданным внешними требованиями грамматического строя и правил речевых практик, — вектор "означающих" как объективных форм Я. фактически очерчивает индивидуальную судьбу (Лакаан). Бессознательное, таким образом, предстает как Я., а желание — как текст. В когнитивно-рациональной сфере мы тем более сталкиваемся с языковой тотальностью: "мышление и познание предопределены языковым миростолкованием", а "всякие рассуждения о Я. вновь и вновь оказываются Я." (Гадамер). Философия конституируется в этом контексте как особая "речевая деятельность" по формулировке претендующих на абсолютную истинность высказываний о мире в целом (Кожев). Задавая принципиально новое (предельно расширительное) видение языковой реальности, философия постмодерна формулирует и принципиально новые стратегии по отношению к тексту. Текст абсолютно свободен, ибо лишен "почтения к целостности (закоу)" (Р. Барт), в этой связи он лишен и жесткой структуры, будучи организован как ризома, а также центра, будучи полисемантичным: "функцией этого центра было бы... гарантировать, чтобы организующий принцип системы ограничивал то, что мы можем назвать свободной игрой структуры" (Деррида). В этом отношении классическая трактовка текста, оцененная Деррида как "онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризм", сменяется идеалом "невозможного текста" (Делез) с "бесовской текстурой" (Р. Барт), понятого как "конструкция", коллаж цитат, организованный по такому принципу, как "ирония, метаречивая игра" (Эко). Особое значение приобретает в этой системе отсчета феномен контекста как результата взаимодействия текстовых подсистем (см. Контекст) Ж. Женнет вводит классификацию взаимодействия текстов, предполагающую вычленение таких уровней, как: 1) интертекстуальность (представленность одного текста в другом в виде цитат, плагиата, иллюзий или намеков); 2) паратекстуальность (как отношение текста к своей части, например, эпиграфу или названию); 3) метатекстуальность (как отнесенность текста к контексту); 4) гипертекстуальность (взаимопародирование текстов); 5) архитекстуальность

(как текстовая жанровая связь). Поскольку "лингвистическая норма" уже перестает быть предметом "безусловной веры в референциальный Я." (Х. Брук-Роуз), поскольку даже пародия, основанная на этой вере, "стала невозможной", в силу чего единственной формой речевого самовыражения остается "пастиш" (ит. *pasticcio* — стилизованная опера-попурри) как "изнашивание стилистической маски" (Джеймисон). В этой системе отсчета невозможна иная стратегия по отношению к тексту, нежели как основанная на отказе от восприятия его в качестве исполненного изначального смысла, что снимает саму проблему так называемого правильного прочтения: смысл должен быть исполнен в языковом перформансе (Хомский), сконструирован в процессе деконструкции (Деррида), построен "при построении собственной субъективности" (Фуко) или выстроен в процессе текстопорождения как "означивания" (Кристева), рожден творческим актом "состоявшегося шизофреника" (Делез и Гваттари) или генерирован в коммуникативном акте (Апель). Иначе говоря, смысл не имеет массы покоя: "текст значит ткань, однако если до сих пор мы эту ткань неизменно считали завесой, за которой... скрывается смысл", то в рамках постмодерна этот смысл конституируется лишь процессуально — "путем нескончаемого плетения множества нитей" текстовой ткани (Р. Барт). Это выдвигает на передний план фигуру Читателя как источника смысла. — "Смерть субъекта" как фундаментальная для постмодерна идея в данном случае оборачивается такой своей стороной, как "смерть Автора": "рождение читателя приходится оплачивать смертью Автора" (Р. Барт). Автор превращается в "скриптора" — не более, — который отнюдь не есть "тот субъект, по отношению к которому его книга была бы предикатом" (Р. Барт). Центральное место в языковых процессах занимает, таким образом, не письмо, а чтение (см. Мак-Люзи), как место понимания занимает интерпретация: "чтение произведения влечет за собой акт интерпретации со стороны читателя. Каждый читатель овладевает произведением... и налагает на него определенную схему смысла" (Дж. Х. Миллер). В позднем постмодерне столь же важным источником смысла, как и интерпретация, оказывается коммуникация. Так, Апель предлагает "трансцендентально-герменевтическую" трактовку Я., ибо "Я. является трансцендентной величиной, условием возможности и значимости диалогического взаимопонимания". В этой системе отсчета ситуация диалога, предполагающего взаимопонимание и реализующегося посредством Я., становится фундаментальной для артикуляции по-

лей философской проблематики: роль “языковых значений” выходит далеко за рамки обслуживания когнитивного и прагматического субъект-объектного взаимодействия — она оказывается конституирующей значимой и “для интересующей коммуникативной, которая не может быть сведена к языковой передаче информации, а является одновременно процессом достижения согласия относительно смысла выражений и смысла бытия вещей, представленных в языковых выражениях” (Апель). Логицистская модель Я., по Апелью, “исходящая из идеи произвольного обозначения инструментальных представлений, не в состоянии объяснить интересующую значимую языковую систему и интрасубъективные правила использования Я., отвлекаясь от коммуникативной практики и психических функций речевого субъекта” (ср. с идеей классического языкознания: “обобщение — вот единственно то, что порождает язык индивида”. — Г. Пауль). Между тем, с точки зрения современной философии, “говорение не относится к сфере Я, но к сфере Мы” (Гадамер), и условием возможности Я. выступает диалог, который “предшествует речи и порождает ее” (Делез и Гваттари), — “встреча является первоначальной и необходимой конъюнкцией значения языка: кто-нибудь, говорящий “Я”, направляется к другому человеку” (Левинас). Именно анализ речевых коммуникативных практик конституирует, по Апелью, философию как преодолевающую “методический солипсизм” (апеллируя к ситуации диалогической коммуникативной) и субстанциональный онтологизм (конституируясь как философия Я.). Кроме того, “трансцендентально-герменевтическая” трактовка Я. позволяет снять принципиальное различие между классической онтологией и новоевропейской философией сознания, не отказывая при этом последней в присущей ей претензии на критику познания. Собственно, философия, по Апелью, “является рефлексией на “значение” или “смысл” языковых выражений (“анализом Я.”), а философ выступает “как критик Я.”. Речь является понимающей коммуникация мыслится Апельем в качестве языковых игр, что задает новый вектор квази-языковой аналитики (см. Языковые игры). Именно языковая игра является сферой подлинной реализации не только сущности Я., но и человеческой сущности. Философия Я., таким образом, предельно расширяет в философии 20 в. ареал своего интерпретационного потенциала, включая в него и концепцию человека, и концепцию сознания, и концепцию бытия. “Я. является истинным средоточием человеческого бытия, если рассмат-

ривать его исключительно в сфере, которую заполняет он один, — в сфере человеческого бытия-друг-другом, в сфере взаимопонимания, все крепнущего согласия, которое столь же необходимо для человеческого жизни, как воздух, которым мы дышим” (Гадамер). Именно поэтому “языкознание есть предыстория человеческого духа” и именно “в языке мы обычно так же дома, как и в мире” (Гадамер), ибо сама наша жизнь артикулирована как “разговорное бытие” (Левинас). И как греки “взволнованно и иуданно вслушивались в шелест листьев, в шум ветра, одним словом — в трепет природы, пытались различить разную в ней мысль”, так и современник, вслушиваясь в “гул языка” (а “гул — это шум исправной работы”), вопрошает “трепещущий в нем смысл”, ибо для “современного человека этот Я. и составляет Природу” (Р. Барт). В целом, описанные векторы анализа языковой реальности, конституированные в современной философской культуре, фактически означают “трансформацию *prima philosophia* в философию Я.” (Апель). (См. также *Differance*, Автор, Ацентризм, Бинаризм, Деконструкция, Дискурс, Интертекстуальность, Конструкция, Лабиринт, Нарратив, Означивание, Пастиш, Постмодернизм, Пустой знак, Скриптор, След, “Смерть Автора”, Сюжет, Трансцендентальное означаемое, Чтение, Экспериментация, Эротика текста, Языковые игры.)

М. А. Можейко

ЯЗЫК ИСКУССТВА — одно из важнейших проблемных полей современной философии искусства, конституированное в контексте характерного для постмодерна радикального поворота от центральной для классической традиции проблематики творчества к актуализирующей в современной философии искусства проблематике восприятия художественного произведения (см. Нарратив, “Смерть субъекта”). Данная парадигмальная трансформация берет свое начало от предложенной М. Дессуаром (1867—1947) “всеобщей науки об искусстве”, ориентированной — в отличие от традиционной эстетики — не на анализ процесса создания произведения искусства, а на анализ “эстетических переживаний” воспринимающего его субъекта (читателя-слушателя-зрителя), которые при ближайшем рассмотрении оказываются столь же сложной и творческой процедурой. Дессуар фиксирует поэтапный характер “эстетического переживания”, выявляя в его структуре такие стадии, как “общее впечатление”, результатом которого является формирование эмоциональной позиции по отношению к произведению на уровне “нравится — не нравится” (эта оценочная стадия выступает своего рода порогом, на котором, заглянув внутрь произведения, субъект

решает, войти ли в него); затем восприятие “вещественного”, установление особого рода отношений между субъектом и произведением искусства, в рамках которых возникает напряжение между восприятием как внешней субъект-объектной процедурой и экзистенциальным стремлением субъекта к растворению в произведении, примерке его на себя; разрешение этой ситуации в эстетическом наслаждении, выступающее в качестве финальной стадии восприятия произведения, могущее быть оценено не только как эстетический, но и как экзистенциальный результат “эстетического переживания” (Дессуар фундирует свою “всеобщую науку об искусстве” не только логикой и этиографией, но и психологией, физиологией, концепцией бессознательного). Парадигма трактовки искусства в контексте воспринимающей субъективности системно оформляется после фундаментальной работы М. Дюффена “Феноменология эстетического опыта” (1953), артикулирующей онтологическое значение “чувственно-смысловой субъективности”. Согласно Дюффену, именно эстетический опыт конституирует человеческое измерение как эстетического объекта (“человеческое” в вещи, ценностно-смысловую структуру объекта), так и самого человека (“человеческое в человеке”, экзистенциально-смысловую структуру субъекта), в силу чего “аффективное а priori” как единица эстетического опыта (соприкосновения субъекта и объекта в “человеческом”) может быть понята как средство снятия субъект-объектной оппозиции в отношениях человека к миру (как в практико-утилитарном, так и в когнитивно-утилитарном плане), открывая экзистенциальные возможности отношений человека и мира в режиме диалога. Новый импульс к развитию данной парадигмальной установка получает в результате предпринятых по инициативе Адорно посмертных издания и переиздания (начиная с 1955) работ Бенямина, видевшего в понимании искусства путь не только к пониманию эпохи и истории в целом, но и к постижению человеческого мира вообще (“Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости” и особенно “Парижские пассажи”). Окончательное оформление новой парадигмы философии искусства, охватывающей своим рассмотрением весь эстетико-психологический комплекс отношений между автором произведения, произведением и субъектом его восприятия, связано с включением в ее основания герменевтических установок (после “Актуальности прекрасного” Гадамера с его тезисом о том, что “поэзия, даже самая мало понятная, рождается в понимании и для понимания”). Следует отметить, что в рамках самого искусства комплексное триединство автора,

произведения и адресата было артикулировано гораздо раньше. Например, в "Театре" С. Мозса сын говорит актрисе, что боится войти, когда она одна в комнате: вдруг ее там нет. Или у М. Цветаевой: "Книга должна быть исполнена читателем как соната. Знаки — ноты. В воле читателя — осуществить или исказить". В философии искусства радикальный поворот к этой проблематике происходит окончательно во второй половине 20 в. в связи с парадигмой "смерти Автора" в постмодернизме (см. "Смерть Автора"). Именно в этом контексте — контексте восприятия художественного произведения как воспроизведения его, восприятия как своего рода творчески-герменевтической и одновременно экзистенциально-значимой процедуры — и ставится в современной философии искусства вопрос о его языке как о нахождении общего языка читателя и автора в произведении, акцентируясь не просто как актуальный, но фактически центрирующий всю проблематику современной версии философии искусства. Стратегия разрешения проблемы Я. И. выстраивается в этих рамках в двух вариантах, которые условно могут быть обозначены (по аналогии с естественным языком) как лексический и семантико-грамматический. Если в русле первого подхода на передний план выступает вопрос о лексемах, структурно-функциональных единицах художественного текста в широком его понимании (вербальный, музыкальный, архитектурный, живописный и др.), и центральной проблемой становится проблема средств художественной выразительности (артикулируемая как проблема средств создания художественности как таковой), порождая различные варианты разрешения классической оппозиции между образной и знаковой интерпретациями природы искусства, то для семантико-грамматической постановки проблемы Я. И. акцентированной становится проблема архитектоники художественного произведения, понимаемой в предельно широком своем значении — как включающей в себя субъективность адресата произведения, в силу чего остро формулируется вопрос об экзистенциальном содержании взаимодействия между произведением искусства и субъектом его восприятия. Так, в рамках лексического подхода оформляются два альтернативных направления трактовки Я. И.: экзистенциально-образная и символическая. Первая основывается на концепции художественного образа Г. Зедльмайера, трактующего образ как "сгущение" и "опозитивирование" экзистенциального опыта, который по сути своей до конца не формализуем, в силу чего как восприятие конкретного образа (в его "физико-гномическом единстве"), так и понимание художественного произведе-

ния в целом (в его центрации вокруг чувственно-опозитивированного ядра — "середины") требует не столько эстетического, сколько экзистенциального усилия: узнавания и интуитивно-целостного "первопереживания". Альтернативная позиция в интерпретации средств создания художественности генетически восходит к "Философии символических форм" Кассирера, понимавшего под символом формальное средство интеграции и упорядочивания многообразного чувственного опыта, и в эксплицитном виде оформляется в эстетике С. Лангер, выдающей в символизации специфический способ освоения действительности и понимающей в этом контексте искусство как одну из сфер реализации человеческой способности к "символотворчеству". Эта способность, однако, согласно Лангер, укоренена не столько в рафинированной интеллектуальной, сколько в чувственно-психологической сфере, а потому символизация способна зафиксировать в объективной форме даже те эмоциональные состояния и экзистенциальные переживания, которые по природе своей не относятся к дикурсивным. В этом смысле художественные символы, по Лангер, принципиально несемiotичны, ибо, в отличие от знака, несущего информацию к другому, отличным от него самого объекте, то есть репрезентирующем иное, символы искусства, напротив, "презентативны" в том смысле, что презентируют сами себя, свое глубинное содержание, оказываясь самодостаточными "значимыми формами". Интерпретация художественного произведения в этом случае может быть осуществлена, согласно Лангер, с одной стороны, как логический анализ художественных символов, чья объективная форма допускает универсальную интерсубъективную аналитику, а с другой — движение в поле художественных символов может рассматриваться как понимающее проникновение за "открывающуюся" этому пониманию объективную (а значит, и общезначимую, доступную для узнавания) форму символа — в его субъективное содержание. Выступая средством объективации и оформления в интерсубъективных символах чувственно-субъективного психологического опыта, искусство, таким образом, дает возможность расшифровки их содержания, а значит, понимания и интериоризации. (Как сказал в свое время Толстой, "вызвать в себе раз испытанное чувство и, вызвав его в себе... передать это чувство так, чтобы другие испытали то же чувство. Искусство есть деятельность человеческая, состоящая в том, что один человек сознательно известными внешними знаками передает другим испытываемые им чувства, а другие люди заражаются этими чувствами и переживают их".) Что же касается семантико-грамматической стратегии интер-

претации Я. И., то она может быть обнаружена в позициях таких авторов, как Жиран и Ф. Лаку-Лабарт (р. 1940). В "фундаментальной антропологии" Жирана центральная позиция отводится феномену мимесиса, регулирующему социальные ритуалы, посредством которых в обществе замещается жертвоприношение и вытесняется насилие. По концепции Жирана, именно мимесис фундирует структуру желания как предполагающую наличие опосредующего отношения субъекта и объекта звена — создаваемой субъектом модели, которая выступает одновременно и как соперник, вождельщик к тому же объекту, что и субъект, и — будучи произведением и объективацией его сознания — как ученик, репрезентирующий те же желания. Миметический характер желания заключается в том, что модель "соперник — ученик" реализует себя через миметическое взаимовоплощение, основанное, с одной стороны, на идентификации ("будь, как я"), а с другой — не предполагающей полного отождествления, ибо каждый остается собой ("не будь мною"). В этом контексте Жиран связывает мимесис с насилием (ибо в структуре желания бытие всех его сопряженных между собой звеньев является и результатом насилия, и насилием как таковым) и с религиозным началом (мимесис как символизирующий жертвоприношение и выступающий ритуальной рецитацией "заместительной жертвы" фундирует любое сакральное действие, которые, в свою очередь, фундируют социальность). Концепция Лаку-Лабарта, генетически восходя к переосмыслению "фундаментальной антропологии" Жирана, тем не менее, задает самостоятельную ветвь развития семантико-грамматической стратегии в трактовке Я. И. Центрируя внимание на экзистенциальном состоянии субъекта восприятия художественного произведения ("субъект в зеркале" искусства), Лаку-Лабарт анализирует его отношения с "воображаемым" (содержанием произведения), предполагающие как конструктивное, так и деструктивное воздействие "воображаемого" на субъекта: в процессе восприятия произведения искусства сознание подвергается внешнему трансформирующему воздействию — субъект выступает не только и не столько в качестве "экзистирующего", сколько в качестве "дезистирующего", утрачивающего экзистенциальную тождественность и автохтонность экзистенциального опыта, ибо в пространстве мимесиса он встречается со своим "двоющимся двойником", тождественным и нетождественным как субъекту, так и самому себе: Я, фабульный герой, Я и фабульный герой, Я как Я, Я как фабульный герой и т. д., — отраже-

ния дробятся и множатся, задавая пространство экзистенции как принципиально мозаичное. Плуральность нарративных (см. Нарратив) практик оборачивается “в зеркале искусства” нестабильностью амальгамы, лишая субъекта иллюзии самоидентификации как субстанциальной и инспирируя понимание ее как конституирующей в плуральности “дезистенций”. А поскольку любой экзистенции как “экзистенции отражений” предшествует “дезистенция” в отражениях, а изначальная “дезистенция” есть не что иное, как мимесис, постольку миметическая процедура выступает фундаментальной в экзистенциальном плане, а миметическая “гиперлогика” — фундаментальным ритмом (языком) бытия. Таким образом, в рамках семантико-грамматической трактовки Я. И. миметический акт выступает не только как экзистенциальное самотворчество, но и как основа любого коммуникативного творчества, ибо последнее носит миметический характер. В целом, в современной версии философии искусства в фокусе значимости оказывается языковая, коммуникативная функция искусства, а процедура понимания и интериоризации содержания художественного произведения трактуется не только как модель понимания в контексте общения между автором и субъектом восприятия, но — шире — как универсальная парадигма взаимопонимания, валидная в самых различных коммуникативных средах. Это оказывается особенно значимым в контексте игры-Play, где изначальная недосказанность, отсутствие исходно заданных правил и загода оговоренных перспектив ставит человека лицом к лицу с миром возможного, инспирируя конструирование им собственного Я и Я другого в различных экзистенциальных контекстах, создание — на основе тех отблесков, которые они отбрасывают друг на друга, — ситуативного языка недосказанности как средства общения и понимания, раскрывая собственный коммуникативный и экзистенциальный потенциал.

М. А. Можейко

ЯЗЫКОВЫЕ ИГРЫ — понятие современной неклассической философии языка, фиксирующее речевые системы коммуникаций, организованные по определенным правилам, нарушение которых означает разрушение Я. И. или выход за их пределы. Понятие “Я. И.” введено Витгенштейном, являясь одной из важнейших категориальных структур в его поздних произведениях. Я. И. являются наиболее существенной формой презентации языка как в процессе овладения им (обучения языку, осуществляемое посредством

включения субъекта в определенные нормативные системы речевых коммуникаций), так и в процессе ставшей языковой динамики (усложнение словоупотреблений в речевых коммуникациях как Я. И.). В концепции Я. И. Витгенштейна получает новое истолкование введенное Э. Шпрангером (1922) понятие “форм жизни”: конституирование форм жизни как определенных вариантов социокультурной артикуляции человеческого бытия фундировано именно речевой практикой Я. И., — базовые параметры последних оказываются содержательными детерминантами форм жизни, задавая им такие характеристики, как конвенциальная основа, нормативность правил и др. Вместе с тем Я. И., переводя речевую (и, соответственно, социокультурную) реальность в игровую плоскость, очерчивают горизонт возможных миров индивидуального и социокультурного опыта как не совпадающих с наличными, ибо, с одной стороны, в выборе правил языка, как и в выборе игры как набора игровых правил, человек ничем внешне не ограничен (ср. с “принципом терпимости” Карнапа), а с другой — соблюдение требования интерпретируемости модельной семантики заложено в самой основе конституирующего игру языка. По Витгенштейну, словоупотребление вообще не может быть неправильным: во-первых, потому, что построение речи подчинено соответствующим конвенциям, обеспечивающим соблюдение правил языковой организации, а во-вторых, потому, что “правильного” (как единственно правильного, правильного, в отличие от возможного неправильного) словоупотребления вообще не существует, иначе Я. И. были бы невозможны как таковые. Теория Я. И. Витгенштейна находит свое дальнейшее развитие, с одной стороны, в модальной семантике и эпистемологии, с другой — в философии постмодерна. Так, в игровой модели языка Хинтикки зафиксированная в грамматической структуре предложения ситуация артикулируемая как игровая, апплицируясь на таких “игроков”, как “Я” и “реальность”, — и если первый “игрок” ориентирован на верификацию содержания высказывания, то второй — на его фальсификацию, что задает принципиальную гипотетичность языковых моделей, содержание которых выступает как “возможные миры”. В философии постмодерна понятие “Я. И.” фиксирует плуральность нарративных практик (см. Нарратив) — в противоположность характерному для “эпохи больших нарративов” жесткому “дискурсу легитимаций”, исключающему саму возможность игры как свободы (Литотар). Игровая аргументация фундирует идею Деррида о децентрированности текста (аргумент от противного и к игре): ни семантический,

ни аксиологический центр текста невозможен, ибо “функцией этого центра было-бы... прежде всего гарантировать, чтобы организующий принцип структуры ограничивал то, что мы можем назвать свободной игрой структуры” (Деррида). Идея Я. И. лежит в самой основе постмодернистской концепции Читателя как источника смысла, ибо в процессе чтения “все трое” (то есть читатель, текст и автор) “являют собою единое и бесконечное поле для игры письма” (Л. Перрон-Муазес). И в целом “формы протекания всякого разговора можно... описать понятием игры”, и “основное состояние игры, которое должно быть наполнено ее духом — духом легкости, свободы радости от удач — и заполнять им играющего, является структурно близким состоянию разговора, в котором язык является истинным” (Гадамер). По Гадамеру, “протекание всякого разговора можно... описать понятием игры”, и Я. И. могут реализовывать себя как в коммуникативной сфере (“духовная реальность языка есть реальность Рлеиша, духа, который объединяет Я и Ты... В любом разговоре господствует дух открытости и свободного перетекания Я в Ты”), так и в рафинированной сфере интеллектуальной рефлексии (“игра речей и объектов доигрывается во внутренней беседе души с самой собой, как прекрасно назвал мышление Платон”). — Однако в любом случае “очарование игры для играющего сознания заключено в растворении себя самого во взаимосвязи движений, которая обладает собственной динамикой” (Гадамер). В “трансцендентально-герменевтической концепции языка” Апеля Я. И. понимаются как “сплетенные с жизненной практикой прагматические квази-единицы коммуникации и взаимопонимания”. Апелем вводится также понятие “трансцендентальных Я. И.” как Я. И. идеального (в нормативном смысле) “коммуникативного сообщества”: “эти идеальные Я. И. предвосхищаются каждым, кто следует правилу, как реальная возможность той Я. И., в которую он включен, а это значит — предполагаются как условие возможности и значимости его образа действий как осмысленного”. Но если пред-игра относима к Я. И., то с той же степенью правомерности это можно утверждать и о пост-игре: “...философ как критик языка должен отдавать себе отчет в том, что, занимаясь описанием Я. И., он сам осуществляет специфическую Я. И., которая находится в рефлексивном и критическом отношении ко всем возможным Я. И.”. В такой системе отсчета интересу субъективности значений языковых выражений обособляется Апелем не через характерную для философии классики ссылку на абсолют абстрактно-универсального сознания, но посредством апелляции к коммуникативному значимому прин-

ципу "критического образования консенсуса", безоговорочно оправданного и неуязвимого в своей операциональности: "познавательнокритическое сомнение никогда не может поставить под вопрос семантико-прагматическую связь уже используемой Я. И.". Я. И. принципиально коммуникативна, и в этом отношении предполагает понимание как взаимопонимание: язык как "трансцендентная величина" выступает "условием возможности и значимости диалогического понимания и понимания самого себя". Я. И. есть прежде всего интерсубъективная коммуникация, "которая не может быть сведена к языковой передаче информации, а является одновременно процессом достижения согласия". В этом контексте начиная с трактовки Я. И. Апелем в позднем постмодерне оформляется вектор, связанный с реабилитацией понимания в идущем от экзегетики классическом герменевтическом смысле этого слова: "говорить — это значит говорить кому-нибудь", и любая речь — даже самая непонятная — "рождается в понимании и для понимания" (Гадамер). Если, пользуясь терминологией Э. Финка, можно сказать, что Витгенштейн понимал под Я. И. *игру-игру*, то Я. И., по Апелю, — это *игра-игра*. И такая трактовка Я. И. как взаимопонимающего диалога предполагает отказ от идеи произвольной "деконструкции" (Деррида), "означивания" как текстопорождения (Кристева) и т. п. процедур субъектного наполнения текста смыслом, ибо в рамках коммуникативного акта такой подход означал бы обрыв коммуникации. — Только обобщенная установка на понимание как реконструкцию имманентного смысла любого речевого акта и текста может сделать Я. И. принципиально возможной. Теория Я. И. широко используется в современной философии, применяется в исследованиях по общей семантике (Р. Хаякава) и сценарной социально-психологической "теории конфликта" (А. Рапопорт).

М. А. Можейко

ЯКОБСОН Роман (1896—1982) — русский лингвист, семиотик, литературовед, способствовавший установлению продуктивного диалога между европейской и американской культурными традициями, французским, чешским и русским структурализмом, между лингвистикой и антропологией, между лингвистикой и психоанализом. Профессиональная карьера Я. начиналась с Московского лингвистического кружка, позже он вместе с петроградскими друзьями основывает ОПОЯЗ (Общество по изучению поэтического языка). Оказавшись в эмиграции в Чехии, Я. принимает участие в деятельности Пражского лингвистического кружка. Вынужденный бежать из оккупированной нацистами Чехии, Я. проводит следующий пе-

риод в Дании и Норвегии, где в дискуссиях осмысливает отличия пражского структурализма от датской глоссематики. В годы войны Я. оказывается в Америке, где занимает должность профессора славянских языков и литературы Гарвардского университета. Полное собрание сочинений Я. в пяти томах было выпущено в Гааге (1962—1979). Я. глубоко занималась проблема неразрывной связи лингвистики и поэтики. Он одним из первых популяризировал идеи Пирса и применил его трихотомическую классификацию знаков, внес значительный вклад в теорию коммуникации. Основным объектом исследований Я. — это не сосюррианский статичный и абстрактный "язык" как система правил, установленных социумом, а "речевая деятельность", "язык-в-действии" ("речевое событие", если пользоваться выражением Бахтина, или "акты речевого общения"). Со временем Я. постепенно перешел от изучения сугубо формальных аспектов языка к изучению семантики произведения как такового. Для Я. значение произведения определяется не только структурой знака-проводника, значение (как это показал в свое время Леви-Стросс, с которым Я. связывали дружеские отношения и совместные научные интересы) — это еще и результат осмысления, интериоризации, включенной в текст формально упорядоченной структуры универсума. В своих работах о поэтике Я. обращается к исследованию поэзии русского авангарда. "Самовитое слово" авангардистов, аннулируя изображаемый или обозначаемый им предмет, ставило вопрос о природе и значимости элементов, несущих семантическую функцию в пространственных фигурах и в языке. Именно новое отношение к слову сделало возможным выявить и проанализировать литературность как таковую (то, что делает произведение литературным произведением). Я. считал, что присущий ему взрослый интерес к акустическим, онома-топейческим опытам авангардистов явился следствием его детского интереса к заклинаниям, колдовским речам, "заумным" разговорам (при этом его интересовали и звуковая сторона народных речений, и их смысл, а порой и "бессмыслица", также имеющие собственные законы построения). Таким образом, путь к изучению русского авангарда был проторен Я. через исследование поэтики русского фольклора (Я. и сам писал "заумные" стихи под псевдонимом "Апягров"). Как считают некоторые современные теоретики (например, Кристева), нельзя отрицать определенные заслуги Я. в структурной лингвистике в целом, в фонологии, в эпистемологии и истории лингвистического дискурса, но "его теория поэтического языка все равно остается на первом месте". Я., отставив свой взгляд на авангардистскую поэзию, резко выступал против

тех, кто слишком упрощенно трактовал формалистский подход к искусству, — против тех, кто считал, что формализм не может уловить связи искусства с действительной жизнью, что он призывает к подходу "искусство ради искусства", идя по следам кантовской эстетики. Я. отмечал, что "ни Тынянов, ни Мукаржовский, ни Шкловский, ни я, ни один из нас никогда не провозглашал самостоятельности искусства. Если мы и пытались что-то показать, так это то, что искусство — составная часть социальной структуры, компонент, который взаимодействует со всеми остальными и сам изменяем, поскольку и сфера искусства, и его взаимоотношения с другими элементами социальной структуры находятся в постоянном движении. Мы выступаем не за сепаратизм искусства, но за автономность эстетической функции". К заслугам Я. следует отнести и то, что благодаря его исследованиям по авангарду (не только поэзии, но и футуризма, дада и экспрессионизма) стало очевидно, что объектом семиотики является не только вербальный язык, но и искусство, которое долго ускользало от семиотического анализа. Все искусство — будь оно, по сути, темпоральное, подобно музыке и поэзии, — основано, по Я., на пространственных отношениях, подобно живописи и скульптуре; или синкретичны, пространственно-темпоральны, подобно театру или цирковым представлениям и кинопоказам, — все они связаны со знаком. Разговор о "грамматике" искусства состоит не только в использовании бессмысленной метафоры: суть в том, что все виды искусства имеют в виду организацию полярных сигнификативных категорий, которые, в свою очередь, основываются на оппозиции маркированных и немаркированных элементов. Все виды искусства, объединяясь, образуют сеть художественных конвенций. Оригинальность произведения ограничивается художественным кодом, который доминирует в данную эпоху и в данном обществе. И даже неподчинение художника затребованным правилам не менее, чем его верная приверженность им, воспринимается современниками в русле установленного кода, который художник-новатор пытается разрушить. Апофеоз междисциплинарного мышления Я. приходится на 1940—1950-е — сферу его изысканий составляют лингвистика, поэтика, риторика, антропология, психоанализ, философия языка. Анализируя феномен языка во всех его проявлениях, Я. был уверен, что его невозможно изолировать от всей целостности человеческого поведения, которое всегда значимо — отсюда и его глубокий интерес к антропологическим исследованиям. Во-первых, по мысли Я.,

любая лингвистическая инновация может работать лишь тогда, когда она принята и интегрирована социумом; во-вторых, язык — не единственная семиотическая система в культуре, и ее роднит с другими знаковыми системами общность законов, управляющих их функционированием и развитием. Хотя и существуют знаковые системы, механизм функционирования которых не тождественен языку (кино, музыка), тем не менее, сигнификация, то есть означивание, — это явление, охватывающее весь культурный универсум, следовательно, задача семиотики состоит в том, чтобы исследовать их междисциплинарные отношения и выявить постоянные и универсальные механизмы означивания. Язык и культура очень тесно взаимосвязаны, и потому Я. в 1970 констатирует, что лингвистика неотделима от культурной антропологии. В совместной работе с Леви-Строссом ("Кошки" Бодлера) Я. указывает, что и лингвистический, и антропологический анализ поэтического текста являются комплементарными и позволяют глубже увидеть, как сделан и как функционирует этот текст. В поэтическом произведении лингвист обнаруживает структуры, сходные со структурами, которые выявляет антрополог. Со своей стороны этнолог признает, что мифы — это не только некоторые концептуальные упорядоченности, это также и своего рода поэтические тексты, вызывающие у своих слушателей и читателей подлинно эстетические эмоции. Соответствующие методы анализа, с точки зрения Я., — метод бинарной оппозиции, выявление симметрии и асимметрии, выявление формальных структур, кристаллизующих смысл произведения. Я. полагал, что целый ряд дисциплин, таких как семиотика, антропология, этнология, должен быть объединен в рамках теории коммуникации, изучающей все виды обменов в человеческом обществе (этиология изучает обмен как основной социальный факт (Мосс); обмен женщинами, имуществом и информацией (Леви-Стросс); семиотика — обмены посредством знаков; лингвистика — обмены словесными сообщениями на естественном языке). Именно с именем Я. связаны некоторые ключевые идеи современной теории коммуникации, и прежде всего разработанная и усовершенствованная им модель коммуникативного акта применительно к вербальному языку ("Лингвистика и поэтика", 1960). Следует отметить, что в дальнейшем модель Я. неоднократно подвергалась критике с самых разных сторон, ибо она предлагала некую абстрактно-идеальную модель общения, не отражающую реальную сложность процесса коммуникации. Я. исходил из того, что цель любой

коммуникации — это адекватность общения, основанная на понимании сообщения, поэтому в основе его схемы лежит абстракция, предполагающая не только пользование одним и тем же кодом, но и одинаковый объем памяти передающего и воспринимающего, один и тот же контекст восприятия (социальный, культурный, интертекстуальный, идеологический). Идеал такой коммуникации, как показал позднее Лотман, — это команды, приказы, это даже не автокоммуникация ("сказать Я — значит ошибиться" — в психоанализе автокоммуникация сомнительна, ибо речь не может идти о тождественности, идентичности самой личности). Так что на деле процесс декодирования не так уж и прост — оба участника коммуникации пользуются сложным набором кодов и субкодов. Всякая реальная интерпретация будет более или менее неадекватной — на чем, собственно и была основана идея Пирса о неограниченном семиозисе. Я. выделяет следующие базисные элементы акта коммуникации — отправитель, контекст (также "референт" — то, к чему адресуется смысл сообщения), сообщение, канал (контакт — то, что выступает и как физический канал, и как психологическая связь между адресатом и адресантом, обуславливающие возможность установить и поддерживать коммуникацию), код, сообщение и адресат (реципиент). Согласно модели коммуникации, Я. выделяет и анализирует несколько базисных функций языка, соответствующих различным аспектам коммуникативного процесса, причем предполагается, что эти идеи будут релевантны любому типу сообщений (литературное произведение, архитектурный памятник, картина). Согласно замыслу Я., каждому из шести элементов, факторов речевой коммуникации соответствует особая функция языка. Под "функцией языка" Я. имеет в виду направленность, "установку или назначение (роль) самого сообщения по отношению к другим факторам речевого общения. Если цель сообщения — адресат, то мы имеем дело с фатической функцией; если сообщение направлено на контекст — речь идет о референтивной функции и т. д. Для самого Я. особый интерес представляет поэтическая функция языка (доминирующая в поэзии и в искусстве вообще). Главной в повседневном, не-поэтическом сообщении является *референтивная* функция, то есть установка сообщения на референт, на контекст, но вряд ли можно найти речевые сообщения, выполняющие только одну эту функцию. Соответственно, лингвистика, семиотика должны изучать язык во всем разнообразии его функций, тем более что различия между сообщениями заключаются не в основном проявлении одной функции, а в их различной иерархии. Иерархия функций в сообщении обус-

ловливает специфику каждого конкретного акта коммуникации — процесса передачи и восприятия некоторого сообщения. Я. выделяет следующие функции: эмотивная (экспрессивная), конативная (=апеллятивная), фатическая, референтивная (коммуникативная), метаязыковая, поэтическая. 1) *Эмотивная* функция сосредоточена на адресанте и имеет своей целью прямое выражение говорящего к тому, о чем он говорит. "Она связана со стремлением произвести впечатление определенных эмоций у реципиента" — неважно, идет ли речь о подлинных или притворных чувствах. Чисто эмотивный слой языка представлен междометиями. Эта функция окрашивает все высказывания в определенную тональность. По сравнению с референтным языком эмотивный язык, первым делом выполняющий экспрессивную функцию, обычно более близок к поэтическому языку (который нацелен именно на знак как таковой). Передаваемая информация в большинстве случаев не является неким объективированным знанием — то есть не ограничивается сугубо когнитивным (познавательным) аспектом. Когда человек пользуется экспрессивными элементами, чтобы выразить гнев, иронию или радость, он безусловно передает информацию — о себе, это субъективная информация. (Для иллюстрации своей мысли Я. воспользовался примером из театральной практики Станиславского. На прослушивании во МХАТе режиссер предлагал актерам сделать из слов "сегодня вечером", меняя их экспрессивную окраску, 40 различных сообщений. Аудитория же должна была понять, о какой ситуации идет речь только по звуковому облику этих двух слов. Таким образом, ясно, что эмотивные элементы сообщения подлежат семиотическому анализу. 2) *Конативная* (апеллятивная, или *усвоения*) функция ориентирована на адресата. Она находит свое грамматическое выражение в звательной форме и повелительном наклонении. Эти элементы сообщения не могут быть истинными или ложными. 3) В традиционной модели языка (у Бюлера, например) — выделялись только эти две и еще одна функция, а именно — *референтивная*, или коммуникативная, то есть главная функция сообщения, соотносимая с предметом, о котором идет речь). Эта функция завязана на отношении сообщения к референту или контексту. В "Тезисах Пражского лингвистического кружка" были описаны только две функции — общения и поэтическая. Мартини выделял три функции — коммуникативную, экспрессивную, эстетическую. Я. добавляет еще три функции, которые в прежних классификациях являлись как бы разновидностями коммуникативной. 4) Существуют сообщения, основное назначение которых состоит в том, чтобы установить, продолжить или прервать ком-

муникацию, проверить, работает ли канал (установлен ли контакт с реципиентом). Эта направленность на контакт выражается в *фатической* функции и осуществляется она посредством обмена риторическими формулировками или даже целыми диалогами, единственная функция которых — поддержание коммуникации. Фатическая функция языка является единственной функцией, общей для птиц и людей, так как стремление начать и поддерживать коммуникацию характерно и для говорящих птиц. Кроме того, эта функция языка усваивается раньше всех других функций маленькими детьми, так как стремление вступить в коммуникацию появляется гораздо раньше способности передавать или принимать информативные сообщения. 5) *Метаязыковая* функция (или функция толкования) — преследует цель установления тождества высказывания. Необходимо ввести различие между двумя уровнями языка: “объектным языком”, на котором говорят о внешнем мире, и “метаязыком”, на котором говорят о самом языке. Метаязык играет очень важную роль не только для лингвистов и для науки в целом, но и в нашем повседневном языке. Мы пользуемся метаязыком, не осознавая метаязыкового характера наших операций (например, “Вы говорите по-русски?”, или “Вы понимаете, о чем я говорю?”). 6) *Поэтическая* функция языка — сосредоточение, направленность внимания на сообщение ради него самого (а не ради референта, контакта или адресата). Это наиболее важная функция в поэтическом сообщении (произведении искусства), хотя во всех прочих видах речевой деятельности она выступает как вторичный, дополнительный компонент. Я. считал, что каждый речевой акт в некотором смысле стилизует и преобразует описываемое им событие. То, каким образом он делает это, определяется его намерением, эмоциональным содержанием и аудиторией, которой он адресован, предвпрительной “цензурой”, которую он производит, набором готовых образцов, к которым он принадлежит. Поскольку “поэтичность” речевого акта очень хорошо показывает, что коммуникация не имеет тут основного значения, то “цензура” может быть ослаблена, приглушена. Отменяет ли поэтическая функция языка функцию референтивную (то есть можно ли их считать взаимоотрицающими) и каким образом мы вообще можем выявить поэтическую функцию в каком-либо сообщении? В. Маяковский говорил, что “любое прилагательное, употребленное в поэзии, тем самым уже является поэтическим эпитетом”. Я. считал, что “поэтичность — это не просто дополнение речи риторическими украшениями, а общая переоценка речи и всех ее компонентов”. При этом он приводит в качестве примера анекдот, в котором миссионер упрекает

свою паству в одном из африканских племен, что они ходят голые. “А как же ты сам? — отвечали те, указывая на его лицо. — Разве ты сам кое-где не голый?”. — “Да, но это же лицо”. — “А у нас повсюду лицо” — ответил туземец. В заключение Я. добавляет: “Так и в поэзии любой речевой элемент превращается в фигуру поэтической речи”. Любопытно то, что даже внутри поэзии может быть различна иерархия вышеозначенных функций — например, эпическая поэзия, сосредоточившись на третьем лице, в большей степени опирается на референтивную функцию; лирическая поэзия — на экспрессивную и т. д. С другой стороны, в других, непозетических текстах, иногда параллельной по значимости коммуникативной функции оказывается и поэтическая — в современной рекламе, в средневековых законодательствах, в санскритских научных трактатах, написанных в стихах (которые в индийской поэтической традиции отличны от собственно поэзии) — это так называемые у Я. “прикладные стихи”, которые известны не всем культурам. Я. считал, что поэтическая функция присуща речи любого человеческого существа с раннего детства и играет ведущую роль в построении дискурса. Так, пословица (страсть к собиранию которых проявилась у Я. с тех самых пор, как он научился читать) принадлежит одновременно и к повседневной речи, и к словесному искусству. Приведем здесь кратце анализ Я. одной русской пословицы. “Можно в совершенстве знать синтаксические и морфологические правила русского языка, так же как и его словарь, и тем не менее оказаться озадаченным предложением — *Семеро приехали на одном колесе* — если, конечно, слушатель заранее не знает смысла пословицы — “Пустое любопытство должно оставаться неудовлетворенным”. Тождество первого и последнего слога *-се-* в приведенной последовательности (*Семеро... колесе*), так же как и соответствие между обеими заударными двусложными группами в конце двух начальных слов (*семеро... приехали*) и предупредительными двусложными группами двух последних единиц (*на одном колесе*) превращает эту четырехсловную группу в симметричное дихотомическое образование из двух бинарных частей. Таким образом, пословица — это наибольшая кодированная единица, возникающая в речи, и одновременно самое короткое поэтическое сочинение. Относительность построения пословицы сжато выражена в присказке: *Пень не околица, одна речь не пословица*. Эта функция, усиливая осязаемость знаков, углубляет фундаментальную дихотомию между знаками и предметами. Она лишней раз демонстрирует, что знак не совпадает с объектом. (“Поэтическая функция предполагает интравертивное (=авторефлексивное) отношение к вербальным зна-

кам как к единству означающего и означаемого”). Поэзия определялась Я. как “высказывание с установкой на выражение”, поэзия “есть язык в его эстетической функции”, она индифферентна в отношении к предмету высказывания (так же, как предметная проза индифферентна в отношении ритма). Как поэтическое проявляет себя? “Поэтическое присутствует, когда слово ощущается как слово, а не только как представленное называемого им объекта или как выброс эмоции, когда слова и их композиция, их значение, их внешняя и внутренняя форма приобретают вес и ценность сами по себе вместо того, чтобы безразлично относиться к реальности”. Поэтика как область знания, согласно Я., занимается именно поэтической функцией языка (в ее компетенцию применительно к поэзии входит изучение рифмы, ритма, параллелизма (повторяемость), аллитерации, ассонансы, размер. Можно сказать, что поэтика — “это лингвистическое исследование поэтической функции вербальных сообщений в целом и поэзии в частности” или наука, изучающая поэтические произведения сквозь призму языка. Итересно, что лингвисты, взявшиеся за изучение поэтического языка, иногда встречают сопротивление со стороны литературоведов, ибо, как они считают, лингвистика в лучшем случае обслуживает поэтику. Однако литературоведы вряд ли правы, когда считают, что “семантическое исследование поэтического высказывания не входит в компетенцию лингвистики”. Если же стихотворение ставит вопросы, выходящие за пределы его словесной фактуры, то мы попадаем в сферу действия семиотики (науки более широкой, чем лингвистика, по мнению Я.). Сегодня значение Я. не исчерпывается лингвистикой и поэтикой, все чаще его имя упоминается в связи с развитием психоанализа, в частности, речь идет о влиянии Я. на учение Лакана. Каким образом знаменитая структуралистская формула “бессознательное есть язык” связана с концепцией Я.? В своем стремлении эксплицитировать универсальную сущность языка Я. обнаружил, что границы, отделяющие друг от друга поэтическую речь, речь психотика и ребенка, не столь отчетливы как принято было считать. Семиозис языка есть трансцендентальная сфера, и, чтобы попасть в нее, каждый из языков подвергается уподоблению общей структурной модели. Структура есть — уже, везде и всегда — там где есть язык и речь. Поэтому грани между поэзией, потоком сознания и бессознательным столь неуловимы. Стихотворение отличается от любого другого сообщения лишь тем, что оно по-иному задает сегменты структуры, в отличие от того, как это происходит в выска-

звании афатика или в лепете ребенка. Отсюда — один шаг для представления о структурном характере бессознательного. Структурный принцип объединяет предмет и называющее его слово. Яснее всего это видно тогда, когда язык теряет свою референтивную функцию, — то есть перестает быть средством передачи информации о внешнем мире в нашей повседневной практике, когда он выступает в поэтической и металингвистической функциях или же, как показывает Я., когда выявляются некие дисфункции языка — например, в случае афатических нарушений. При афатических расстройствах речь пациента, в которой сказывается невозможность артикуляции и восприятия определенных языковых моментов, обнажает именно внутривидовое нарушение, а тем самым функциональный, телеологический характер элементов языка. Эти сегменты смысла можно назвать бессознательными и вслед за Лаканом сказать, что «бессознательное организовано как язык», а потому отказаться от выделения бессознательного во внеязыковую или праязыковую области, и тем самым отказаться от вульгарного противопоставления «сознание» — «бессознательное». Проблемы афазии (и детской речи) заинтересовали Я. еще в 1930-х как проблемы структурных законов, управляющих формированием и распадом речи. Он исходил из того, что, если считать афазию речевым расстройством, то любое описание и классификация синдромов афазии должно начинаться с вопроса о том, какие именно аспекты языка оказываются поврежденными при различных расстройствах такого рода. Исследование этой проблемы необходимо как лингвистам, так и нейрофизиологам и психоаналитикам (имеющим дело с речью). Афатическая регрессия может служить зеркалом процесса усвоения звуков речи ребенком: она отражает развитие речевых навыков у ребенка, но в «обратную сторону». Более того, сравнение языка детей и пациентов-афатиков дает возможность установить ряд законов о взаимозависимости этих двух процессов. Виды афазии многочисленны и различны, но все они остаются в пределах двух описываемых Я. типов — нарушение отношений сходства и смежности. Любая форма афатического расстройства состоит в более или менее тяжелом повреждении способности к селекции и субституции, или комбинации и контекстной композиции. Первый вид речевой деятельности вызывает неспособность к металингвистическим операциям, второй же разрушает способность к поддержанию иерархии языковых единиц. Афатик первого типа исключает из речи отношения сходства, афатик же второго — отношения смежности. Метафора является чужеродным элемен-

том при нарушении отношения сходства, при нарушении же отношения смежности из пропозиции исчезает метонимия. Дискурс может развиваться в соответствии с двумя различными семантическими линиями: одна тема может вести к другой теме через сходство либо через смежность. В соответствии с тем как пациенты ищут способы наиболее релевантного выражения через метафору или через метонимию, первый способ образования пропозиции называется *метафорическим*, а второй — *метонимическим*. Афазия ограничивает или полностью блокирует тот или иной из этих двух процессов — вот почему изучение афазии, по мысли Я., имеет колоссальное значение для лингвистов. В обычной речевой деятельности оба этих процесса работают безотказно, но при внимательном рассмотрении обнаруживается, что под влиянием культурной модели, определенных индивидуальных черт или особой манеры речи преимущественно пользуется либо один, либо другой из этих двух процессов. Тем более интересен тот факт, что особенно явно выражено взаимодействие этих двух элементов в художественном творчестве.

А. Р. Усманова

ЯСПЕРС (Jaspers) Карл (1883—1969) — немецкий философ и психиатр, один из создателей экзистенциализма. Доктор медицины (1909). Доктор психологии (1913). Профессор психологии (с 1916), профессор философии (с 1922) Гейдельбергского (1916—1937, 1945—1948) и Базельского университетов (1948—1961). (В 1937 был изгнан из университета как активист.) Профессиональную деятельность Я. начал как психиатр, что в известной степени предопределило трактовку им основных философских вопросов. В работах «Всеобщая психопатология» (1913) и «Психология мировоззрений» (1919) Я. проводил идею, согласно которой психопатологические явления, как правило, отражают не столько процесс распада человеческой личности, сколько интенсивные поиски человеком собственной индивидуальности. (После 1915 отошел от активных исследований в области психиатрии, посвятив ряд работ проблематике патографии, то есть психопатологическому анализу эволюции выдающихся личностей: Стриндберг, Ван Гог, Сведенборг, Гельдерлин, Ницше и др.) Рассматривая суть этих поисков в качестве ядра подлинной философской рефлексии, Я. утверждал, что любая рационалистически выстроенная картина мира есть не что иное, как иносказательная интеллектуальная интерпретация скрытых душевных стремлений творчески мыслящего индивида. Бытие в этих условиях оказывается «зашифрованным» и предполагает обязательное истолкование. Задача философии у Я. — вскрыть то обстоятельство, что в основаниях всех ипо-

стасей сознательной деятельности людей лежит неосознаваемое творчество «экзистенции» (бытия особого плана, человеческой самости, внеположенной предметному миру). Источник высшей мудрости — господствующее в мире неразумное («Разум и экзистенция», 1935). Развивая свои представления о «пограничных ситуациях», Я. пришел к выводу о том, что исконный смысл и пафос бытия раскрываются человеку лишь в моменты этих кардинальнейших, жизнелюбивых потрясений (размышления о смерти, болезнь и т. д.). Человек постоянно переживает в своей душе определенные обстоятельства, но иногда они предельно эмоционально сопрягаются с крайними потрясениями — человек создает роль случая в своей жизни, а также то, насколько его жизнь не принадлежала ему самому, будучи несобственной. Это и есть «пограничная ситуация случая». По Я., даже «смерть как объективный факт эмпирического бытия еще не есть пограничная ситуация»: важен факт осознания такой возможности, факт ощущения хрупкости, конечности существования индивидов. Именно в эти моменты осуществляется «крушение пифра»: человек элиминирует из системы собственного мировосприятия балласт повседневных тревог («наличное бытие-в-мире»), а также совокупность так называемых идеальных интересов вкупе с научными и околовучными представлениями о действительности («трансцендентальное бытие-в-себе»). Для человека актуализируются мир его интимного начала (происходит «озарение экзистенции») и его истинное переживание Бога (трансцендентного) («Философия»: том 1 — «Философская ориентация в мире», том 2 — «Проявление экзистенции», том 3 — «Метафизика», 1931—1932). «Человек как целое не объективируем. Поскольку он объективируем, он есть предмет... но и в качестве такового он никогда не есть он сам. По отношению к нему как объекту можно действовать посредством внешних рассудочных установлений согласно правил и опыта. По отношению к нему самому, то есть как возможной экзистенции, я могу действовать только в исторической конкретности, в которой уже никто не есть «случай», но в которой свершается судьба. Теперь уже нельзя больше спутать объективно-предметное в человеке... с ним самим как экзистенцией, открывающейся в коммуникации...». Экзистенция (подлинное либо собственное существование человека, не обусловливаемое ничем внешним, лишь собственной его индивидуальностью), по Я., не находится в границах предметного мира, ибо она — свобода: «Или человек как предмет исследования — или человек как свобода». Поскольку человек постигает себя, исходя из свободы, оп таким образом постигает собственную трансценденцию, исчезающим явлением которой как раз он и ока-

зывается в своей свободе. Именуя собственную философскую деятельность "философствованием", Я. делал акцент на важность корректной постановки вопросов — более, нежели на вынужденный поиск ответов. Философия у Я. принципиально не может выступать как наука, ограниченная рамками жестко задаваемых предмета и метода. Философия лишь удостоверяет нас в существовании бытия, а метафизика сводима к отысканию человеком смысла бытия. Членение бытия, по схеме Я., сопряжено с аналогичным строением его "философствования". "Бытие-в-мире", предметное бытие, "существование" — вещный уровень бытия. Философствование, сопряженное с ним, есть "ориентация-в-мире". (Поверхностный слой познания человека — рассмотрение его жизни в мире; мир и причастность к нему человека суть то, что может быть зафиксировано эмпирически и рационально посредством усилий науки). В условиях "пограничных ситуаций", безмотивной неудовлетворенности наличным существованием может проявиться ("озариться", "высветлиться") "экзистенция". Философствование о ней не объективируемо по сути своей, оно принуждено воплощаться в словах, будучи ориентировано на постижение того, что скрыто за словами. Философствующее мышление у Я. способно принести только удовлетворение, стремясь проникнуть за горизонт явлений, научная же мысль рационалистически постигает явления, продуцируя "знания". При этом, утверждал Я., "...философская вера, вера мыслящего человека всегда отличается тем, что она существует только в союзе со знанием. Она хочет знать то, что познаваемо, и понять самое себя". "Философская вера", по Я., — продукт размышлений, а не откровения; способность философствования присуща любому человеку и имеет целью достижение истинной "коммуникации", то есть реальной возможности быть услышанным и высказаться самому (в процессе интимного и личного общения "в" и "по поводу" истины). Общение людей — атрибут бытия человека. "Сравнение человека с животными указывает на коммуникацию как универсальное условие человеческого бытия. Она настолько составляет его всеохватывающую сущность, что все, что есть человек и что есть для человека, обретается через коммуникацию". Экзистенция, по мнению Я., "есть лишь постольку, поскольку соотносит себя с другой экзистенцией и с трансценденцией". (Таким образом, сущее встречает человека тремя способами: мир, экзистенция и трансценденция, которые, в свою очередь, отображают наличие трех уровней постижения человека, все более и более глубоких). Акт коммуникации являет собой осуществленную соотнесенность одной экзистенции с другой, акт философской веры — соотнесенность экзистенции с трансцен-

денцией. Последняя у Я. — конечный предел любого бытия и мышления, она столь же неуловимо существует, сколь и не может быть увидена, пребывая непознанной. Трансценденция суть нечто, лежащее за краем человеческого существования и мира и придающее им смысл и ценность: природа, мифология, поэзия, философия — шифры трансценденции, через которые она "сказывает себя". Будучи противопоставленным трансценденции, мышление трансформируется в метафизику. По Я., "метафизика доносит до нас окружающее трансценденции. Метафизику мы понимаем как "тайнопись". Мы слышим заключенную в шифре действительность из действительности нашего существования, а не просто из рассудка, который здесь ни в коей мере не содействует раскрытию смысла". Не может быть ни знаков, ни символов трансценденции: знак доступен непосредственно, а трансценденция — нет; символизируемое же живет лишь в символе, трансценденция же — за пределами. Могут являться намеки, указания на трансценденцию — шифры, которые при этом к обозначаемому ими однозначно не привязаны. Путь к трансценденции есть для каждого, но в обязательном порядке он неповторим и уникален. Согласно Я., "бесконечная многозначность всех шифров, допускающая бесконечное множество толкований, обнаруживает себя во временном существовании как их сущность. Толкование шифров через другие шифры, наглядно данных — через спекулятивные, действительных — через созданные, бесконечно, как та среда, в которой экзистенция хотела бы нащупать свою трансценденцию и предварительно создать себе возможности. Система шифров невозможна, так как в нее они входили бы только в их конечности, а не как носители трансценденции. Бесконечная возможность толкования исключает систему возможных шифров. Система может сама быть шифром, но никогда не может осмысленно охватывать, как проект, подлинные шифры". По Я., для абсолютной свободы, утверждающей собственную уникальность и неповторимость экзистенции, эта посылка (любой шифр трансценденции в облике произведений искусства или философской концепции, могущие быть истолкованными принципиально любым образом) абсолютно необходима. Экзистирующий человек обретает самобытное "я" именно в неизбывном праве на абсолютно свободное толкование и прочтение другого и других. Как же можно удостоверить в том, что избранная человеком версия толкования шифра трансценденции действительно ведет к ней экзистенцию? Трансценденция у Я. может быть обозначена как Бог, о котором допустимо знать лишь то, что он есть. Критерием встречи с Ним выступает момент "онемения" или "молчания": "Интерпретация находит свою гра-

ницу там, где кончается язык. Она совершается в молчании. Но эта граница сама существует только благодаря языку. В процессе языкового сообщения молчание становится своеобразным способом сказать о чем-то. Это молчание — не умалчивание о чем-то, что я знаю и о чем мог бы сказать. Это, скорее, молчание пред тем, кто мыслит вместе с тобой, молчание пред самим собой и молчание пред трансценденцией, исполненное на границе того, что может быть сказано. Это молчание — не немота безъязыкости, которая ничего не говорит, а следовательно, и не молчит. Так обстоит дело с шифрами. Мы слышим их словно бы из различных кругов, которые располагаются вокруг трансценденции. Или мы обращаемся к ней через их посредничество. Но шифры никогда не есть то, что мы ищем в них или чувствуем в них, или познаем в них. Поэтому мы стремимся выйти дальше, в глубину или высь, туда, где кончается всякий язык шифров и где происходит прикосновение к трансценденции — в знании о незнании, то есть в этом исполненном молчании". "Немота", "молчание", "невывражимость в слове", — по мнению Я., — единственно мыслимые выражения чувства, обозначаемого словосочетанием "Бог есть". Мыслить же трансценденцию возможно, по Я., лишь "вмысливая" ее в сфере предметного. Именно мера и степень коммуникативности, согласно Я., и выступают в качестве критерия совершенства той или иной философской системы. Человек отличается от прочего сущего во всех его проявлениях именно склонностью к коммуникации, посредством ее он обретает свою "самость", то есть подлинного самого себя в себе. Я. выделял три уровня социальности, три способа самоорганизации социума: организация на фундаменте частного интереса изолированного индивида; организация формально-правового порядка, где каждый рассматривается лишь в том измерении, в каком он равен всякому другому; органическая целостность значительной совокупности людей на национально-окрашенной либо духовной основе. Тем самым философия предлагает ориентиры поведения человека в мире с целью приближения его к состоянию "безусловного бытия", имманентного сознанию как таковому. Достижение этого ("осознания бытия", "освещения любви", "завершения покоя") и есть цель философствования, направленного на внутреннее действие, а не на изменение мира. Философствование у Я. предельно этически нагружено (в качестве базовых понятий выступают "воля к коммуникации", "свобода", "верность" и т. п.). Я. отвергает гносеолого-методологические искания в структуре традиционного философского творчества. "Человек"

и "история" — выступили у Я. в роли основополагающих измерений бытия людей ("Смысл и назначение истории", 1949). "Ситуация" у Я. — ключевое понятие для импликации экзистенции: уникальная и не воспроизводимая совокупность событий в каждый отдельно взятый момент реального исторического времени и отличает одну эпоху истории от другой. Отвергая наличие объективных законов и возможность предвидения будущего с помощью науки, Я. формулирует четыре главных "среза", обусловивших именно наличие осуществление мирового процесса. Первые два, по Я., — обретение людьми языка, орудий труда и огня, результировавшиеся в становлении высоких культур Индии, Египта, Месопотамии и Китая в 5—3 тысячелетиях до н. э. Третий — "ось мирового времени" (8—2 вв. до н. э.) — духовное "основоположение" человечества, синхронно и автономно осуществившееся на всем пространстве от Греции до Китая. Люди осознают себя, собственные возможности, подлинную ответственность; локальные истории сменяются всемирно-историческим процессом. "Завершилась мифологическая эпоха с ее самоуспокоенностью, с само-собой-понятностью. Началась борьба против мифа со стороны рациональности и рационального проясненного опыта (логоса); борьба за трансцендентного единого Бога против демонов и борьба против неистинных образов Бога из этического возмущения против них... Это общее изменение человеческого бытия можно назвать одухотворением... Человек более не замкнут в себе. Он неадекват для самого себя, а потому открыт для новых безграничных возможностей" (Я.). И, наконец, четвертый период — становление научно-технической цивилизации в Европе (17—20 вв.). Политико-нравственные поиски Я. объективировались в его исследованиях "немедкой вины" ("Вопрос о вине", 1946), культурно-психической значимости "холодной войны" ("Атомная бомба и будущее человечества", 1958), угрозы авторитарных тенденций в жизни ФРГ ("Куда движется ФРГ?", 1967). В целом особая роль философствования и сопряженной с ней философской веры, по мнению Я., состоит в 20 в. в том, чтобы противостоять псевдорационалистическим утопиям, постулирующим возможность насильственного создания рая на земле, но на практике разрушающим культурные установления людей и ввергающих их в ужас гражданских братоубийственных конфликтов. Другие сочинения Я.: "Ницше" (1936), "Декарт и философия" (1937), "Экзистенциальная философия" (1938), "Об истине" (1947), "Философская вера" (1948), "Введение в философию" (1950)

и др. Между наукой и философией, по Я., недопустимо взаимное инфирмирование, но их нельзя и жестко изолировать друг от друга. Сферы философии и науки не антиномичны, хотя и не тождественны. Наука предоставляет философии потенциальные пути познания, точные результаты исследований, делая философию зрячей. Философия придает системе наук внутренне связующий их смысл. Философия, согласно Я., разрушает постоянно культивируемый наукой догматизм и амбициозные претензии.

А. А. Грицанов

А

AFTER-POSTMODERNISM — современная (поздняя) версия развития постмодернистской философии — в отличие от постмодернистской классики деконструктивизма (см. Постмодернистская чувствительность, Пустой знак, Деконструкция, Означивание, Смерть субъекта, Номадология). В своем оформлении во многом стимулирован таким феноменом современной культуры постмодерна, как "кризис идентификации", и содержательно разворачивается как генерирование программ преодоления последнего (см. Воскрешение субъекта). В этом контексте может быть выделено два фундаментальных вектора трансформации парадигмальных установок постмодернизма на современном этапе его развития: 1) вектор программного неоклассицизма, то есть "культурного классицизма в постмодернистском пространстве" (М. Готдингер), предполагающий существенное смягчение критики референциальной концепции знака (см. Пустой знак) и отказ от радикальной элиминации феномена, означаемого в качестве детерминанты текстовой семантики (см. Означивание); указанная установка инспирирует формулировку такой задачи, как "реанимация значения" (Дж. Уард) или "возврат утраченных значений" — как в денотативном, так и в аксиологическом смысле этого слова (М. Готдингер), что приводит к оформлению (восстановлению) соответствующих проблемных полей в рамках постмодернистского типа философствования (проблемы денотации и референции, условия возможности стабильной языковой семантики, проблема понимания как реконструкции исходного смысла текста и т. п.); 2) коммуникационный вектор, смещающий акцент с текстологической реальности на реальность коммуникативную и центрирующийся, в связи с этим, вокруг понятия Другого. Современная культура обозначается Бодрийаром как культура "экстаза коммуникации" (показателем в этом отношении аксиологический сдвиг философской традиции, зафиксированный в динамике

названий фундаментальных для соответствующих периодов философской эволюции трудов: от "Бытия и времени" Хайдеггера к "Бытию и Другому" Левинаса). Если в классическом постмодернизме Другой интерпретировался как внешнее (социокультурное) содержание структур бессознательного (что фактически было унаследовано от лакановской версии структурного психоанализа, где бессознательное было артикулировано как "голос Другого"), то А.-Р. задает концепту "Другой" новую (коммуникационную) интерпретацию, в системе отсчета которой реальность языка перестает быть для постмодернизма самодовлеющей (см. Другой). В качестве водораздела между классическим постмодернизмом и современным может быть оценена концепция Апеля, в частности, пониманием им языка и языковых игр. Апель рассматривает язык не в контексте субъект-объектных процедур прагматического или когнитивного порядка, но в контексте субъект-субъектных коммуникаций, которые в принципе не могут быть сведены к передаче сообщений. Язык выступает в этом контексте не столько механизмом объективации информации или экспрессивным средством (что означало бы — соответственно — объективистскую или субъективистскую его акцентировку), сколько медиатором понимания в контексте языковых игр. Если трактовка последних Витгенштейном предполагала опору на взаимодействие между субъектом и текстом, а в понимании Хинтикки — на взаимодействие между "Я" и реальностью как двумя игроками в игре, ставка в которой — истинность высказывания, то Апель трактует языковую игру как субъект-объектное отношение, участники которого являют собой друг для друга текст — как вербальный, так и невербальный. Это задает особую артикуляцию понимания как взаимопонимания. Апелевская версия постмодернистской парадигмы смягчает примат лакановского "судьбоносного означающего" над означаемым, восстанавливая в правах классическую для философской герменевтики и генетически восходящую к экзегетике презумпцию понимания как реконструкции имманентного смысла текста, выступающего у Апеля презентацией содержания коммуникативной программы игрового и коммуникативного партнера. Выступая в качестве текста, последняя не подлежит произвольному означиванию и, допуская определенный (обогащающий коммуникативную игру) плюрализм прочтения, тем не менее, предполагает аутентичную трансляцию семантики речевого поведения субъекта в сознание Другого, который вне этой реконструкции смысла не конституируется как коммуникационный партнер. Ставкой в игре оказывается не истина объектного, но подлинность субъектного.

М. А. Можейко

DÉJÀ-VU (фр. "уже видел") — 1) в модернизме (см. Модернизм): художественный прием, построечный на ассоциативной связи некоторого феномена (по тому или иному, но чаще всего — визуально-гештальт-полю критерию) с феноменом, имеющим место в прошлом (классическим образом D.-v. в кинематографии, например, считается повтор в силуэте ночных небоскребов силуэта горного массива в "Книг-Конге"). 2) В постмодернизме (см. Постмодернизм): парадигмальная установка на переживание наличного культурного состояния в качестве исключающего такую бы то ни было претензию на новизну (принцип "всегда уже", в терминологии Деррида). По вопросу восприятия и оценки прошлого, таким образом, постмодернизм аксиологически оппозиционен модернизму. Последний артикулирует себя как авангардизм (см. Авангард) и решительно отсекает саму идею какой бы то ни было (не только детерминированной, но даже любой, пусть и не являющейся содержательной) связи с прошлым (негативное отношение к классике демонстрирует программы концепции практически всех направлений модернизма: в диапазоне от простого неприятия ее традиций в экспрессионизме и кубизме — до агрессивно-эпатажных форм борьбы с традициями в футуризме (см. Футуризм), дадаизме (см. Дадаизм), "авангарде новой волны", искусстве поп-арт). Типичной в этом отношении является эстетическая концепция дадаизма, чьи манифесты провозглашают: "Дада — это революция и отсутствие начала... Стихи, которые ставят перед собой целью ни много ни мало, как отказ от языка" (Х. Балль); "Нет! Нет! Нет! ...Дадаизм не противостоит жизни эстетически, но рвет на части все понятия этики, культуры и внутренней жизни" (Р. Хюльзенбек) и т. д. Таким образом, согласно оценке Эко, "авангардизм... пытается расщепиться с прошлым. ...Авангард разрушает прошлое". В отличие от этого, позиция постмодернизма в отношении прошлого — радикально иная. И в основе ее лежит эксплицитно высказанная констатация: все уже было — в смысле онтологической событийности (знаменитое "ничто не ново под луной" в новой аранжировке), в смысле спекулятивизма (обо всем уже сказано, написано и снято), наконец, в смысле программно-методологическом (обо всем не только сказано, но — после модернистских инновационных изысков — сказано всеми возможными способами). По саркастическому замечанию Г. Гросса (и в данном случае важно иметь в виду его не пост-, но модернистскую ориентацию), "у неоклассиков есть только "Три яблока" Сезанна, которыми — видит Бог — уже питалось

все предшествующее поколение". И так, постмодерн, по собственной рефлексивной оценке, попадает под власть прошлого: "прошлое ставит нам условия, не отпускает, шантажирует нас" (Эко). Не случайно в одной из ранних концептуальных работ по постмодернизму Б. О'Догерти характеризует последний посредством идиомы *Katzenjammer*, которая в немецком языке означает утренний синдром похмелья *post-factum*. Таким образом, фигура D.-v. в культурной ситуации постмодерна обретает не только универсальный, но и парадигмальный статус. Однако если в модернизме подобная ситуация означала бы тупик, конец традиции, ибо под вопрос была поставлена сама возможность творчества, чьим непререваемым условием были новаторство и оригинальность (ср. у В. Полякова в России: "Песни слеты, перепеты — // Сердце бедное, молчи..."), то для постмодернизма здесь открывается радикально иная перспектива. Позитивный потенциал постмодерна как раз и заключается в конструировании им способа бытия в условиях культурно-символической вторичности означивания и способа творчества в условиях невозможности сказать то, что еще не было сказано (процесс творчества как перманентное сталкивание автора с ситуацией D.-v. зафиксирован уже у Борхеса (см. Борхес): "взялся переделывать... ..Посещало странное чувство, что все это уже было"). Способ этот заключается в эксплицитном, программном признании того факта, что новация в традиционном (абсолютном) ее понимании в принципе невозможна, однако само это признание своей неоригинальности, фундаментальное иронией как парадигмальной презумпцией, может стать базисом и актом творчества. Как пишет Эко, "ответ постмодернизма модернизму состоит в признании прошлого: раз его нельзя разрушить, ведь мы тогда доходим до полного молчания, его нужно пересмотреть — иронично, без наивности" (см. Ирония). (См. также Постмодернистская чувствительность, Коллаж, Пастиш, Переоткрытие времени.)

М. А. Можайко

DIFFERANCE — понятие философии постмодернизма, являющее собой "общий корень всех оппозиционных понятий, которые маркируют наш язык" (Деррида). В качестве единого означающего для любых (выступающих в качестве бинарной оппозиции) парных смыслов метафизического порядка (например: "присутствие" — "след"), введено Деррида с целью преодоления ряда традиционных оснований метафизики — идея "присутствия", "тождества", "логоса" и т. п. (По мнению Деррида, "ничто — никакое присутствующее и безразличное сущее — не предшествует разнесению и размещению. Нет никакого субъекта, ко-

торый был бы агентом, автором и хозяином разнесения и с которым разнесение случалось бы время от времени и эмпирически"). Как компонент процесса и как результат философски ориентированных языковых игр, D. — неогрэфизм: по Деррида, "...буква а в *différance*, разнесении, напоминает, что размещение есть *овременение*, обход, откладывание, из-за которого интуиция, восприятие, употребление, одним словом, отношение к присутствующему, отношение к присутствующей реальности, к *сущему* всегда *разнесено*". Словоформа D., будучи центрированной на французском корне *differe* — "различать", благодаря иному правописанию (вместо традиционного *différence*), не воспринимаемому на слух, оказывается в состоянии конституировать сопряженную конфигурацию понятий, не обязательно производных от исходной основы. Деррида отмечает, что D. "не выступает ни под рубрикой концепта, ни даже просто под рубрикой "слова"... Это не мешает ему продуцировать концептуальные следствия и словесные или именные образования. Которые, впрочем, — это не сразу замечают, — одновременно и отчеканены и взломаны штампом этой "буквы", непрерывной работой ее странной логики". Как термин, приобретающий категориальный статус в постмодернистской философии, D. осмысливается в ряде концептуально перспективных версий: 1) Как то, что осуществляет процедуру *разнесения*, различия вещи, понятия, явления. Согласно рассуждениям Деррида, их самоидентичность задается не только отношением с иным понятием, вещью, явлением (в смысле "различать", "отличать"), но и отношением любого из них — к самому себе: конституирование присутствия изначально инфицировано различием. Самоидентичность вещи, понятия, явления есть результат его различия от других "элементов", несамостоятельных вне игры дифференциальных отношений. Любая же самостоятельность немислима сама по себе: фиксация самостоятельности вещи, понятия, явления требует в качестве неперемного условия возможность его собственной дубликации и отсылки к другому. Так, согласно Деррида, прежде, чем сказать, чем А отличается от В, мы уже должны знать, что есть А, в чем именно заключается самостоятельность А. Кроме этого, из данной схемы следует, что, например, число "5" существует постольку, поскольку есть числа "6", "7" и т. д. — они своим "торможением" как разновидностью D. допускают появление "5". (По мнению Деррида, D. — "возможность концептуальности, ее процесса и концептуальной системы вообще".) 2) В рамках традиционной реконструируемой этимологической связи с ла-

тинского *differre* трактуется как "движение", заключающееся в "задержке путем возвращения, замедления, делегирования, откладывания, отклонения, отсрочки выводов": тем самым уже в собственно лингвистическом контексте прописывается гипотеза о D. как об условии возможности присутствия как такового — либо замедляющем, либо инициирующем последнее; D. выступает тем самым "первородным", исходным пространственно-временным движением, будучи более первичным, нежели присутствие любого элемента в структуре. "Differance — это то, благодаря чему движение означивания оказывается возможным лишь тогда, когда каждый элемент, именуемый "наличным" и являющийся на сцене настоящего, соотносится с чем-то иным, нежели он сам; хранит в себе отголосок, порожденный звучанием прошлого элемента, и в то же время разрушается вибрацией собственного отношения к будущему элементу; этот след в равной мере относится и к так называемому будущему, и к так называемому прошлому, он образует так называемое настоящее в силу самого отношения к тому, чем он сам не является" (Деррида). 3) Как собственно производство различий, диакритичности: как условие возможности для всякой сигнификации и любой структуры. Согласно Деррида, не существуют и не могут мыслиться какие-либо фундаментальные принципы либо понятия, которые бы не производились D. Так, оппозиция "структуры" и "генезиса" также маркируется "эффектом D.": конституирование различия как такового предпослано, согласно мнению Деррида, продуцированию всяких внутрисемiotических и внутрilingвистических оппозиций. (По версии Деррида, субъект: а) "становится говорящим субъектом, только вступая в отношения с системой языковых различений"; б) "становится означающим — вообще, через слово или другой знак — только вписываясь в систему различений".) 4) В качестве одного из концептов — продуктов эволюции хайдеггерянского миропонимания — нередко трактуется в качестве "онтико-онтологического" различия. По мнению Деррида, D. включает в себя идею онтико-онтологического различия, но последнее уступает ему по объему: D. могло бы в первом приближении именовать и это развертывание различия, но не только или не в первую очередь именно его. Принимая идею Хайдеггера об изначальности онтико-онтологического различия как "пределной" детерминирующей различия, Деррида стремится преодолеть его видя его метафизичности. Согласно Деррида, в качестве "различия" такового порядка онтико-онтологического различия предшествует бытию, но у Хайдеггера,

как известно, "ничто" не предшествует "бытию", так как последнее имеет аналогичный с ним статус "абсолютного означаемого". D. же как "еще более" изначальное, как "различие вообще" предшествует и онтико-онтологическому различию: по утверждению Деррида, "...мы должны были бы стать открытыми *differance*, которое больше не определяется, на языке Запада, как различие между бытием и сущим". Как полагает Деррида, онтико-онтологическое различие независимо от собственно самой возможности и формы различия ("бытие" в истории метафизики всегда мыслилось как "присутствие"); D. же в смысле возможности формы различия обретает статус условия возможности самого бытия. Существенно значимым в контексте стремления Деррида преодолеть установку классической философии выступает следующая особенность D. как различия: оно не есть различие логическое, то есть не есть противоречие, разрешаемое по законам гегелевской логики. У Деррида D. не позволяет гетерогенности различия обрести степень противоречия: отношение между противоречием и различием сохраняется как "отношение без какого-либо отношения": противоречие в данной оппозиции смыслов сохраняется, не будучи им. При этом разрешение "не-противоречия" D. в принципе осуществляется не посредством "схватывания" понятия в собственной имманентности снимающего свою негативность: D. выносятся Деррида по "ту сторону" гегелевской логики (см. Гегель). По мысли Деррида, "я пытался развести *Differance*... и гегелевское различие, и сделал это именно в той точке, где Гегель в большой Логике определяет различие как противоречие, только лишь для того, чтобы разрешить его, нитриоризовать его... в самоприсутствии онто-теологического или онто-телеологического снятия. *Differance* (в точке почти абсолютной близости к Гегелю...) обозначает точку, в которой разрывает с системой *Aufhebung* /снятия — А. Г./ и со спекулятивной диалектикой". Противопоставляя в работе "Колодец и пирамида. Введение в гегелевскую семиологию" (1968) дискурс логоса, извлекающий истину (сплошь ословесненную) из глубины колодца, — письму, оставляющему свою мету, более древнюю, чем истина, на лице памятника, Деррида утверждает: "Разнесение дает о себе знать немим знаком, молчаливым монументом, я сказал бы даже — некой пирамидой, думая при этом не только о форме этой буквы, когда она как прописная или заглавная, но и том тексте гегелевской "Энциклопедии", где тело знака сравнивается с египетской пирамидой". В традиции американской постановочной философии идея D., трактуемого как "разнообразие" или (в соответствующем контексте) как "социальное различие", дала начало

становлению новых дисциплин: теории гомосексуализма и лесбиянства, теории перформанса, программе гендерных и феминистских исследований, проблематике черных американцев. Рефлексия над нетрадиционными социальными объектами любых типов неосуществима сегодня вне рамок подхода, обуславливаемого разнообразными интерпретациями D.

А. А. Грицанов

М

Das MAN (нем. Man — неопределенно-личное местоимение) — понятие, введенное в "Бытии и Времени" Хайдеггера (1927) при анализе неподлинного существования человека. Хайдеггер отмечает, что существует такая озабоченность настоящим, которая превращает человеческую жизнь в "боязливые хлопоты", в прозябание повседневности. Основная черта подобной заботы — ее нацеленность (как практически-деятельного, так и теоретического моментов) на наличные предметы, на преобразование мира. С одной стороны, сама эта нацеленность анонимна и безлика, с другой — она погружает человека в безличнейший мир (M.), где все анонимно. В этом мире нет и не может быть субъектов действия, здесь никто ничего не решает, и поэтому не несет никакой ответственности. Анонимность M. "подсказывает" человеку отказаться от своей свободы (толпа как выразитель M. не принимает осмысленных решений и не несет ни за что ответственности) и перестать быть самим собой, стать "как все". Мир M. строится на практике отчуждения; в этом мире все — "другие", даже по отношению к самому себе человек является "другим"; личность умирает, индивидуальность растворяется в усредненности. "Мы наслаждаемся и забываемся, как наслаждаются; мы читаем, смотрим и судим о литературе и искусстве, как видят и судят; мы удаляемся от "толпы", как удаляются; мы находим "возмутительным" то, что находят возмутительным". Главная характеристика мира повседневности — это стремление удержаться в наличном, в настоящем, избежать предстоящего, то есть смерти. Сознание человека здесь не в состоянии отнести смерть (конечность, временность) к самому себе. Для повседневности смерть — это всегда смерть других, всегда отстранение от смерти. Это приводит к размытости сознания, к невозможности обнаружить и достичь своей собственной сущности (самости). Повседневный способ бытия характеризуется бессодержательным говорением, любопытством и двусмысленностью, которые формируют "обреченность миру", растворение в совместном бытии, в среднем. По-

пытка вырваться из беспочвенности М., прояснить условия и возможности своего существования, может осуществляться лишь благодаря совести, которая вызывает существо человека из потерянности в анонимном, призывает человека к "собственной способности быть самостью".

В. Н. Семенова

MODERN (нем. die Moderne, фр. Modernité) — современность. Проблема настоящего времени или *современного* мира трактуется в философии рубежа 20—21 вв. в русле двух основных версий: I) По Хабермасу, именно "Гегель — первый философ, развивший ясное понимание современного; поэтому мы должны вернуться именно к Гегелю, если хотим понять *внутреннее* отношение, связывающее современность и рациональность, отношение, которое вплоть до Макса Вебера казалось само собой разумеющимся и которое сегодня ставится под сомнение". (Ср. у Ш. Бодлера: современность — умонастроение, противостоящее академизму, продолжающему классическую традицию. По Бодлеру, принцип "die Neuzeit" или "нового времени" сформулировал Гегель.) По мысли Хабермаса, в гегелевской трактовке современность характеризуется: 1) индивидуализмом нравов; 2) правом на критику или свободой совести; 3) автономией поведения (то, кем я являюсь, зависит от того, что я делаю, а не от того, кем были мои предки); 4) идеалистической философией. Согласно Хабермасу, "проблема построения Современности, исходя из нее самой, возникает в сознании, прежде всего в области эстетической критики... Постепенный отказ от античной модели произошёл в начале 18 в. благодаря знаменитому спору Древних и Современных. Сторонники восстают против понимания Я, собственного французскому классицизму в той мере, в какой последний уподобляет аристотелевское понятие совершенствования понятию прогресса, при этом идея прогресса была подсказана современной естественной наукой". Проект модерна, сформулированный в 18 в. философами Просвещения, по версии Хабермаса, состоит в том, чтобы "неуклонно развивать объективирующие науки, универсалистские основы морали и права и автономное искусство с сохранением их своеобразной природы, но одновременно и в том, чтобы высвободить накопившиеся таким образом когнитивные потенциалы из их высших эзотерических форм и использовать их для практики, то есть для разумной организации жизненных условий". Как итог, — утверждает Хабермас, — с тех пор, "модерным, современным считается то, что способствует объективному выражению спонтанно обновляющейся актуальности духа времени". По убеждению Хабермаса, для осуществления М. как специфического

"незавершенного проекта" необходимо направить "социальную модернизацию в другое некапиталистическое русло, когда жизненный мир сможет выработать в себе институты, которые ограничат собственную систематическую динамику экономической и управленческой системы деятельности". Постмодернизм а интерпретации Хабермаса оказывается покидающим "мир современности" течением "младоконсерваторов", присваивающих "ключевой опыт эстетического модерна, опыт совлечения покровов с децентрированной субъективности, освобожденной от всех ограничений когнитивного процесса и утилитарной деятельности, от всяческих императивов труда и полезности". II) В современной французской философии авторами концепта "Новое время" называются М. Ж. А. Кондорсе и Конт. По мысли Лиотара, М. суть эпоха господства метанарраций. Философия Гегеля в таком контексте понимается как подводная итер и представляющая в совокупности все эти повествования, концентрируя в себе "спекулятивную современность". Метанаррации, по Лиотару, ищут узаконенности в *подлежащем наступлению* будущем, в *подлежащей реализации* Идеи (свободы, Просвещения, социализма и т. п.). Но, по мысли Лиотара, современный проект (реализации универсальности) разрушен (итог Освенцима и холокоста): "победа капиталистической техни-науки над другими кандидатами на универсальное завершение человеческой истории — не что иное, как еще один способ разрушить современный проект, делая вид, что его реализуешь". Народоубийство Освенцима и открывает пост-М. (См. Модернизм, Постмодернизм, Настоящее.)

А. А. Грицаков

Р

PR (англ. public relations — связи с общественностью) — деятельность, направленная на достижение эффективной коммуникации как внутри организации, так и между организацией и общественностью. Целью PR является достижение эффективной коммуникации, а главной задачей PR выступает организация эффективного коммуникативного пространства общества. PR традиционно рассматривают с двух точек зрения: с одной стороны — как систему методов и приемов, посредством которых достигается эффективная коммуникация, а с другой — как подразделение, службу, ориентированную на эффективную коммуникацию с общественностью, то есть (в данном контексте) с внешней и внутренней средой организации. В более широком смысле PR — это процесс содействия установлению взаимопонимания и доброжелательных отношений

между личностью, организацией и другими людьми, группами людей, обществом в целом посредством распространения разъяснительных материалов, обмена информацией и анализа общественной реакции. "Американское общество PR" так видит свои задачи: "PR помогает комплексному, плюралистическому обществу принимать решения и функционировать более эффективно путем достижения взаимопонимания между группами и учреждениями. Она помогает гармоничному сочетанию частных и общественных интересов". Конкретное содержание PR-мероприятий зависит от сферы действия данного PR-подразделения и групп общественности, с которыми ведется работа. Так, главное назначение связей с общественностью в сфере бизнеса — формирование благоприятное мнение общественности об организации путем создания представления о том, что организация производит и реализует товар или услуги в интересах покупателей, для удовлетворения рыночных потребностей, а не только ради получения дохода. Основной задачей PR в отношениях с государством в данном случае будет лоббирование, то есть влияние организации на принятие решений властными структурами; в отношениях с инвесторами — обеспечение акционеров информацией (через коммуникации с финансовой общественностью), чтобы те могли решать — покупать, держать или продавать акции компании. Отдельной сферой PR-деятельности являются внутренние коммуникации — построение гармоничных и доброжелательных отношений с собственными работниками. Особая роль традиционных и электронных СМИ в современном обществе определяет и особую значимость отношений любой организации со СМИ. Современный мир подчинен следующему правилу: реальное событие только тогда существует, когда о нем широкой публике рассказали средства массовой информации. Поэтому, с одной стороны, организация стремится передать информацию о себе в СМИ, а с другой — отследить содержание массовых коммуникаций по ряду вопросов, в том числе и о себе самой (мониторинг СМИ). К основным сферам деятельности пресслужбы организации, кроме мониторинга, относятся: распространение информации о деятельности организации, ее оперативное взаимодействие со СМИ; организация пресс-конференций и брифингов, подготовка интервью должностных лиц организации для СМИ; информационно-аналитическое обеспечение сотрудников организации по вопросам, затрагивающим ее интересы; создание информационного банка данных, фонотеки, видеотеки, отражающих общественно-значимую де-

тельность организации. PR относится к маркетинговым коммуникациям, так как наделены на специализированные, сегментированные аудитории, однако по ряду позиций существенным образом отличаются от других маркетинговых коммуникаций. Так, PR *отличаются от "маркетинга"* тем, что продвигают не столько продукт на рынке, сколько саму организацию в глазах общественности, причем если маркетинг использует платное средство информирования — рекламу, то PR практически бесплатны для организационника. В отличие от рекламы PR призваны выходить на широкую публику, а не на узко очерченный круг потенциальных покупателей. Кроме того, если реклама видит в человеке клиента-потребителя и стремится спровоцировать желание сделать покупку, то PR адресуются к человеку как к существу социальному с целью вызвать его доверие. Многие специалисты видят отличие PR от рекламы еще и в том, что не все организации используют рекламу, чего нельзя сказать о PR (к примеру, пожарные, президентская администрация, правительство не занимаются рекламой, в то время как PR входят в круг их интересов). (См. Имидж, Реклама.)

И. В. Сидорская

R

RESSENTIMENT (фр. "мстительность") — понятие, имеющее особое значение для генеалогического метода (см. Генеалогия) Ницше. Сам Ницше предпочитал употреблять слово "R." без перевода. Впоследствии понятие "R." приобрело большую популярность и стало использоваться в трудах многих европейских мыслителей. Так, в книге Шелера "Ресентимент в структуре морали" автор следующим образом объясняет значение данного феномена: "В естественном французском словоупотреблении я нахожу два элемента слова "ресентимент": во-первых, речь идет об интенсивном переживании и последующем воспроизведении определенной эмоциональной ответной реакции на другого человека, благодаря которой сама эмоция погружается в центр личности, удаляясь тем самым из зоны выражения и действия личности. Причем постоянное возвращение к этой эмоции, ее переживание резко отличается от простого интеллектуального воспоминания о ней и о тех процессах, "ответом" на которые она была. Это — переживание заново самой эмоции, ее последование, вновь чувствование.

Во-вторых, употребление данного слова предполагает, что качество этой эмоции носит негативный характер, то есть заключает в себе некий враждебности... это блуждающая во тьме души затаенная и независимая от активности Я злоба, которая образуется в результате воспроизведения в себе интенций ненависти или иных враждебных эмоций и, не заключая в себе никаких конкретных намерений, питает своей кровью всевозможные намерения такого рода". В философии Ницше R. предстает в качестве движущей силы в процессе образования и структурирования моральных ценностей. Он характеризует его как смутную автономную атмосферу враждебности, сопровождаемую появлением ненависти и озлобления, то есть R. — это психологическое самоотравление, проявляющееся в злопамятстве и мстительности, ненависти, злобе, зависти. Однако взятые по отдельности все эти факторы еще не образуют самого R., для его осуществления необходимо чувство бессилия. Итак, истина первого рассмотрения (1) — это психология христианства: рождение христианства из духа *ressentiment*, то есть движение назад, восстание против господства аристократических ценностей. Моральный закон, по Ницше, не существует *a priori* ни на небе, ни на земле; только лишь то, что биологически оправдано, является добром и истинным законом для человека. Поэтому только сама жизнь имеет ценность. Каждый человек имеет такой тип морали, который больше всего соответствует его природе. Из этого положения Ницше и выводит свою историю морали — вначале мораль господ (сильных людей), а затем победившая ее мораль рабов (победили не силой, а числом). Предпосылками рыцарско-аристократических суждений ценности выступают сила тела, цветущее, бьющее через край здоровье, а также сильная, свободная, радостная активность, проявляющаяся в танце, охоте, турире, войне. Параллельно с такого рода суждением существовал и жречески-знатный способ оценки (который впоследствии будет доминировать) со свойственными ему нездоровьем, пресыщением жизнью и радикальным лечением всего этого через Ницто (или Бога). Однако главной характеристикой такой оценки Ницше считает бессилие, из которого и вырастает затем ненависть, из которой, в свою очередь, и возникает рабская мораль. Евреи, по мысли Ницше, этот "жреческий" народ, всегда побеждали своих врагов радикальной переоценкой их ценностей, или, по словам философа, путем акта духовной мести. Именно евреи рисковали вывернуть изнанку аристократическое уравнение ценности ("хороший = знатный = могущественный =

прекрасный = счастливый = боговозлюбленный"). Для Ницше такой акт ненависти — это не вина, не преступление, а естественный ход истории морали: чтобы выжить и сохранить себя как народ евреев, необходимо было совершить акт бездонной ненависти (ненависти бессилия) — свою слабость они сделали силою. И теперь только отверженные, бедные, бессильные являются хорошими, только страждущие, терпящие лишения больные являются благочестивыми и только им принадлежит блаженство. Христианство в полной мере унаследовало эту еврейскую переоценку. Так, заключает Ницше, именно с евреев начинается "восстание рабов в морали", так как теперь R. сам становится творческим и порождает ценности. Если всякая преимуществовая мораль начинается из самоутверждения: говорит "Да" жизни, то мораль рабов говорит "Нет" всему внешнему, иному. Это обращение вовне, вместо обращения к самому себе как раз и есть, по Ницше, выражение R.: для своего возникновения мораль рабов всегда нуждается в противостоящем и внешнем мире, то есть, чтобы действовать, ей нужен внешний раздражитель, "ее акция в корне является реакцией". Ницше отмечает, что человек аристократической морали полон доверия и открытости по отношению к себе, его счастье заключается в деятельности. Наоборот, счастье бессильного выступает как наркот, "передышка души", оно пассивно. Человек, характеризующийся R., лишен всякой открытости, наивности, честности к самому себе. Если сильным человеком овладевает R., то он исчерпывается в немедленной реакции, оттого он никогда не отравляет. Таким образом, из неумения долгое время всерьез относиться к своим врагам проистекает уважение к ним, то есть, по Ницше, настоящая "любовь к врагам своим". Творчество "человека R." измышляет себе "злого врага" и, исходя из этого, считает себя "добрым". Первоначальная наделенность ненависти постепенно размывается неопределенностью самого процесса объективации. R. больше проявляется в той местности, которая меньше нацелена на какой-либо конкретный объект. Таким образом, R. формирует чистую идею мести, он лучше всего "произрастает" там, где есть недовольство своим положением в иерархии ценности. Отсюда можно выделить две формы R.: месть, направленная на другого, то есть другой выигрывает в том, что я не такой, как он; месть направленная на самого себя, самоотравление. Если первая форма относится к экстравертируемой модели R. — восстанию рабов в морали, то вторая относится к интравертируемой — аскетическому идеалу.

Т. Г. Румянцева, И. Н. Сидоренко

Авторы статей

- BERGER A. A.** Бергер А. van DIJK T. A. ван Дейк.
- АБУШЕНКО В. Л.** Аксиология, Альберт, "Археология знания" (Фуко), Башляр, Брентано, Брэдли, Брюнсвик, Васконселос, Гартман, Гелен, Гипотеза, Гипотетико-дедуктивный метод, Гольдман, Гонсет, Грамши, Гурвич, Джентиле, Дисциплинарность, Знание, Идентичность, Ингарден, Инструментализм, Касо, Кассирер, Коллингвуд, Концепт, Концептуализация, Концепция, Критический рационализм, Кроппер, Кроче, Левинский, Манхейм, Мариантеги, Мейерсон, Мертон, Мид Дж. Г., Модернизм, Неорационализм, Объяснение, Операционализм, Петров, Плеснер, Понимание, Развитие, Рамос Маганья, Ротхакер, Самосознание, "Скандал в философии", Социология, Социология знания, Структурно-функциональный анализ, Теория, Уайтхед, "Философия латиноамериканской сущности", Философская антропология, Франк, Хенгстенберг, Хомас, Чтение, Шелер, Шпет.
- АЛЕКСАНДРОВА С. Н.** Адорно.
- АЛЕНЬКОВА Ю. В.** Иванов, "Иконостас" (Флоренский), Кандянский, "У водоразделов мысли" (Флоренский).
- БАБАЙЦЕВ А. Ю.** Зиновьев, Интеллектуальная экология, Искусственное и Естественное, Коммуникация, Конфигурирование, Лакатос, Мамардашвили, СМД-методология, Смысл и Значение, Тулмин, Фреге, Эпистемология.
- БАВОВСКИ Е. М.** Арон, Белл, Индустриальное общество, Мегамашина, Мэмфорд, Программированное общество, Технологический детерминизм, Технофобия, Тоффлер, Турен, Цивилизация риска, Элзоль.
- БАКАНОВ А. А.** Хайек.
- БАЛЦЕВИЧ В. А.** Гэллага институт, Макайвер, Мэйо.
- БАРАНОВ Н. П.** Экстремальная ситуация.
- БАРАНЧИК Ю. В.** Витгенштейн, Гийом, Позитивизм.
- БЕЗНЮК Д. К.** Мень, Мода, Смерть, Флоровский.
- БЕЛОУС И. А.** Маркес, Неопрагматизм, Рорти, "Философия и зеркало природы" (Рорти).
- БОБКОВ И. М.** Кристева, Постколониальные исследования.
- БОДЯКО В. А.** Лосский В. Н.
- БОННЭР Е. Г.** Сахаров.
- БРЫЛЕВ Д. П.** "Лекции по введению в психоанализ" (Фрейд), "Неудовлетворенность культурой" (Фрейд), "Толкование сновидений" (Фрейд).
- БУЙКО Т. Н.** Жижек.
- БУЛЫНКО Д. М.** Бурдьё, Лотман, Московичи, Померанц, Социальное действие, Трелья.
- ВАШКЕНИЧ А. В.** Барт Р., Шизоанализ.
- ВЕЖНОВЕЦ Е. Н.** Алкоголь, Глобализация, Молодежь, Сексизм.
- ВОДОПЬЯНОВ П. А.** Глобальные проблемы современности, Ноосфера, Социальная экология, Экологический кризис, Экология.
- ВОРОВАЕВА И. А.** Культурная шизофрения.
- ВОРОВАЕВА С. В.** Бубер, "Иначе, чем быть, или По ту сторону сущности" (Левинас), Левинас, Розенцвейг, "Тотальность и бесконечное" (Левинас).
- ВЯЗОВКИН В. С.** Антропный принцип, Козволюция.
- ВЯЗОВСКАЯ А. В.** Секулярная теология, Варт К.
- ГАЛКИН Д. В.** Автокоммуникационные процессы, Бодрийар, Вирильо, Виртуальная реальность.
- ГАФАРОВ Х. С.** Герменевтический круг, "Истина и метод" (Гадамер).
- ГОРНЫХ А. А.** Власть, Деконструкция, Джеймсон, Лакан, Леви-Стросс, "Постмодернизм, или Логика культуры позднего капитализма" (Джеймсон), Соссюр, Структурализм.
- ГРИЦАНОВ А. А.** "1984" (Оруэлл), Абсурд, Авенариус, Адам Глобус, Адлер, Айдукевич, Айер, Александр, Алкоголь, "Алые паруса" (Грин), Альтюссер, "Америка" (Бодрийар), Аналитическая философия, Андреев, "Анналов" школа, Антиутопия, Антропософия, Арон, Батай, Безумие, Беньямин, Бергсон, Бердяев, Влашко, Блок, Бовуар, Бонхеффер, Борхес, Бохеньский, Бродель, Бульман, Вейский кружок, Верификация, Виртуальная реальность, Витгенштейн, "Восстание масс" (Ортега-и-Гассет), Всемирная история, Гароди, Гвардини, Гваттари, Геион, Геополитика, Глюксман, Голос, Грюнбаум, Гурджиев, Diference, Деконструкция, Делез, Демократический капитализм, "Демократический социализм", Деррида, Джемс, Диспозиция, Дьюи, Евразийство, Желание, "Жизненный порыв", Жижек, Замятин, "Зияющие высоты" (Зиновьев), Знак, Идеология, Иисус Христос, Ильин В. Н., Ильин И. А., Итеративность, Каветия, Капитализм, Карнап, Касание, Кастанеда, Клоссовски, Кожа, Кожев, Коммунизм, Комплекс неполноценности, Корш, Куайн, Карролл, Лабиринт, Ландшвфт, Ле Гофф, Ленинизм, Лиотар, Лицо, Лоренц, Лукач, Льюис Кларенс И., Modern, Маркес, Маркузе, Мах, Мейнонг, Модернизм, Моррис, Мортидо, Мунье, Мур, Наказание, Нансн, Нейрат, Неомарксизм, Неопрагматизм, Нигилизм, Новак, Новоаз, Нозик, Овчаренко, "Одномерный человек" (Маркузе), "Оно", Оргалм, Ортега-и-Гассет, Оруэлл, Остин, Открытое общество, Отчуждение, Парейсон, Патизм, Пирс, Письмо, Платонов, Плоскость, Плоть, Плоть мира, Полани, Поппер, Пориография, Прагматизм, Пригожин, "Прозрачность Зла" (Бодрийар), Различие и Повторение, "Разум и революция" (Маркузе), Рассеивание, Рассел, Религия, Рикер, Розенберг, Ролс, Рорти, Самость, Сверхчеловек, "Сверх-Я", Сексуальная революция, Селлерс, "Скандал в философии", Складка, След, "Слова и вещи" (Фуко), Смерть, Событие, Советская философия, Солярис, Социализм, Социальная философия, Социальное, Социологический психологизм, Средний класс, Сталин, Степня, Стругацкие, Суворов, Тарский, Творческая эволюция, Тейяр-де-Шарден, Тело, Тоталитаризм, Трубецкой Н. С., Фальсификация, Фашизм, Федотов, Фейерабенд, Флоренский, Фрейд, Фуко, Хайлер, Хомски, Хоркхаймер, Цивилизация, Циолковский, "Что такое философия" (Делез, Гваттари), Швейцер, Шизоанализ, Шлик, Штейнер, "Это", Эзотеризм, Элиаде, Энгельс, Эон, Юнг, Юнгер, Ясперс.
- ГРИЦАНОВ О. А.** "Америка" (Бодрийар), Гаррисон, Кастанеда, Суворов.
- ГРИШИНА Н. В.** Конфликтология.
- ГУРКО Е. Н.** Грамматология, Зильберман, "Призраки Маркса" (Деррида).
- ДАВИДЮК Г. П.** Дюркгейм, Конт, Шоп.
- ЕВДОКИМЦЕВ Д. В.** "Я и Ты" (Бубер).
- ЕГОРОВ А. Г.** Внесемные цивилизации, Дополнительный способ описания, Охлократизация.
- ЕКАДУМОВ А. И.** Толкин.
- ЕФИМОВА Н. В.** Имидж.
- ЖБАНКОВ М. Р.** Игра, Контркультура.
- ЗАДВОРНАЯ Е. Г.** Граница текста, Дискурсивные эпистемические трансформации, "Онтологически неуверенная личность", Прагматика текста.
- КАНДРИЧИН Н. А.** Судзловский.
- КАНДРИЧИНА Т. К.** Судзловский.
- КАРАКО П. С.** Витализм, Жизнь.
- КАРПЕНКО И. Д.** Виртуальная реальность, Искусственный интеллект, Хомски.
- КАЦУК Н. Л.** Гессе, Дисциплинарность, Концепт, Кортасар, Нулевая степень, Постмодернистская социология, "Система вещей" (Бодрийар).
- КИРИЛЕНКО В. Н.** Бейтсон, Матурана.
- КЛЕЦКОВА И. М.** "Стоп и утверждение истины" (Флоренский).
- КОМИССАРОВА Т. В.** Аббьянью, Больюв, "Введение в экзистенциализм" (Аббьянью), "Позитивный экзистенциализм" (Аббьянью), "Сверх-Я".
- КОРОТЧЕНКО Е. П.** Авангардизм, Гиперреальность, Идеологические аппараты государства, Метанаррация.
- КОСТЮК В. В.** Информационное общество.
- КРАСАВЦЕВА И. Н.** Дридзе.
- КРИВИЦКИЙ Л. В.** Маритен, Марсель.
- КУДИНА В. А.** "Диалектика Просвещения" (Хоркхаймер, Адорно), Тематический анализ науки, Холтон.
- КУЗНЕЦОВА Л. Ф.** Научная картина мира.
- ЛАВРУХИН А. В.** Белый А.
- ЛАПИНА С. В.** Франкфуртская школа.
- Отец СЕРГИЙ ЛЕПИН** Барт К., Вейль, Гетеронимизм, Дискурс, Неотомизм.
- ЛОБАЧ В. В.** Рерихов семья.
- МАЕВСКАЯ Е. В.** Имидж.
- МАЗАНИК М. Н.** Авторитарная личность, "Анатомия человеческой деструк-

тивности" (Фромм), "Бегство от свободы" (Фромм), "Будущее одной иллюзии" (Фрейд), Воинегут, "Иметь или быть" (Фромм), Лебон, Луман, "Неудовлетворенность культурой" (Фрейд), Психоанализ, "Психология масс и анализ человеческого Я" (Фрейд), "Смысл и назначение истории" (Ясперс), Фромм, Футурология, "Человек для себя" (Фромм), "Человек по имени Моисей и монотеистическая религия" (Фрейд), "Я и Оно" (Фрейд).

МАЙБОРОДА Д. В. Герменевтика, Диалог, Диалогизм, Интерсубъективность.

МАКАРОВ А. И. "Кризис современного мира" (Генон), "Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторение" (Элиаде), Традиционализм.

МАТЮШЕВСКАЯ П. А. Имидж, Реклам.

МЕДВЕДЕВА И. А. Камю.

МЕЗЯНАЯ К. Н. Пригожин.

МЕЛЬНИКОВА Л. Л. "Логика смысла" (Делез).

МЕРЦАЛОВА А. И. Иисус Христос, "Алые паруса" (Григ).

МИНЕНКОВ Г. Я. Булгаков С., Лосев, Лосский Н. О.

МОЖЕЙКО В. А. Имманентизация, Интернет, Компьютер, Лего, Сюжет.

МОЖЕЙКО М. А. After-postmodernism, Аверинцев, Автокоммуникация, Автономия, Автор, Адзорнамент, Анти-психологизм, Анги-Эдип, Апель, Аренд, Атеизм, Ацентризм, Бинаризм, Воля, "Воскрешение субъекта", Вторичный язык, Генеалогия, Déjà-vu, Дадаизм, Дерево, Детектив, Диалектическая теология, Дискурс, Дискурсивность, Диспозитив, Диспозитив семиотический, Другой, Ефремов, Жест, Жильсон, Закат метанарратив, "Замок" (Кафка), Игра структуры, Идиографизм, Иисус Христос, Инвектива, Ингарден, Интернет, Интерпретация, Интертекстуальность, Ирония, Ирония истории, Истина, Историцизм, Коллаж, Комментарий, Компьютер, Конструкция, Контекст, Корень, Кубизм, Культурного отставания концепция, Лингвистической относительности концепция, Логомахия, Логос, Логотомия, Логофилия, Логофобия, Логоцентризм, Лосский В. Н., Льюис Клайв С., Любовь, Мак-Люэн, Маринетти, Машинные желания, Метафизика, Метафизика отсутствия, Метаязык, Модернизация концепция, Модернизм, Молодость, Надежда, Нарратив, Настоящее, Невозможность, Нелинейных динамик теория, Неодетерминизм, Номадология, Нонсенс, Означивание, Онтология, Онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризм, "Основной вопрос философии", Пастиз, Перерывы времени, Персонализм, Пешё, Плоть мира, Поверхность, Порядок дискурса, Постиндустриальное общество, Постистория, Постметафизическое мышление, Постмодернизм, "Постмодернистская чувствительность", Поэтическое мышление, Пустой знак, "Разделение языков", Различия философия, Ризома, Сверхчеловек, Свобода, Сексуальность, Сенсуализм, Симулякр, Симуляция, Си-

нергетика, "Скандал в философии", Складывание, Скриптор, "Смерть Автора", "Смерть Бога", "Смерть субъекта", Соблазн, Событийность, Социализация, Социальное время, Социальный реализм, Счастье, Сюжет, Сюрреализм, Телесность, Тело без органов, Тожество философия, Трансгрессия, Транс-дискурсивность, Трансцендентальное означаемое, Унамуно, Универсалии, Философия техники, Фонологизм, Фуко, Футуризм, Хабермас, Хаос, Хаосмос, Хора, Хюбрис, Экспериментация, Экспрессионизм, Эротика текста, Этика, Я, Язык, Язык искусства, Языковые игры.

МОЖЕЙКО Н. С. Ефремов.

НАМЕСТНИКОВА Л. В. "Звезда нскупления" (Розеншток-Хюсси).

НИКУЛИНА Ю. В. Естественная теология, Процесс-теология, Хартшорн.

НОРМАН Б. Ю. Лингвистика.

ОВЧАРЕНКО В. И. Авторитарная личность, Бердяев, Бессознательное, Бинсвангер, Влечение, Вытеснение, Деструдо, Инцест, Коллективное бессознательное, Комплекс, Лейнг, Либино, Морено, Мортидо, Нарциссизм, Неофрейдизм, "Оно", Подсознание, Понятийно-проблемные комплексы, Постфрейдизм, Предсознательное, Райх, Самосублимирование сексуальности, Сексуальная революция, Сознательное, Социологический психологизм, Социометрия, "Остановление теории наличнейных динамик в современной культуре" (Можейко), Сублимация, Фрейд, Фрейдизм, Хорни, "Эго", Эдипов комплекс, Эриксон.

ОВЧАРЕНКО И. И. "Великие неврозы нашего времени".

ПЕКАРСКИЙ Ф. В. Хлебников.

ПЕТУШКОВА Е. В. Вартофский.

ПИГАЛЕВ А. И. "Европейские революции и характер наций" (Розеншток-Хюсси), Жирар, "Звезда нскупления" (Розеншток-Хюсси), "Козел отпущения" (Жирар), "Кризис современного мира" (Генон), "Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторение" (Элиаде), "Насилие и сакральное" (Жирар), "Негативная диалектика" (Адорно), "О сокровенном от создания мира" (Жирар), "Путь древних, по которому шли люди беззаконные" (Жирар), Розеншток-Хюсси, "Социология" (Розеншток-Хюсси), Традиционализм, "Центризм", Эренберг, "Я и Ты" (Бубер).

ПРИЛЕПКО Е. М. Богданов.

РАДИОНОВА С. А. Бергер П., Лотман, Померанц, Репрезентация, Символ, Теллях.

РЕПЕКО А. П. Генеративная (трансформационная) грамматика, Метафора.

РОЗУМ А. В. "Эрос и цивилизация" (Маркузе).

РОМАНЧУК Я. Ч. Рэнд.

РУМЯНЦЕВА Т. Г. Баденская школа, Вечное возвращение, Виндельбанд, Воля к власти, Генеалогия, Дильтей, "Жизненный мир", Иррационализм, Кассирер, Коген, Марбургская школа, Маркузе, Наторп, Неокантианство, Нигилизм, Ницше, "По ту сторону добра и зла" (Ницше), Ressentiment, "Рождение трагедии из духа музыки" (Ницше), Сверхчеловек, Фашизм, Философия жизни, "Что такое философия" (Делез, Гваттари), Шпенглер.

СЕМЕНКОВ О. И. Информация, **СЕМЕНОВА В. Н.** "Бытие и время" (Хайдеггер), Гуссерль, Деструкция, das Man, Хайдеггер.

СИБУХА С. В. Социальная стратификация.

СИДОРЕНКО И. Н. "Антихрист. Проклятие христианству" (Ницше), Генеалогия, Ressentiment.

СИДОРСКАЯ И. В. Всемирная деревня, Глобализация, Открытое общество, РР.

СИЛКОВ С. В. Азимов, Бредберн, Винер, Гедель, Гемпель, Кибернетика, Колмогоров, Нейман, Саймак, Стеклов, Тектология.

СКУРАТОВИЧ К. И. Быков, Кат, Сорос, СОЛОДОВНИКОВ С. Ю. Герасимов.

СОФРОНОВ В. В. Рикер.

СТЕПИН В. С. Культура, Наука, Философия.

ТЕРЕШКОВИЧ П. В. Антропология.

ТЕРЕЩЕНКО О. В. Социальная стратификация.

ТРУБИНА Е. Г. Публика.

ТУЗОВА Т. М. "Бытие и ничто" (Сартр), "Критика диалектического разума" (Сартр), Мерло-Понти, "Око и дух" (Мерло-Понти), Сартр, "Феноменология восприятия" (Мерло-Понти), Экзистенциализм, Экзистенция.

УГРИНОВИЧ Е. А. Гидденс, Парсонс.

УСМАНОВА А. Р. Генотекст/Феотекст, Гиперинтерпретация, Дискурсия, "Инновация и повторение" (Эко), Код, Маргинальность, Означаемое, Означающее, Постструктурализм, Семанализ, Семнозис, Семнотика, Текст, Хейзинга, Читатель, Эко, Якобсон.

УХВАНОВА-ШМЫГОВА И. Ф. Бергер А.

ФЕДЯКИН С. Р. Бахтин Н. М.

ФИЛИПОВИЧ А. В. Альтюссер, Аналитическая философия, Бенджамин, Вейский кружок, Гуссерль, Интенциональность, Кафка, Кожев, Лингвистический поворот, "Логико-философский трактат" (Витгенштейн), Феноменология, "Философские исследования" (Витгенштейн).

ФУРС В. Н. Архетип, Блок, Вебер, Гумилев, Идеальный тип, История, "Освоее время", Тойнби, Философия истории, Хабермас.

ХОМИЧ Е. В. Кун, Парадигма, "Против метода" (Фейерабенд), "Случайность, ирония и солидарность" (Рорти), "Структура научных революций" (Кун), Философские основания науки, Человек.

ЧИКАЛОВА И. Р. Гендер, Гендерные исследования.

ШИЛО Н. Ю. Мосс.

ШИНКАРЬ Ю. С. "Практис".

ШПАРАГА О. Н. Вальденфельс, Ноэзис и Ноэма, Феноменология.

ШУМАН А. Н. Гемпель, Конвенционализм, Мани, Образование понятий, "Оно", Остин, Трансцендентальная феноменология, Хиттичка.

ЩИТЦОВА Т. В. Бахтин М. М., Гадамер, Шестов.

ЮРКО А. Б. Фридмен.

ЯНЧУК В. А. Интегративная эклектика, Социальная психология.

ЯНЧУК Е. И. Гендер, Смех, Феминизм, Холлизм, Эвтаназия.

ЯРМОЛОВИЧ А. А. Психосинтез, Сексизм.

Содержание

Предисловие	5	Башляр	60	Влечение	146
Статьи и номинации:		“Бегство от свободы” (Фромм)	65	Внеземные цивилизации	146
Аббаньяно	6	Безумие	66	Воля	147
Абсурд	7	Бейтсон	67	Воля к власти	148
Авангардизм	7	Белл	67	Воннегут	151
Авенариус	8	Белый	68	“Воскрешение субъекта”	152
Аверинцев	9	Беньямин	70	“Восстание масс”	152
Автокоммуникационные		Бергер А.	72	Время	153
процессы	10	Бергер П.	72	Всемирная деревня	153
Автокоммуникация	10	Бергсон	73	Всемирная история	153
Автономия	11	Бердяев	78	Вторичный язык	156
Автор	12	Бессознательное	80	Вытеснение	157
Авторитарная личность	13	Бинаризм	81	Гадамер	157
Авторитарная религия	14	Бинсвангер	83	Гароди	158
Агни Йога	14	Бланшо	83	Гаррисон	158
Адам Глобус	15	Блок	84	Гартман	159
Аджорнаменто	15	Блок	84	Гвардини	160
Адлер	16	Бовуар	86	Гваттари	161
Адорно	16	Богданов	87	Гедель	162
Азимов	17	Бодрийяр	88	Гелен	164
Айдукевич	18	Больнов	91	Гемпель	165
Айер	19	Бовкеффер	92	Гендер	166
Акснология	21	Борхес	93	Гендерные исследования	167
Александр	23	Бохеньский	94	Генеалогия	167
Алкоголь	25	Брентано	94	Генеративная (трансформационная)	
“Алые паруса”	25	Бриджмен	98	грамматика	171
Альберт	25	Бродель	98	Генон	171
Альтюссер	27	Брэдбери	99	Генотекст/фенотекст	172
“Америка”	29	Брэдли	101	Геополитика	173
Аналитическая философия	30	Брюновик	103	Герасимов	174
“Анатомия человеческой		Бубер	104	Герменевтика	174
деструктивности” (Фромм)	31	“Будущее одной иллюзии”		Герменевтический круг	175
Андреев	32	(Фрейд)	105	Гессе	175
Анналов школа	34	Булгаков	106	Гетерономизм	176
Аномия	35	Бультман	108	Гидденс	176
Анти-психологизм	36	Бурдые	108	Гийом	177
Антиутопия	37	Быков	109	Гиперинтерпретация	178
“Антихрист. Проклятие		“Бытие и время” (Хайдеггер)	109	Гиперреальность	180
христианству” (Ницше)	37	“Бытие и Ничто. Опыт		Гипотеза	181
Авти-Эдип	39	феноменологической онтологии”	120	Гипотетико-дедуктивный	
Автропийный принцип	40	Вальденфельс	124	метод	182
Антропология	40	Вартофский	124	Глобализация	182
Антропология философская	41	Васконселос	124	Глобальные проблемы	
Антропософия	41	“Введение в экзистенциализм”	127	современности	183
Апель	41	Вебер	130	Глубинная психология	183
Аренд	42	Вейль	131	Глюксман	184
Арон	44	“Великие неврозы”		Голос	185
“Археология знания”	45	нашего времени	132	Гольдман	186
Архетип	50	Венский кружок	132	Гонсет	187
Атеизм	51	Верификация	133	Грамматология	189
Ацентризм	51	Вечное возвращение	133	Грампши	197
Баденская школа	52	Виндельбанд	136	Граница текста	198
Барт К.	54	Винер	137	Грюнбаум	198
Барт Р.	55	Вирильо	139	Гумилев	199
Батай	56	Виртуальная реальность	141	Гурвич	200
Бахтин М. М.	57	Витализм	143	Гурджиев	201
Бахтин Н. М.	58	Витгенштейн	143	Гуссерль	202
		Власть	145	Гэллага институт	209

972 Содержание

Дадаизм	210	Иванов	283	Кожа	356
ван Дейк	211	Игра	284	Кожев	357
Деконструкция	212	Игра структуры	285	"Козел отпущения" (Жирав)	359
Делез	212	Идеальный тип	286	Коллаж	362
Демократический капитализм	216	Идентичность	286	Коллективное бессознательное	363
"Демократический социализм"	217	Идеологические аппараты		Коллингвуд	363
Дерево	218	государства	290	Колмогоров	364
Деррида	221	Идеология	290	Комментарий	366
Деструдо	223	Идиографизм	291	Коммунизм	366
Деструкция	223	Идиографический метод	297	Коммуникация	368
Детектив	223	Инсус Христос	297	Комплекс	369
Джеймсон	226	"Иконостас" (Флоренский)	298	Комплекс неполноценности	369
Джемс (Джеймс)	229	Ильин В. Н.	299	Компьютер	369
Джеитиле	230	Ильин И. А.	300	Конвенционализм	370
"Диалектика Просвещения.		"Иметь или быть?"	301	Конструкция	371
Философские фрагменты"	231	Имидж	302	Конт	371
Диалектическая теология	233	Имманентизация	303	Контекст	373
Диалектический материализм	234	"Иначе, чем быть,		Контркультура	373
Диалог	234	Или по ту сторону сущности"	303	Конфигурирование	373
Диалогизм	235	Инвектива	304	Конфликтология	374
Дильтей	235	Ингарден	305	Концепт	374
Дискурс	237	Индустриальное общество	308	Концептуализация	375
Дискурсивность	240	"Инновация и повторение.		Концепция	376
Дискурсивные эпистемические		Между эстетикой модерна		Корень	377
трансформации	242	и постмодерна" (Эко)	308	Кортасар	379
Дискурсия	242	Инструментализм	312	Корш	380
Диспозитив	243	Интегративная эклектика	312	Козволюция	380
Диспозитив семиотический	244	Интеллектуальная экология	313	"Кризис современного мира"	
Дисциплинарность	244	Интенциональность	315	(Генон)	381
Дополнительность	248	Интернет	316	Кристева	382
Дополнительный способ		Интерпретация	317	"Критика диалектического	
описания	249	Интерсубъективность	318	разума"	384
Дридзе	250	Интертекстуальность	319	Кронер	388
Другой	251	Информационное общество	321	Кроче	388
Дьюн	252	Информация	322	Куайи	389
Дюркгейм	252	Инцест	324	Кубизм	391
Евразийство	254	Ирония	324	Культура	394
"Европейские революции		Ирония истории	326	Культурная психозрения	396
и характер наций"		Иррационализм	326	Культурного отставания	
(Розеншток-Хюсси)	255	Искусственное и Естественное	327	концепция	396
Естественная теология	257	Искусственный интеллект	328	Кун	397
Ефремов	257	Истина	328	Карролл	397
Желание	258	"Истина и метод. Основные черты		Лабиринт	399
Жест	259	философской герменевтики"	329	Лакан	399
Жижек	261	Историзм	335	Лакатос	403
Жизненный мир	263	Исторический материализм	338	Ландшафт	404
"Жизненный порыв"	263	История	338	Ле Гофф	404
Жизнь	264	История всемирная	339	Лебон	405
Жильсон	264	Итеративность	339	Левинас	406
Жирав	265	Камя	340	Леви-Стросс	410
"Закат метанарраций"	268	Кандинский	340	Левицкий	410
"Замок"	269	Канетти	341	Лего	411
Замятин	270	Капитализм	342	Лейнг	412
"Звезда искупления"		Карнап	342	"Лекция по введению	
(Розеншток-Хюсси)	271	Касанне	344	в психоанализ" (Фрейд)	412
Зеньковский	274	Касо	344	Лем	413
Зильберман	274	Кассирер	346	Ленин	418
Зиновьев	276	Кастаида	349	Ленинизм	414
"Зияющие высоты"		Кафка	350	Либида	414
(Зиновьев)	277	Кибернетика	351	Лингвистика	414
Знак	280	Кит	353	Лингвистический поворот	416
Знание	282	Клоссовски	354	Лингвистической относительности	
		Коген	355	концепция	416
		Код	356	Лютар	417

Лицо	418	Муње	484	Ортега-и-Гассет	545
“Логика смысла”	419	Мур	486	Оруэлл	547
“Логико-философский трактат”	420	Мэйо	486	“Осевое время”	548
Логомахия	425	Мэмфорд	487	“Основной вопрос философии”	549
Логос	425	Надежда	488	Остин	549
Логотомия	426	Наказание	488	Открытое общество	551
Логофилия	426	Наличие	490	Отсутствие	551
Логофобия	427	Наяси	490	Отчуждение	551
Логоцентризм	427	Нарратив	491	Охлократизация	552
Лоренц	428	Нарциссизм	492	Парадигма	553
Лосев	429	“Насилье и сакральное” (Жиран)	494	Парейсон	553
Лосский В. Н.	429	Настоящее	496	Парсонс	553
Лосский Н. О.	430	Наторп	497	Пастиш	555
Лотман	431	Наука	497	Патнэм	555
Лукач	432	Научная картина мира	499	Переоткрытие времени	556
Луман	432	Невозможность	500	Персонализм	559
Льюис Клайв	433	“Негативная диалектика” (Адорно)	501	Петров	560
Льюис Кларенс	435	Нейман	504	Пешё	566
Любовь	436	Нейрат	506	Пирс	566
Макайвер	436	Нелинейных динамик теория	507	Письмо	567
Мак-Люэн	437	Неодетерминизм	508	Платонов	569
Мамардашвили	438	Неокантианство	513	Плеснер	570
Манн	440	Неомарксизм	513	Плоскость	571
Манхейм	441	Неопозитивизм	514	Плоть	573
Марбургская школа	442	Неопрагматизм	514	Плоть мира	574
Маргинальность	444	Неорационализм	516	“По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего” (Ницше)	574
Маринетти	445	Неотомизм	519	Поверхность	577
Маринетти	448	Неофрейдизм	520	Повторение	578
Маритен	449	“Неудовлетворенность культурой” (Фрейд)	520	Подсознание	578
Маркес	450	Нигилизм	521	Позитивизм	578
Маркс	451	Ницше	522	“Позитивный экзистенциализм”	578
Марксизм	452	Новак	524	Полани	579
Марксизм-ленинизм	453	Новояз	525	Померанц	579
Маркузе	453	Нозик	526	Понимание	580
Марсель	454	Номадология	526	Понятийно-проблемные комплексы	581
Материализм	455	Номотетический метод	528	Поппер	581
Матурана	456	Нонсенс	528	Пориография	583
Мах	457	Ноосфера	529	Порядок дискурса	584
Машины желаний	458	Ноззис и Ноэма	529	Постиנדустриальное общество	586
Мегамашина	461	Нулевая степень	529	Постистория	587
Мейерсон	461	“О сокровенном от создания мира” (Жиран)	532	Постколониальные исследования	589
Мейнонг	464	Образование понятий	535	Постметафизическое мышление	591
Мень	464	Объяснение	536	Постмодернизм	592
Мерло-Понти	465	Овчаренко	537	“Постмодернизм, или логика культуры позднего капитализма” (Джеймисон)	594
Мертон	466	“Одномерный человек. Исследование идеологии Развитого Индустриального Общества”	537	Постмодернистская социология	598
Метанаррация	467	Означаемое	537	“Постмодернистская чувствительность”	600
Метафизика	468	Означающее	537	Постпозитивизм	601
Метафизика отсутствия	470	Означивание	538	Постструктурализм	601
Метафора	471	“Око и дух”	539	Постфрейдизм	603
Метаязык	474	“Оно”	540	Поэтическая функция языка	603
Мид	475	“Онтологически неуверенная личность”	541	Поэтическое мышление	603
“Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторение” (Элиаде)	476	Онтология	541	Прагматизм	605
Мода	477	Онто-гео-телео-фалло-фоно- логоцентризм	543	Прагматика текста	605
Модернизации концепция	477	Операционализм	544	“Праксис”	606
Модернизм	480	Оргазм	545		
Молодежь	480				
Молодость	480				
Морено	482				
Моррис	482				
Мортидо	483				
Московичи	483				
Мосс	484				

Предсознательное	606	Симулякр	675	Структурно-функциональный анализ	756
Пригожин	606	Симуляция	676	Сублимация	759
"Призраки Маркса"	607	Синергетика	677	Суворов	759
Присутствие	610	"Система вещей"	687	Судзиловский	760
Программированное общество	610	"Скандал в философии"	690	Счастье	761
"Прозрачность зла"	611	Складка	690	Сюжет	761
"Против метода"	613	Складывание	693	Сюрреализм	763
Процесс-теология	617	Скриптор	694	Тарский	765
Психоанализ	618	След	694	Творческая эволюция	765
Психология	618	Слова и вещи: археология гуманитарных наук" (Фуко)	695	Тейяр де Шарден	766
"Психология масс и анализ человеческого я"	618	"Случайность, ирония и солидарность" (Рорти)	697	Текст	767
Психосинтез	619	СМД-методология	702	Тектология	768
Публика	619	Смерть	705	Телесность	769
"Пустой знак"	621	"Смерть Автора"	705	Тело	769
"Путь древних, по которому шли люди беззаконные" (Жирав)	623	"Смерть Бога"	706	Тело без органов	772
Развитие	625	"Смерть субъекта"	708	Тематический анализ науки	774
"Разделение языков"	625	Смех	710	Теория	775
Различие и повторение	626	Смысл и Значение	710	Технологический детерминизм	776
Различия философия	627	"Смысл и значение истории" (Ясперс)	711	Технофобия	777
"Разум и революция. Гегель и становление социальной теории"	628	События	711	Тяллик	777
Райх	629	Событийность	716	Тождества философия	777
Рамос Маганья	629	Советская философия	719	Тойнби	778
Ранд	631	Сознательное	719	Толкин	778
Рассенвание	637	Солярис	719	"Толкование сновидений" (Фрейд)	780
Рассел	638	Сорос	719	Тоталитаризм	780
Реклама	640	Соссюр	721	"Тотальность и бесконечное. Эссе на тему вкстерворности"	781
Религия	641	Социализация	722	Тоффлер	785
Репрезентация	643	Социализм	724	Традиционализм	786
Рерихи	645	Социальная психология	725	Трансгрессия	788
Ризома	646	Социальная стратификация	726	Транс-дискурсивность	789
Рикер	648	Социальная философия	728	Трансцендентальная феноменология	790
Риккерт	649	Социальная экология	728	Трансцендентальное означаемое	792
Розенберг	650	Социального обмена концепция	729	Трельч	793
Розенцвейг	650	Социальное	730	Трубецкой	793
Розеншток-Хюсси	650	Социальное время	731	Тулмин	795
Ролс	653	Социальное действие	732	Турен	796
Рорти	654	Социальный реализм	732	"У водоразделов мысли" (Флоренский)	797
Ротхакер	657	Социологический психологизм	733	Уайтхед	798
Саймак	658	Социология	734	Унамуно	800
Самосознание	660	"Социология" (Розеншток-Хюсси)	738	Универсалии	802
Самость	661	Социология знания	741	Фальсификация	803
Самосублимирование сексуальности	661	Социометрия	744	Фашизм	803
Сартр	661	Средний класс	745	Федотов	804
Сахаров	663	Сталли	746	Фейерабенд	805
Сверхчеловек	664	"Становление теории нелинейных динамик в современной культуре. Сравнительный анализ синергетической и постмодернистской парадигм" (Можейко)	746	Феминизм	806
"Сверх-Я"	666	Стеклов	747	Феноменология	808
Свобода	667	Степни	748	"Феноменология восприятия"	809
Сексизм	667	"Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи" (Флоренский)	749	Философия	813
Сексуальная революция	667	Стругацкие	750	Философия жизни	815
Сексуальность	668	"Структура научных революций" (Кун)	750	"Философия и зеркало природы" (Рорти)	815
Секулярная теология	670	Структурализм	756	Философия истории	818
Селлерс	670			"Философия латиноамериканской сущности"	818
Семанализ	671			Философия техники	823
Семнозис	672			Философская антропология	825
Семнотика	673			"Философские исследования"	827
Сенсуализм	674			Философские основания науки	834
Символ	674			Флоренский	835

Флоровский	337	"Центризм"	891	Содержание 975	
Фонологизм	339	Цивилизация	894	Экология интеллектуальная	934
Франк	340	Цивилизация риска	894	Экспериментация	934
Франкфуртская школа	342	Циолковский	895	Экстремальная ситуация	934
Фреге	344	Человек	896	Элиаде	935
Фрейд	345	"Человек для себя. Исследование психологических проблем этики"	897	Элюль	936
Фрейдизм	346	"Человек по имени Моисей и монотеистическая религия" (Фрейд)	897	Энгельс	937
Фридрих	346	Читатель	898	Эон	937
Фромм	346	Чтение	902	Эпистемология	938
Фуко	347	"Что такое философия?" (Делез, Гваттари)	904	Эриксон	939
"Фуко" (Делез)	352	Швейцер	912	Эрикссон	939
Футуризм	357	Шелер	913	"Эрос и цивилизация"	940
Футурология	358	Шелер	913	Эротика текста	941
Хабермас	359	Шестов	916	Этика	943
Хайдеггер	367	Шизоанализ	916	Юнг	945
Хайек	375	Шлик	920	Юнгер	947
Хайлер	376	Шпенглер	921	Я	948
Хаос	377	Шпет	923	"Я и Оно"	949
Хаосмос	378	Штейнер	924	"Я и Ты" (Бубер)	950
Хартшорн	378	Шюц	925	Язык	951
Хейзинга	379	Эвтаназия	925	Язык искусства	956
Хенгстенберг	379	"Эго"	926	Языковые игры	958
Хинтика	381	Эдипов комплекс	927	Якобсон	959
Хлебников	381	Эзотеризм	927	Ясперс	962
Холмам	384	Экзистенциализм	928	After-postmodernism	964
Холтон	384	Экзистенция	930	Déjà-vu	965
Хоманс	385	Эко	932	Differance	965
Хомский	385	Экологический кризис	932	das Man	960
Хора	386	Экология	933	Modern	967
Хоркхаймер	387			PR	967
Хорни	389			Resentiment	968
Христианская глобалистика	389			Авторы статей	969
Хьюбрис	391				

Научное издание

ВСЕМИРНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ
ФИЛОСОФИЯ XX ВЕК

Ответственный за выпуск *Ю. Г. Хацкевич*

Подписано в печать с готовых диапозитивов 26.10.01.
Формат 60×90^{1/8}. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 122,0. Тираж 3000 экз. Заказ 2079.

ООО «Издательство АСТ».
Лицензия ИД № 02694 от 30.08.2000 г.
674460, Читинская область, Агинский район,
п. Агинское, ул. Базара Ринчино, д. 84.
Наши электронные адреса:
WWW.AST.RU
E-mail: astpub@aba.ru

ООО «Харвест». Лицензия ЛВ № 32 от 10.01.2001.
РБ, 220013, Минск, ул. Кульман, д. 1, корп. 3, эт. 4, к. 42.

Фирма «Современный литератор». Лицензия ЛВ № 319
от 03.08.98. 220029, Минск, ул. Красная, 5-12.

Налоговая льгота — Общегосударственный классификатор
Республики Беларусь ОКРБ 007-98, п. 1; 22.11.20.400.

Республиканское унитарное предприятие
«Полиграфический комбинат имени Я. Коласа».
220600, Минск, ул. Красная, 23.